

ISSN (versión online): 2393-6886

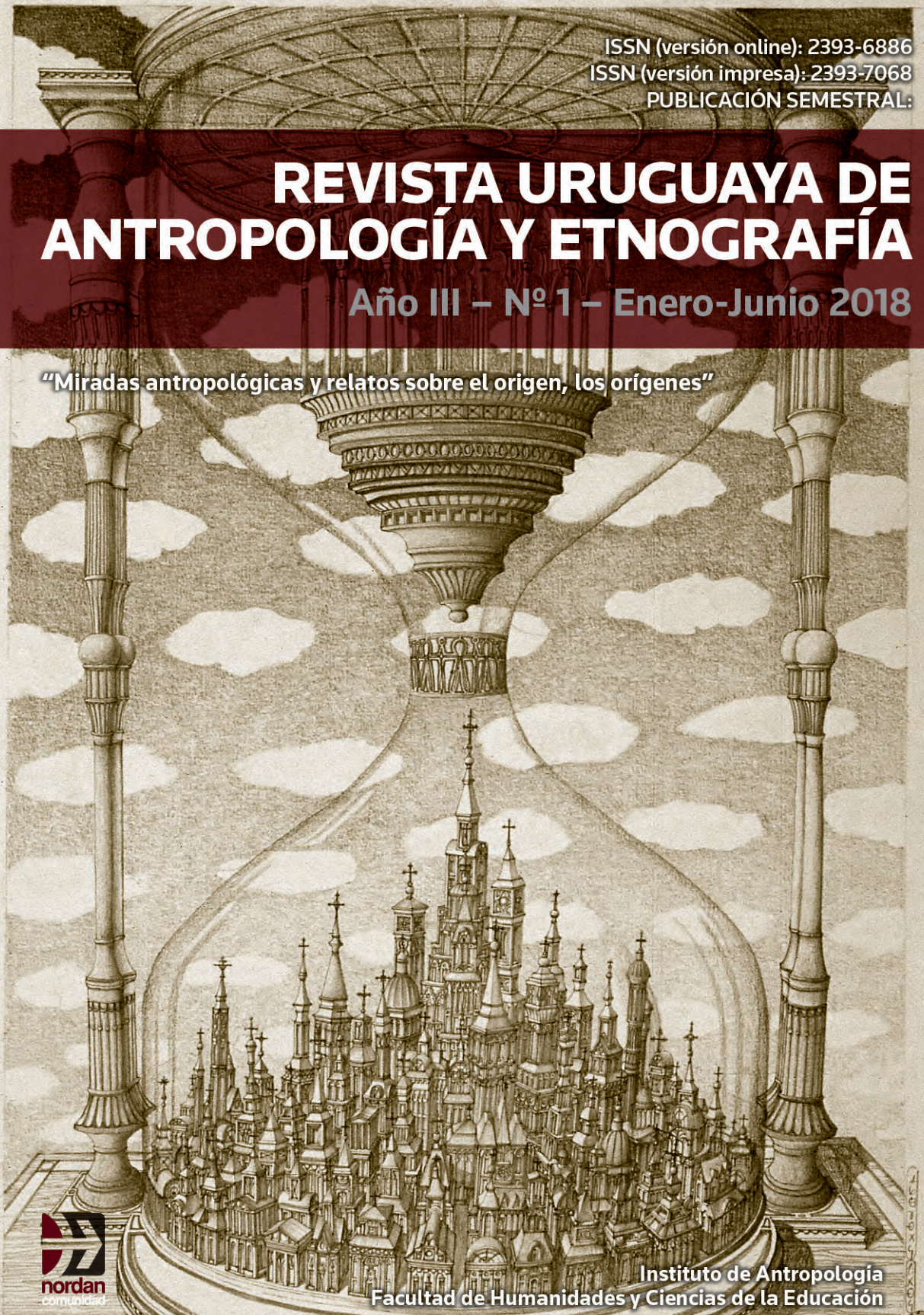
ISSN (versión impresa): 2393-7068

PUBLICACIÓN SEMESTRAL:

# REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año III – Nº 1 – Enero-Junio 2018

"Miradas antropológicas y relatos sobre el origen, los orígenes"



Instituto de Antropología  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



**ALFREDO GHIERRA** (Montevideo, 1968).

Artista visual.

Sus obras en lápiz, grafito y tinta han sido expuestas y reconocidas en Uruguay y diversas ciudades del exterior, e integran colecciones públicas y privadas.

Desde 1995 es director de arte para el medio audiovisual.

Su proyecto Ghierra Intendente ha trascendido el objetivo performático inicial, transformándose en un continuo de actividades que unen el arte, la política con el amor a la ciudad de Montevideo y sus inquietudes, convocando a un colectivo de creadores, convirtiendo a Ghierra en un referente en su ámbito.

**REVISTA URUGUAYA DE  
ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA**

**Año III - Nº 1 – Enero-Junio 2018**

*Editora*

Sonia Romero Gorski



# REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

**Año III - Nº 1 – Enero-Junio 2018**

*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

Dra. Susan Lobo

University of Arizona, Tucson, USA

Dr. Néstor Da Costa

UCUDAL, Uruguay

Dra. Sonnia 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

Darío Arce Asenjo

Andrea M. Quadrelli

*Referente en Bibliotecología:*

Lic. Cecilia Pérez Burin



## 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.

En el año 2016 dejó 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 diferencias de identificación damos comienzo a un segundo año de existencia 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.

© 2018, **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	7
-----------	---

---

Normas de Publicación de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía	23
---	----

---



## *1. Estudios y Ensayos*

---

Turismo espiritual y judaísmo: “peregrinajes nostálgicos” a la tumba de Monsieur Shoshani en Uruguay <i>Martín Gamboa</i>	29
--	----

---

Repensar a Michel De Certeau La imagen de la “conquista” como construcción de modelos antropológicos <i>Alberto M. Sobrero</i>	49
---	----

---



## *2. Avances de investigación*

---

De tripa: los comienzos de un viaje lisérgico <i>María Noel Curbelo Otegui</i>	67
---	----

---

La salud-enfermedad y muerte desde un abordaje etnográfico. Misiones-Argentina <i>Miguel Alejandro Avalos</i>	79
--	----

---



### 3. Dossier – Contacto con investigaciones en Brasil

---

El día en que me transformé en indio – la identificación ontológica con el otro como metamorfosis descolonizadora **93**  
*Renzo Taddei*

---

Conferencia en la Alianza Francesa de Montevideo, 11 de mayo de 2018  
Afro-amazonia, religión, cuotas, territorio **109**  
*Véronique Boyer*

---



### 4. Espacio abierto

---

6 Michel Maffesoli en Montevideo **121**  
*Sonnia Romero Gorski*

---

Afro-amazonas: religiones, territorios, cuotas **123**  
*Véronique Boyer*

---

Diálogos con la Antropología Social Latinoamericana,  
10, 11 y 12 de mayo **125**

---

*Presentación de libro en Francia: “L’Uruguay, une nation d’extrême-occident au miroir de son histoire indienne”, de Darío Arce Asenjo* **127**

---

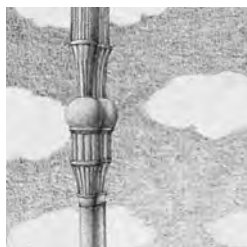
18° Congreso Mundial de la Unión Internacional de las Ciencias  
Antropológicas y Etnológicas **129**

---

Ciclo de Mesas Redondas UNSAM/IFA 2018: El potencial crítico de las  
ciencias sociales **131**

---





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.1

## Editorial

“Antes, no sabíamos que creíamos, hoy sabemos que ya no podemos creer”. El giro en la frase señala que el progreso está siempre presente. Y subsiste todavía a través de las astucias y contorsiones de sintaxis de los “posmodernos” que se vanaglorian de no creer más, reservando su ironía para la descripción de aquellos “que todavía creen”, se trata de pequeños juegos académicos reservados a quienes viven de la renta otorgada por aquello de lo que declaran descreer. De hecho, pienso que no podemos renunciar a la referencia al progreso, porque no tenemos elección: desde que la cuestión se nos plantea estamos definidos como herederos de esa referencia, quizás libres de redefinirla pero no de anularla. Y el interés de “sabemos que ya no podemos creer” es entonces el problema que anuncia esa frase. Saber que no se puede creer no significa “parar de creer”, desembarazarse de toda herencia –del tipo ‘ni visto, ni oído’, ‘fue un malentendido’, o ‘un error’-, sino aprender a prolongarlo de otra manera” (...) ver hacia qué sensibilidades, riesgos o devenires nos puede llevar [esa otra manera]”. (Stengers, I. *L'invention des sciences modernes*, 2011, [1995]: 171, Flammarion. Traducción libre de Romero, S.)

“En las reflexiones que se realizan actualmente sobre las relaciones entre las diversas ciencias destaca una idea que desempeña un papel de no poca importancia. La idea de que todo el universo, incluidos el ser humano y las criaturas vivientes, habrían surgido como resultado físico de la explosión de una masa primordial muy concentrada. (...) quizás no sea del todo inútil decir que esta hipótesis es sólo uno de los numerosos testimonios sobre cuán grandes que siguen siendo las ansias del ser humano por encontrar un apoyo para la idea de un origen absoluto, y de lo difícil que sigue siendo para él dar cabida a procesos carentes de un principio. (...) Así ha aparecido un mito físico que se va confirmando por más y más observaciones y cálculos, pero que, como tantos mitos del pasado, sólo se corresponde con las ansias del ser humano por hacer derivar del Todo la categoría del origen de las partes, incluido él mismo para así escapar a la intranquilizadora idea de una eternidad sin principio”. (Elias. N. *Compromiso y Distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. 2002 [1983]:144. Ediciones Península, Barcelona)-

En la convocatoria a contribuciones para los dos volúmenes del año 2018 de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* quisimos apelar a un tema recurrente, simbólicamente relevante, como es la referencia al origen, los orígenes, descontando que la evocación podría traernos relatos y reflexiones colocadas en diferentes niveles de complejidad empírica, etnográfica y ontológica. Esperábamos tomar contacto con elaboraciones originales y hasta de tipo míticas, o en todo caso, con textos que refiriese-

ran a un punto de partida y por qué no, también a un lugar de llegada, de encuentro o hallazgo trascendente en un contexto definido.

En este sentido tenemos que agradecer, una vez más, lo acertado de las colaboraciones que, sin aludir expresamente a una búsqueda sobre inicios cósmicos u otros, nos traen cosmologías que se generan y complejizan en devenires individuales y colectivos. ¿Podríamos arriesgar la categoría cara a la antropología clásica, *sistemas de creencias*? A condición de no olvidar lecciones aprendidas sobre la dificultad de pensar y pensar-se fuera de todo sistema. ¿En qué creemos que creen quienes creen? Pregunta canónica de J. Pouillon (1979) que complementan los autores en las citas en acápite y que vamos a ir descubriendo en la lectura de los textos de variada procedencia y tratamiento. No podemos sino integrar reflexiones e información original, para estar alineados con un objetivo de renovación y actualización permanente en los contenidos, en la conexión con temas que captan el interés antropológico tanto a nivel nacional, regional, internacional.

El esfuerzo de esta publicación renovado cada año, o más bien cada semestre, cobra más sentido cuando tomamos contacto con investigaciones de colegas, que en una gama etaria y formativa diversa, nos plantean interrogantes, avances, en relación con un *terreno* o con un *objeto*. Los hallazgos, aunque elaborados, no pueden ser definitivos, sino plenos de sentido como para seguir alimentando líneas de trabajo, producción crítica o auto interrogación que siempre nos llevan hacia otro nivel de conocimiento, de tratamiento o de enfoque. Es evidente que no se busca, ni se obtienen siempre respuestas finales, sino que cada texto estaría revelando, en realidad, un *work in progress* que toma forma de la mano de un autor/a y continúa en los ecos empáticos o críticos que se expanden entre los/as lectores/as o en un auditorio. Los temas y el sentido pasan de un texto a otro que, dentro de la diversidad, marcan significativos enlaces, nudos teóricos que aseguran identificación cuando tomamos la palabra desde la antropología, la etnografía.

En un nivel empírico, de experiencias sencillas, ya se puede captar la idea del necesario reconocimiento del origen y de “otro” con la aclaración sobre el lugar desde donde se habla o se propone una presentación, como parte de una relación vincular básica. En un país o sociedad de adopción parece más obvio ese requisito, aunque no es menos problemática la transmisión del universo “de origen”. Como anécdota testimonial y local evoco palabras de un ex cañero, militante de UTAA, (Bella Unión, Artigas) ex preso político, exiliado en Suecia y afincado en ese país desde la década de 1980. O sea un “nativo” uruguayo de su tiempo, que en su recuerdo retorna al tiempo mítico de la escuela, “Y también quiero agradecer a todos mis ex compañeros de escuela. Era muy lindo, ya que venían a caballo y en carros de las estancias y las chacras, y nosotros que éramos del poblado [Las Palmas] Allí había polacos y muchos rusos que hacían un gran esfuerzo por hablar nuestro idioma (...) A mí me divertía oírlos hablar y los remedaba, y uno de ellos me decía: *Ojalá que nunca te pase a ti* y más me reía y pensaba *Mire si me va a pasar eso, ni loco*. (...) en 1982 yo caigo en Suecia, en el mismísimo Polo Norte, por problemas políticos (...) Ahí no entendía a nadie, ni nadie me entendía a mí”. (Santana Pérez, R. *Memorias de un Peludo. De Colonia Palma al exilio en Suecia*, 2013: 32. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo).

\*\*\*

## Estudios y Ensayos

En la Sección Estudios y Ensayos dos textos de carácter diferente nos colocan en una aproximación a personajes dedicados a búsquedas filosóficas, con enigmas sin resolver sobre el propio origen y destino final.

Tal es el caso que presenta *Turismo espiritual y judaísmo: “Peregrinajes Nostálgicos” a la tumba de Monsieur Shoshani en Uruguay*, de **Martín Gamboa**, de la UdelaR, Regional Norte, Salto, Uruguay.

¿Quién era Monsieur Shoshani? No se sabe con exactitud dónde nació, no hay acuerdo sobre su nombre verdadero, pero se sabe que fue importante maestro o sabio que tuvo discípulos de la altura de Emmanuel Lévinas, y que vivió en escenarios europeos de la Segunda Guerra. Luego en 1950 se trasladó a Uruguay, destino improbable para semejante perfil. Su historia, poco conocida, contiene enigmas y posibles claves culturales sobre vínculos de personas, de pensamientos, de enseñanzas religiosas y filosóficas, dentro de círculos del judaísmo, de la Cábala y enseñanza del Talmud.

Shoshani murió en enero de 1968 en la ciudad de Durazno donde daba un seminario sobre la Biblia y el Talmud, para jóvenes judíos de Argentina, Brasil y Uruguay. Esta trayectoria atípica, o tal vez solo adaptada a condiciones objetivas de la persona y de su época, captó la atención de M. Gamboa, joven antropólogo uruguayo que trata de hacer un abordaje desde lo micro histórico hacia el sentido que fue construyéndose en el tiempo, observando cómo se va historizando un lugar de entierro en tierra uruguaya. ¿Podríamos decir que su tumba en el cementerio Israelita de La Paz, en Uruguay, es objeto de verdaderos peregrinajes? La investigación podrá continuar, explorar nuevas dimensiones culturales, simbólicas, del devenir de “otro” Monsieur Shoshani.

*Repensar a Michel De Certeau. La imagen de la conquista como construcción de modelos antropológicos* de **Alberto Sobrero** de la Universidad La Sapienza de Roma.

En un trabajo finamente elaborado, con pruebas de indudable erudición, **Alberto Sobrero**, de La Sapienza de Roma, nos acerca la obra o mejor, la figura de Michel De Certeau (1925-1986) quien a decir verdad no es bien conocido por nosotros, más allá de citas puntuales que se puedan leer en distintos autores. De hecho su condición de jesuita francés con estudios que lo vinculan a búsquedas más próximas de la mística que de investigaciones de “tipo científicas” dentro de cánones escolares de antropología o de historia, pueden haber contribuido a una acotada difusión en nuestros ámbitos académicos. En su texto, más bien diría en su ensayo, A. Sobrero va a profundizar en su afirmación sobre lecturas que considera erráticas de la obra de De Certeau, en el sentido que pueden concentrarse en una parte de sus escritos sobre antropología e historia, sin considerar trabajos anteriores sobre la mística. Sostiene que De Certeau en su recorrido intelectual, traspasó fronteras disciplinarias y destaca el abordaje del autor dentro de un “sistema de disciplinas del Otro”, con el desafío de pensar las posibilidades de una historia, y más en general de una antropología, que se vuelva disponible para el “otro” y para múltiples experiencias. En esa línea, es coherente la vinculación con el potente movimiento del Mayo francés en 1968, “revolución simbólica” que según De Certeau abriría una “revisión global de nuestro [de Francia] sistema cultural”. Estaría pendiente un balance de esa revolución, - incluso de empujes místico-revolucionarios en América Latina en esa década, que también interesaron a De Certeau - y en esos términos culturales. Para nosotros, sigue también planteado el problema del abordaje del tema de la *creencia*. Y más aún como lo anunciaba su título, el análisis de *Una práctica social de la diferencia: creer*, (1979). Según A. Sobrero (en 2018) el tema de las “condiciones y formas de creencia” puede ser considerado como el motivo que

unifica todo el recorrido de M. De Certeau. En esta misma publicación encontramos ecos de esa *diferencia* sostenida con argumentos adaptados según tema tratado, pero coincidentes.

### **Avances de Investigación**

En la Sección Avances de Investigación colocamos dos trabajos de jóvenes investigadores en proceso de formación de posgrado, de la Universidad de Misiones, Argentina y de la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE. Queremos así reafirmar una política editorial, de apoyo a publicaciones de estudiantes de Posgrados

*De tripa: los comienzos de un viaje lisérgico*, de **María Noel Curbelo**, maestranda, FHCE.

El título puede desorientar un poco, pero como aclara la autora en nota al pie se trata de un modismo local, un arreglo del lenguaje a partir de la palabra *trip* en inglés, es decir “viaje”. En el fondo también es acertada la evocación de órganos internos, donde se sienten visceralmente los efectos del LSD, que luego se trasladan al plano sensorial general produciendo el efecto buscado cercano al goce pleno de todas las facultades, pero de un modo exaltado, (¿lúcido?). “desperté a la mañana siguiente reanimado y con la cabeza despejada (...) el mundo parecía recién creado. Todos mis sentidos vibraban en un estado de máxima sensibilidad que se mantuvo todo el día”, Hoffmann, 1980 (citado en el texto) ; descubrió en laboratorio el LSD y experimentó efectos. Resulta muy esclarecedor el testimonio y hasta uno podría preguntarse por qué no administrarlo en dosis reguladas a buena parte de la población que transita desanimada por vidas que parecen gastadas desde antes de la edad madura. ¿Qué mejor que vivir en ciclos de renacimientos, volver siempre al principio evitando la decadencia? Es acertada la orientación que siguió M. N. Curbelo quien desde una formación en antropología se aproxima al fenómeno del consumo junto con otras miradas de especialistas; la propuesta no es colocarse obstinadamente solo en un lugar antropocéntrico, e interrogar solo a los sujetos. Valiéndose de categorías de Bruno Latour logra introducir la idea (que debió estar siempre a la vista): sobre la necesaria valoración de los “efectos de agencia” que podemos reconocer entre las drogas, en este caso el LSD, asociadas a tal o cual organismo, a tal o cual historia personal. Cómo ver y estudiar las conformaciones vinculares de agentes, este es un desafío nada ingenuo que M. N. Curbelo se propone continuar en siguientes aproximaciones al tema del consumo de drogas.

*Salud-enfermedad y muerte desde un abordaje etnográfico*, de **Miguel Alejandro Avalos**, de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina

No es nuevo en antropología el interés de estudios sobre temas del campo de la salud, por lo que es estimulante comprobar que siempre una aproximación etnográfica trae evidencias que enriquecen y actualizan conocimientos, permiten cuestionar aquello que se manejaba como evidencia ya demostrada. En este punto es muy oportuna la aclaración sobre la convivencia de patologías en “mosaicos epidemiológicos” y no seguir pensando desde las ciencias sociales que las enfermedades se distribuyen escalonadamente por sectores socioeconómicos. Las morbilidades van cambiando, entonces es necesario que los análisis y diagnósticos tomen en cuenta inmediatamente la posible gravedad de síntomas, si no la mirada médica puede ser tan “impresionista” como las primeras interpretaciones de la enfermedad en el entorno familiar. El caso que estudió M. A. Avalos resume todo el drama posible cuando un niño de un medio de bajos recursos sufre y muere de leucemia. ¿Leucemia...? Inútil rebelarse ante tamaña desgracia. Haciendo uso de viejas costumbres la familia de Juli invierte energías en

organizar un velatorio de acuerdo a la categoría del “angelito”, cerrando lazos con el entorno social en ese ritual que bien marca el fin de una vida muy corta y el comienzo de un nuevo estatuto. Se fue un hijo, vino un ángel. Intercambio que en las *creencias* hace sentido ¿por qué no prestar atención a esa forma de tratamiento integral? El potencial simbólico del ritual reacomoda relaciones de un lado y otro de la vida.

### **Dossier - Contacto con investigaciones en Brasil**

En la Sección Dossier contamos con dos contribuciones que tuvieron su ámbito de repercusión y que coinciden en presentar mundos en escenarios brasileros, pocos conocidos en esa complejidad que despliegan Renzo Taddei y Véronique Boyer. En el primer caso se trata de un texto en versión traducida al español por A. Quadrelli para esta publicación, con beneplácito del autor (original en Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n.69/ abril 2018). En segundo lugar damos cuenta de la visita académica de **Véronique Boyer**, del CNRS y EHESS de Paris, quien estuvo en una sesión de intercambio con docentes y estudiantes en la FHCE y dictó una conferencia el mismo día 11 de mayo, en la Alianza Francesa de Montevideo. Reproducimos, también con autorización de la autora, la versión integral y en español de su conferencia.

*El día que me transformé en indio* de **Renzo Taddei**. De la Universidad Federal de Sao Paulo, Brasil. desarrolla de forma clara argumentos innovadores sobre la existencia e incidencia de una asociación en particular, que lidia nada menos que con el clima desde un plano espiritualista, con legiones, según testimonios autorizados, de espíritus que detienen frentes de tormenta o desplazan vientos amenazadores. Si en la literatura de la disciplina estábamos habituados al análisis de efectos simbólicos sobre las personas, en tratamientos y terapias, el desplazamiento hacia manipulaciones de los fenómenos naturales descentra completamente argumentaciones conocidas y el debate de escuela. Coloca la posibilidad de comprensión de una acción de fuerzas ya no divinas, pero sí supra mundanas. La investigación de R. Taddei nos lleva lejos de clasificaciones canónicas.

La conferencia titulada *Afro-Amazonia: religión, cuotas, territorio*, de **Véronique Boyer**, del CNRS y EHESS de Paris, en la Alianza Francesa de Montevideo, propuso una visión desde su experiencia de investigaciones de campo, en la región del noreste de Brasil, próxima a la Amazonia, allí donde se vinculan y se potencian particularidades no solo tradicionales, sino permanentemente transformadas con disposiciones políticas sobre reconocimiento de derechos sobre tierras (las *quilombolas*), de cultos afro brasileros que conviven en su variedad (*Umabanda, Candomblé, Mina, Pajelanca* y otros) de cambios en las expectativas con la apertura (*cuotas* para minorías étnicas) al ingreso en la Educación Superior... Es decir un mundo que ya no permite clasificaciones tajantes pero necesitan ser definidas para saber qué pueden reclamar ante las instituciones, porque hay personas que “no son lo suficientemente indias, ni suficientemente negras”... La Amazonia ya no es dominio solo de poblaciones de indios (¿o de indígenas?) puede depender de la autodenominación. La complejidad domina el panorama.

### **Espacio abierto**

En la Sección Espacio Abierto se difunden noticias del quehacer académico nacional y de la región. La incorporación de Andrea Margarita Quadrelli, doctora en Antropología por la UFRGS, Asistente del Departamento de Antropología Social del Instituto de Antropología, nos permite contar con reseñas de libros, de tesis defendidas, entre otros. Hay que aclarar que en esta fecha de cierre del Vol I de 2018 no se produjeron

aún las defensas de las tesis finalizadas en el marco de la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata. Las reseñas podrán publicarse en el N° 2 de 2018.

Tesis próximas a ser defendidas:

- Cecilia Corena (tutor Javier Taks, FHCE);
- Rossana Passegi (tutor Nicolás Guigou, FHCE);
- Nicolás Gazzan (tutora Camila Gianotti, CURE-Rocha);
- Gustavo Acosta (tutor Leonel Cabrera, FHCE);
- Cristian Dibot (tutora Sonnia Romero, FHCE).

Anuncio: presentación de libro en París.

En La Maison de l'Amérique Latine en Paris, el 17 de mayo 2018, tuvo lugar la Presentación del libro de Darío Arce Asenjo *L'Uruguay. Une nation de l'extrême-occident au miroir de son histoire indienne*. Éditions L'Hartmattan, Paris.

Anuncios de encuentros, eventos académicos

- Ciclo de Mesas Redondas UNSAM/IFA 2018 en Buenos Aires. EL POTENCIAL CRÍTICO DE LAS CIENCIAS SOCIALES
- 18° Congreso Mundial de la Unión Internacional de las Ciencias Antropológicas y Etnológicas en Florianópolis, Brasil.
- Encuentro Académico con Michel Maffessoli en el CLAEH, Montevideo, 15 de abril 2018 - Cotidiano, Imaginario, Posmodernidad.
- Encuentro Académico con Véronique Boyer, CNRS- EHESS, en la FHCE, Montevideo 11 de mayo 2018. Coordinación con el Centro Franco-Argentino de la UBA y la Embajada de Francia.

12

### ***Agradecimientos***

Agradecemos los aportes de todos/as los/las autores/as.

Muy especialmente agradecemos la colaboración desinteresada de los/las evaluadores/as.

Como siempre, agradecemos las traducciones de Juan Carlos Perusso (español-inglés), de Juan Manuel Fustes (italiano-español), de Andrea Quadrelli (portugués-español) y de Sonnia Romero (francés-español); también reconocemos el aporte de la gestión artística que realiza Macarena Montañez (*pozodeagua televisión*), que en el 2018 nos permite conocer al artista Alfredo Ghierra.

Agradecemos a Unesco-Montevideo por publicar en su página web el PDF completo de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*.

### **Tema de la convocatoria 2019**

Se difunde en el Núm. 2 del 2018, a publicarse en el segundo semestre.

El equipo editorial se reserva el derecho de distribuir el material en los dos números semestrales.

*Sonnia Romero Gorski*  
Editora

Instituto de Antropología – FHCE  
Montevideo, mayo 2018

## 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 la tabla de contenidos:

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

## **III. Arbitrajes y control de calidad**

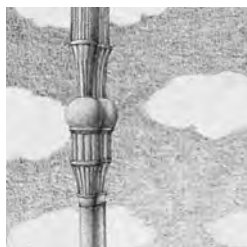
Se someten a arbitraje –en doble ciego– los artículos que figuran en la Sección 2. Luego el conjunto del contenido ya tiene su aval académico: proviene de investigaciones ya evaluadas, de eventos con respaldo institucional, presentaciones de libros o de tesis de posgrado. Toda la publicación reúne producción 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 2019 se difunde en el número 2.







## Editorial Vol. I – 2018

“Formerly we did not know what we believed in, nowadays we know that we cannot believe” The quote shows that progress is always present. And it still subsists thru the “postmodernist” syntax tricks and twists, those who boast on not believing, and who make ironic descriptions of those “who still believe”. They play small academic games reserved to those who live on the money raised by what they declare their disbelief in. Actually I think that we cannot give up a reference on progress because we have no option: since the question arises, we are defined as heirs to that reference, probably free to redefine it but not able to cancel it. And the interest on “we know that we cannot believe” is actually the problem announced by that phrase. To know that we cannot believe does not mean “stop believing”, drop the heritage – sort of “didn’t see nor heard”, “was a misunderstanding”, or “an error” – but to learn to prolong it in some other way (...) look to which sensibilities, risks or happenings that [other way]” (Stengers, L. *L’invention des sciences modernes*, 2011, [1995]: 171, Flammarion. Free translation by Romero, S.)

15

“Among the current reflexions on the relationships between different sciences, an idea that plays a role of no small importance, stands out. The idea that the whole universe, including human beings and living creatures, might have appeared as a physical result of the explosion of a very concentrated primordial mass (...) probably is not completely needless to say that this hypothesis is just one of the numerous testimonies on how big are still the human being cravings to find support for the idea of an absolute origin, and how difficult it still is for him to accept processes lacking a principle. (...) Thus a physic myth has appeared, being confirmed by more and more observations and calculus, but, as so many past myths, only fits with the human being cravings to make the category of the origin of the parts, including himself, from the Whole, so as to escape from the unsettling idea of an Eternity without a beginning.” (Elias, N. *Compromiso y Distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. 2002 [1983]:144. Ediciones Península, Barcelona)

On our call for contributions for the 2018 two volumes of the *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* (Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine) we wanted to appeal to a recurrent theme, symbolically relevant, as the reference to the origin, the origins, taking for granted that the evocation might bring us stories and reflections on different empiric, ethnographic and ontological levels. We expected to face original and even mythic type works, or anyway, to texts referring to a departure

point and why not, also to an arrival point, of encounter or transcendent find within a definite context.

In that sense we have to thank again the correct collaborations that, without direct mention to a search for cosmic or other origins, bring us cosmologies that are generated and given more complexity thru individual and collective happenings. Could we risk the category, so dear to classic anthropology, of *belief systems*? The condition being not to forget the lessons learned on the difficulty of thinking and thinking oneself out of all systems. What we believe those who believe, believe in? That's a canonic question by J. Pouillon (1979) complemented by authors citations in the paragraph and those we will be discovering during our reading of the texts from different origins and treatments. We can only integrate original reflections and information to keep in line with the objective of permanent renovation and actualization of contents, connected to subjects that capture anthropologic interest at local, regional and international levels.

The endeavor to produce this publication is renewed now every semester and has more sense when we contact other colleagues' researches, of very different ages and formations and they produce questions and advances on a *field* or an *object*. The findings thou elaborated cannot be definite but full of sense to keep feeding work lines, critic production or self-questioning that always take us to a higher level of knowledge, treatment or focus on the subject studied. Obviously we do not look for nor do we always obtain final answers but each text actually reveals a *work in process* shaped by the author's hand and continues with the emphatic or critical echoes expanded thru readers or listeners at a lecture. Subjects and senses go from one text to the other within the diversity, marking meaningful links, theoretic knots that secure identification when we talk from the anthropology or the ethnography.

16

At an empiric level, plain experiences help us catch the idea of the necessary recognition on origin and the "other", always making clear the place from where the presentation is proposed, as part of a basic relationship bond. At an adoption country or society that requirement is more obvious though the transmission of the universe of "origin" might be less problematic. As a local and testimonial anecdote I recall the words of a former sugar cane worker, activist of the UTAA union (Bella Unión, Artigas), and former political prisoner during our last dictatorship, exiled in Sweden and living there since the 1980's. His case is of a Uruguayan "native" of his time when his memory goes back to the mystic grade school times: "And I also would like to thank my fellow school buddies. It was very nice, because they used to come to school riding their horses and carts from the nearby farms and we were from the town (Las Palmas). There were polish and many Russians who made great efforts to try to talk our language (...) I had fun listening to their talk and I mimicked them, so one of them told me: *I hope it never happens to you* and I just laughed and thought *That can never happen to me, not even if I go crazy* (...) in 1982 I get to Sweden, right near the North Pole due to political problems (...) There I didn't understand anything they talked and no one understood me". (Santana Pérez, R. *Memorias de un Peludo. De Colonia Palma al exilio en Suecia*, 2013: 32. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo).

\*\*\*

## Studies and Essays

The Studies and Essays Section includes two different texts that provide us an approximation to characters working on philosophic research with enigmas still to be solved on their own origin and final destiny.

Such is the case of “*Nostalgic Pilgrimages*” to the Monsieur Shoshani tomb in Uruguay by **Martín Gamboa** of the University of the Republic, North Region, Salto, Uruguay. Who was Monsieur Shoshani? We don’t know for sure where he was born, there is no agreed real name but we know that he was an important teacher or wise man with disciples such as Emmanuel Lévinas and he lived in the Second World War Europe. In 1950 he traveled to Uruguay, an improbable destination for such a profile. His little known history contains enigmas and probable cultural keywords on people, thoughts, religious and philosophical teachings links within the circles of Judaism, Cabala and teachings of the Talmud.

Shoshani died in January 1986 at Durazno where he led a seminary on the Bible and the Talmud for young Jews from Argentina, Brazil and Uruguay. That unusual trajectory or probably only adapted to the objective conditions of the person and the times, caught the attention of M. Gamboa, a young Uruguayan anthropologist who tries to make an approach from the micro-historic towards the sense built up during the passage of time, showing how a burial place in Uruguayan land gets historicized. Could we consider his tomb at the Israeli Cemetery at La Paz, Uruguay be object of real pilgrimages? The research may continue to explore the cultural and symbolic dimensions of the happenings of the “other” Monsieur Shoshani.

*Let’s Reconsider Michel De Certeau. Conquest’s Image: A Way to Build Up Anthropologic Models* by **Alberto Sobrero** from the La Sapienza University, Rome.

A finely elaborated text proving undoubtable learning, **Alberto Sobrero** from the La Sapienza University, Rome brings us the works or even better, the silhouette of Michel De Certeau (1925-1986) who is actually little known among us besides some specific quotes by different authors. The fact of he’s being a French Jesuit with studies linked to searches closer to mystics than “scientific” type researches inside the scholar canons of anthropology or history, may have contributed to have a bounded diffusion in our academic field. In his text, rather an essay, A. Sobrero pushes his position to treat some erratic readings on De Certeau’s works, concentrating in the parts covering anthropology and history, leaving aside those previous works on mystics. He proposes that De Certeau, in his intellectual trajectory, crossed disciplinary borders and highlights his approach within “a system of disciplines on the Other”. He has the challenge to think the possibilities of a history, even in a more general sense, an anthropology affordable for the “other” and multiple experiences. In that line, is coherent the link between the 1968 French May revolutionary movement, a “symbolic revolution” that, according to De Certeau, would open a “global revision of our [French] cultural system”. He would be watching for the balance of that revolution – including the mystic-revolutionary pushes in Latin America at that time that also interested De Certeau – and those cultural happenings. To us the problem on the approach to the *belief* subject is still raised, even more as the title announced, the analysis of *A Social Practice of Difference: Believe* (1979). According to A. Sobrero (in 2018) the subject of the “conditions and ways of belief” can be considered the reason that unites all of M. De Certeau’s works. In this publication we find echoes of the sustained *difference* with arguments adapted according to the subject treated but also in coincidence.

## Research Advances

At the Research Advances Section we include two works of young researchers in the graduate process from the Misiones University, Argentina and the Master's Degree on the Del Plata Basin Region Anthropology, Humanities and Education Sciences College, Uruguay. Thus we continue with our editorial policy of supporting graduate students works by publishing them.

*From the guts: starting a lysergic trip* by **María Noel Curbelo**, graduate student, Humanities and Education Sciences College, Uruguay.

The title may be misleading but as the author explains in the foot note, it's a local idiom resulting from the English word "trip" as a way to travel. Actually is also evocating the internal organs where the LSD effects are viscerally felt and then they transpose to the general sensorial level. There they produce the effect looked for: the full joy of all the faculties but in an exalted way (lucid?). "I woke up next morning in good mood and a clear head (...) the world seemed just born. All my senses vibrated in a state of maximum sensibility that lasted all day long". Hoffman, 1980 (quoted in the text) discovered LSD at a laboratory and tried its effects. The testimony is very illuminating and one could even ask why it shouldn't be provided in regulated doses to a good part of the population that travel discouraged lives that look spent well before reaching the mature age. What could be better than living the Renaissance cycles, returning always to the beginning avoiding decadence? M. N. Curbelo opted for a good guidance from her anthropologic training, facing the consumption phenomenon along with other specialists' positions. The proposal is not to be obstinate in remain solely in the anthropologic field nor just to question the people studied. She uses Bruto Latour's categories to introduce the idea (always on sight) on the necessary valuation of the "agency effects" we can recognize with drugs, LSD in this case, associated with such or such organism, so and so's personal history. How to see and study the links with agents is the not so easy challenge M.N. Curbelo proposes to continue working on the drug consumption subject.

*Health-disease and death from an ethnographic approach* by Miguel Alejandro Avalos, of the Misiones National University, Argentina.

Interest on health-related studies is not new in anthropology so it's quite rewarding to check that an ethnographic approach may always bring news that enrich and update knowledge, allowing to question what was up to now handled as demonstrated evidence. At this moment is very timely to make clear the conviviality of "epidemiologic mosaic" pathologies and not continuing thinking from the social sciences that diseases spread step by step along socio-economic levels. Death rates are changing so it's necessary that analysis and diagnostics take in account immediately the probable severity of symptoms, so as the doctor's approach not be as "impressionist" as the first interpretations of disease at the family context. The M.A. Avalos study case resumes the whole possible drama when a low income context child suffers and dies of leukemia. Leukemia...? No way to rebel against such disgrace. Returning to old traditions the Juli family puts all their means organizing a wake according to the "little angel" category, closing ties with the social context with that rite that marks the end of a short life and the beginning of a new statute. A son is gone, an angel arrives. An exchange that has some sense within the *beliefs*, so why do not pay attention to that way of integral treatment? The rite's potential symbolism rearranges relationships on both sides of life.

## Dossier

At the Dossier Section we include two contributions that caused some scope of repercussion and both present poorly known worlds of the Brazilian scene by Renzo Taddei and Véronique Boyer. In the first case it's a text translated under the author's permission (original text on the Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brazil N° 69, April 2018). The second presents **Véronique Boyer's** academic visit, from the Parisian CNRS and EHESS, who had an exchange with teachers and students of the FHCE and gave a lecture the same day (May 11) at the Montevideo French Alliance. We reproduce with the author's permission the full Spanish language version of her lecture.

*The Day I Became an Indian* by **Renzo Taddei** from the Federal University of Sao Paulo, Brazil. Presents new arguments on the existence and incidence of a particular association that deals nothing less than with the climate from a spiritualist view, with, according to authorized testimonies, legions of spirits that stop storm fronts or deviate menacing winds. In this discipline's literature we were used to analysis of symbolic effects on people, in treatments and therapy, the displacement towards natural elements manipulation completely changes the known arguments and the academic debate. It places the possibility of understanding the action of forces not of divine origin but out of this world. The R. Taddei's research takes us far from the canonic classifications.

The lecture presented as *Afro-Amazonia: Religion, quotas, territory* by **Véronique Boyer** from the Paris CNRS and EHESS at the Montevideo French Alliance proposed her vision based on her experience as field research at the Brazilian north east area next to the Amazonia. There links and empowerment of not only traditional but also permanently transformed particularities due to political rules on land rights (the *quilombolas*), of Afro-Brazilian cults that share their varieties (*Umabanda, Cambomblé, Mina, Pajelanca, etc.*) along with changes in the expectancy of openness (*quotas* for the ethnic minorities) and the access to Higher Education... That is a world that already does not allow sharp classifications but that needs to be defined to know what can be claimed from the institutions, because there are people that "are not enough Indians nor enough black"... The Amazonia is a place only dominated by Indian population (or indigenous?) can depend on self-denomination. But complexity dominates the panorama.

## Open Space

The Open Space Section includes news from the local and regional academic work. We added Andrea Margarita Quadrelli, Anthropology PhD by the UFRGS, assistant to the Cultural Anthropology Department of the Anthropology Institute, who helps us with book reviews and defended thesis among other roles. Up to the closing date for the 2018 Vol. I there were no thesis presented within the Del Plata Basin Region Anthropology Master Degree. The reviews can be published on the 2018 Vol. II.

Thesis to be defended:

- Cecilia Corena (Tutor Javier Taks, FHCE)
- Rossana Passegi (Tutor Nicolás Guigou, FHCE)
- Nicolás Gazzan (Tutor Camila Gianotti, CURE-Rocha)
- Gustavo Acosta (Tutor Leonel Cabrera, FHCE)
- Cristian Dibot (Tutor Sonia Romero, FHCE)

**Announcement: Book presentation at Paris**

Last May 17, 2018 at La Maison de l’Amerique Latine in Paris was presented the book written by Darío Arce Asenjo *L’Uruguay. Une nation de l’extreme-occident au miroir de son histoire indienne*. Éditions L’Hartmann, Paris.

**Announcements of academic events:**

- Round table cycle UNSAM/IFA 2018 at Buenos Aires. SOCIAL SCIENCES CRITICAL POTENTIAL
- International Union of Anthropologic and Ethnographic Sciences 18<sup>th</sup>. World Congress at Florianopolis, Brazil.
- Academic Meeting with Michel Maffessoli at CLAEH, Montevideo on April 18, 2018 Daily convivial, Imaginary, Postmodernity
- Academic Meeting with Véronique Boyer, CNRS- EHESS, at the FHCE, Montevideo, May 11, 2018. Coordinated with the UBA French-Argentine Center and the French Embassy.

**Gratitude**

We sincerely thank the contributions of all the authors and most especially the disinterested ones of the evaluators.

As always we thank the translations done by Juan Carlos Perusso (Spanish-English), Juan Manuel Fustes (Italian-Spanish), Andrea Quadrelli (Portuguese-Spanish) and Sonia Romero (French-Spanish). We also recognize the artistic contribution done by Macarena Montañez (*pozodeagua television*) that let us met artist Alfredo Guerra for our 2018 Edition.

We thank Unesco-Montevideo for publishing a full PDF edition of the *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* on their web.

**Call for the 2019 Edition**

Will be divulged on Num. 2 2018, to be published on the second semester.

The Editorial Staff has the right to distribute the collaborations between both semiannual editions.

*Sonia Romero Gorski*  
Editor

Anthropology Institute – Humanities and Education Sciences College  
Montevideo, May 2018

## **Formal aspects to highlight**

**I.** This magazine has the **Creative Commons License** (cc-by) to protect the content in free access (electronic version) as well as the commercial distribution (paper version).

**II.** The Uruguayan Anthropologic and Ethnographic Magazine only publishes original material and has five sections:

*Editorial. 1. Studies and Essays. 2. Research Advances. 3. Dossier. 4. Open Space.*

### **III. Arbitration and Quality Control**

The articles in Section 2 are subject to a double-blind arbitration and then, the full content has already an academic endorsement: it arises from already evaluated researches, institutionally backed events, book presentations or postgraduate thesis. The whole publication has duly evaluated production and academic activities.

All the material undergoes a revision by the editors, the editor assistants and we have the backing of the Editorial Staff. The product achieved gives us energy to continue calling for collaborations along our line of opening towards themes that, without being localized at local level, provide new visions and updating lines.

**IV.** The 2018 theme is now already published in this No. 2- 2017.





## 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 2019, en sus entregas semestrales, se difundirá en el segundo número del 2018.

Contacto y recepción de trabajos: [revuruguayadeantropologia@gmail.com](mailto: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.

25

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. Saggiantropologici 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.nouvelage.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 2019 Magazine on both biannual editions will be published on our 2018 second edition.

Contact and article reception **revuruguayadeantropologia@gmail.com**



# *1. Estudios y Ensayos*

*M. Gamboa; A. M. Sobrero*





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.2

## Turismo espiritual y judaísmo: “peregrinajes nostálgicos” a la tumba de Monsieur Shoshani en Uruguay

NOSTALGIC PILGRIMAGES; TO MONSIEUR SHOSHANI'S TOMB IN URUGUAY

**Martín Gamboa**

Docente Asistente en el Departamento de Turismo, Historia y Comunicación, CENUR Litoral Norte (Sede Salto) – Universidad de la República, Uruguay. Lic. en Antropología (FHCE-UDELAR) y Doctorando en Antropología Social en el IDAES/UNSAM (Bs. As., Argentina). E-mail: martingamboa100@gmail.com

29

Recibido 20/04/2018. Aceptado: 13/05/2018.

### RESUMEN

En el texto analizo factores históricos y antropológicos de la práctica de un tipo de “peregrinaje nostálgico” que consiste en visitas a la tumba de un maestro talmúdico

quien vivió sus últimos años en Montevideo, la capital de Uruguay. Fue profesor anónimo y enigmático de Talmud de Emmanuel Lévinas y Elie Wiesel, llamado Monsieur Shoshani; se transformó en el principal mentor intelectual de ambas figuras, así como también de otros discípulos famosos. Por ello, desde la década de 1970 la tumba de Shoshani (en Uruguay) ha venido recibiendo visitas en forma periódica. Desde un enfoque micro histórico, el artículo explica que a partir de su deceso en 1968, personas de diferentes países concurren todos los años a visitar su tumba. Incluso, en los últimos años los peregrinajes se han acrecentado. La presente investigación tiene una primera conclusión, y es que uno de los principales factores de los peregrinajes nostálgicos a esa tumba se deben al profundo legado que Shoshani dejó entre sus discípulos y ex-alumnos, así como también al “aura” de misterio y secreto que siempre rodeó su vida. A pesar de que Shoshani gozaba en vida de cierta fama en algunos ámbitos vinculados al judaísmo, fue luego de su muerte que su figura adquirió una gran relevancia tanto en la comunidad judía como fuera de ella. En ese sentido, a partir de su fallecimiento, su figura creció y su tumba se transformó en un atractivo o más bien motivo de peregrinajes. Queda

planteado, cómo en la diacronía se van procesando cambios, devenires, de una microhistoria hacia la inserción en historias, en la macrohistoria.

**Palabras clave:** Microhistoria; Peregrinaje Nostálgico; Judaísmo; Uruguay, Shoshani

## ABSTRACT

This article analyses the historical and anthropological factors of a type of ‘nostalgic pilgrimage’, which consists in visiting the grave of a Talmudic teacher who lived his last years in Montevideo, the capital of Uruguay. The secret and enigmatic master of Talmud of Emmanuel Lévinas and Elie Wiesel (called Mr. Shoshani), became the most influential mentor of both as well as other famous disciples. So, since the 70s

Shoshani’s grave has been receiving visits. From a microhistorical approach, the article explains how after his death in 1968 people from different countries come every year to Uruguay to visit his grave. Furthermore, over the last few years pilgrimages to his grave increased. This research concludes that one of the main factors of pilgrimages to his grave is due to deep legacy that left between his disciples as well as the aura of riddle and secret that always surrounded his life. Although Shoshani already had certain fame in Jewish circles being alive, it was after his death when his figure begins to take on importance in Jewish community and outside it. Therefore, his grave became a tourist attractive so many people go on pilgrimages in different periods of year. Finally, the article also explains how a microhistory can become a macrohistory.

**Keywords:** Microhistory; Nostalgic Pilgrimage; Judaism; Uruguay; Shoshani

## I. Introducción: crónica de un encuentro

30 El Premio Nobel de la Paz Elie Wiesel<sup>1</sup>, fallecido en 2016, conoció a Monsieur Shoshani en 1945 en la ciudad de Ambois, Francia. Las particularidades de este encuentro, así como las primeras impresiones de Wiesel, fueron recogidas por el periodista franco-judío Salomón Malka en su libro *Monsieur Chouchani. L’énigme d’un maître du XXe siècle* (Fig. 1). Según el estudio de Malka, las primeras apreciaciones de Wiesel sobre Shoshani no fueron muy positivas. Una de las primeras impresiones que Wiesel narró en la entrevista fue la de una persona ermitaña, con aspecto de vagabundo. De acuerdo al testimonio del Premio Nobel de la Paz, Shoshani solía presentarse como una persona desaliñada, con cierto mal genio, irrespetuosa, que nada se parecía a un profesor, a un genio o a un sabio.

Los rasgos descritos por Wiesel serían luego corroboradas por la mayoría de las personas que conocieron a Shoshani. En ese sentido, la característica que más se destaca entre sus ex alumnos y discípulos, además de su inteligencia sobrehumana, es su aspecto de vagabundo, de alguien con pocos hábitos de cuidado personal. En la entrevista brindada a Malka, Elie Wiesel señaló: “Tenía el aspecto de un vagabundo, de alguien indeseable en cualquier parte, sin duda incluso en el cielo. Era la impresión que daba” (Malka, 2007:20). Sin embargo, más allá de los datos anecdóticos sobre su aspecto físico, todos los testimonios concuerdan en señalar la inteligencia poco común que tenía este cabalista y maestro talmúdico. La variada gama de relatos que aparecen citados en la investigación de Malka resaltan la singularidad de este personaje, su inteligencia “sobrenatural”, su memoria fenomenal y su capacidad de abstracción, difícil de encontrar en cualquier otro mortal.

---

1. Escritor y activista político. Sobreviviente de dos campos de concentración nazi. Premio Nobel de la Paz en 1986.



Además de la influencia decisiva que este maestro tuvo en la obra de Elie Wiesel, otro de los intelectuales que fueron impactados por la figura de Shoshani fue el filósofo lituano-judío Emmanuel Lévinas<sup>2</sup>. Tal fue el grado de impacto y admiración que Lévinas tuvo por Shoshani que describió su primer encuentro como el “gran acontecimiento” de su vida, incluso mayor que el nacimiento de sus hijos. De ahí que en varios de sus textos aparezca citada alguna referencia a este maestro, al que Lévinas consideraba genial y brillante. Para muchos especialistas y estudiosos de la obra de Lévinas, el encuentro con Shoshani significó un cambio radical en su filosofía y, especialmente, en su análisis filosófico del Talmud. Sobre este aspecto en particular, Wiesel indica lo siguiente:

“Lévinas es una categoría aparte, dado que ninguno de los discípulos de Shoshani logró transformar la obra de Shoshani en filosofía, en sistema filosófico, en sistema de valores o de ideas. Él, sí. Lévinas es el mayor filósofo en el mundo actual, a mi entender, porque Shoshani consiguió darle y Lévinas consiguió recibir” (Ibidem:36).

Inclusive, aunque en ciertas ocasiones Lévinas no realice una referencia explícita sobre Shoshani, éste aparece como un “espectro” que sobrevuela sus textos. En ese sentido, desde el encuentro con Shoshani su pensamiento filosófico ya no fue igual. Él mismo relata haber experimentado una especie de sismo o “terremoto intelectual” producto del encuentro con este maestro enigmático. Acerca del tipo de relación entablada entre ambos, la filósofa y ensayista Suzy Danièle expresó, un poco en broma y un poco en serio, que Shoshani “fue el *dibuk*<sup>3</sup> de Lévinas”.

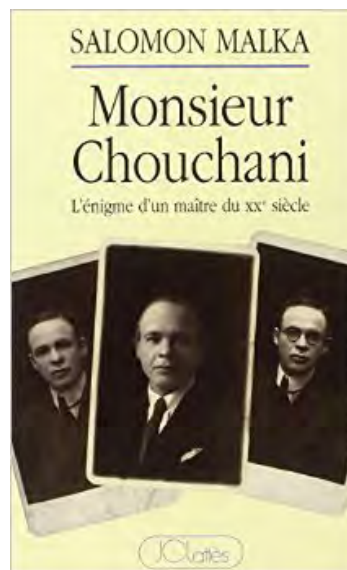


Fig. 1: Portada del libro del periodista Salomón Malka publicado en 1994.

Fuente: <https://www.iberlibro.com/9782709614122/MONSIEUR-CHOUCHANI-L%C3%A9nigme-dun-ma%C3%A9tre-270961412X/plp>

2. Filósofo y escritor lituano-judío. Es considerado el exponente más importante de la filosofía judía en el siglo XX. Su obra cobró mucha fuerza a partir de la posguerra. Algunos de sus libros más conocidos son *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (1961), *Difícil Libertad* (1963) y *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968).

3. Según una creencia popular en el judaísmo, el *dibuk* es un espíritu maligno que toma posesión de un sujeto apoderándose totalmente de él. Inclusive se dice que en ciertos casos llega a hablar por este.

Entre los recuerdos que subsisten de la relación Shoshani-Lévinas se encuentran aquellos vinculados a la vida cotidiana. En su pasaje por Francia, la viuda de Lévinas ha comentado las largas noches en vigilia que pasó escuchando las clases del maestro. También contó que mientras estaba embarazada de Michäel, su primer hijo, su único deseo era que éste naciese con “algo” de la inteligencia de Shoshani. En Jerusalén, después de la entrevista realizada por Malka para su investigación biográfica, el filósofo y cabalista Pascal Thémanlys citó una frase de Emmanuel Lévinas: “Se han dicho muchas cosas sobre Shoshani, pero la realidad fue más hermosa que la leyenda” (Ibidem:79). En 2003, el filósofo Shmuel Wygoda publicó un artículo en los *Cahiers d'études lévinassiennes*<sup>4</sup> sobre la influencia de Shoshani en la obra de Emmanuel Lévinas. En este estudio, Wygoda analiza una serie de estrategias de interpretación del Talmud y los textos sagrados del judaísmo que revelan la influencia de Shoshani en la filosofía de Lévinas.

En nuestro caso particular, el interés por esta extraña y enigmática figura se remonta al año 2001, cuando por primera vez escuchamos hablar de este misterioso maestro esotérico. La curiosidad por adentrarse en la vida de este personaje se despierta ese año en una de las clases de Cábala tomadas con el cabalista judío-uruguayo Ruben Kanalenstein. Es justamente en una de sus clases donde éste mencionó a Shoshani como su principal mentor, y su influencia determinante para su posterior viaje a Israel y su estudio de la Cábala hebrea. A partir de ese momento comenzamos a buscar información, y a profundizar no sólo por la vida que desarrolló en Uruguay sino también por su legado en relación a la hermenéutica de los textos bíblicos y post-bíblicos.

32 De allí que el interés por su figura como antropólogo<sup>5</sup> haya surgido en este marco de enseñanza no formal. Sin embargo, aunque el interés por la figura de Shoshani se inicia en ese período, no es hasta el año 2010 que empezamos a investigar a fondo y bajo un formato académico, la trayectoria de vida de este cabalista y talmudista. En ese sentido, a mediados del año 2013 comenzamos un intercambio vía e-mail con el documentalista franco-israelí Michael Grynszpan. El contacto con Grynszpan surgió debido a su intención de empezar a rodar un documental sobre la vida y el legado de Shoshani, tomando como base el testimonio de personas que lo conocieron y de aquellas que actualmente se encuentran reconstruyendo su perspectiva de análisis. Este intercambio significó para los dos una ampliación de las redes de quienes lo habían conocido tanto en Francia, EEUU, Israel y Uruguay, así como también de aquellos que hoy en día están intentando formalizar su enfoque de los textos bíblicos y talmúdicos.

En consecuencia, el interés por la temática desde el punto de vista antropológico se fue forjando en la última década a medida que fuimos investigando y relevando información al respecto. Este proceso de extrañamiento *al mismo tiempo* que de familiarización con dicha temática fue conformando la mirada antropológica del fenómeno. Sin embargo, este proceso implicó un grado de complejización mayor de la mirada antropológica en relación a lo planteado por Gilberto Velho (1981)<sup>6</sup>. Según Velho, al esquema diseñado por Roberto Da Matta en su célebre artículo: “O ofício do etnólogo ou como ter ‘anthropological blues’” (1974), se le debe agregar la noción de *distancia*. De acuerdo con Velho, a la dialéctica de la observación planteada por Da Matta

4. Wygoda, S. (2003) “Le maître et son disciple: Chouchani et Lévinas”. *Cahiers d'études lévinassiennes*, nº 1, (Partie 1 et 2).

5. En ese entonces estudiante de la Lic. en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

6. “Observando o Familiar”. En: *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.

(*familiarizar* lo exótico y *exotizar* lo familiar) le falta la inclusión de la categoría de distancia social, para de esta forma poder hacer factible el análisis antropológico en nuestras sociedades contemporáneas.

Por consiguiente, Velho subraya la necesidad de complejizar la dialéctica de la observación antropológica diagramada por Da Matta, al sostener que “o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido” (Velho, 1981:126). Tal ejercicio de descentramiento implica el despliegue de familiaridades y exotismos como fuentes de conocimiento y desconocimiento. En cambio, a la lectura crítica de Da Matta realizada por Velho le falta un componente que es irreductible a dicha complejización. Este constituye el caso en donde debemos retomar la primera premisa de Da Matta (es decir, la de “familiarizarse con lo exótico”), diseñada para el estudio de las sociedades no occidentales.

En esa misma línea, la fórmula antropológica de Da Matta de “familiarizarse con lo exótico” resulta fundamental, pero continúa siendo insuficiente para el abordaje de determinados hechos o fenómenos en las sociedades occidentales contemporáneas. De hecho, en la presente investigación no sólo tuvimos que efectuar un ejercicio de *familiarización* paulatina con un mundo cercano espacialmente pero disímil culturalmente, sino también *a la misma vez* que nos “familiarizábamos” con dicho fenómeno ejercitábamos un “extrañamiento” del mismo. Una especie de binomio isomorfo familiarización/extrañamiento a nivel de la experiencia etnográfica, que nos conducía a un ejercicio de entendimiento-descentramiento antropológico. Esta experiencia etnográfica difícil de traducir en palabras y conceptos, se enmarcó dentro de lo que la antropóloga brasileña Cristina Patriota de Moura (2016) denomina: “antropología intimista”<sup>7</sup>.

33

## II. ¿Quién fue Monsieur Shoshani?

¿Quién fue Monsieur Shoshani<sup>8</sup>? ¿Por qué es considerado uno de los personajes más enigmáticos del siglo XX? ¿Por qué finalizó los últimos años de su vida en Uruguay? ¿Por qué está enterrado en un cementerio de Uruguay? Estas son algunas de las preguntas que deberían dar inicio a este apartado. Sin lugar a dudas, un caso exótico y atípico en la atmósfera cultural, científica y artística del Montevideo de la década de 1960. Si bien la “leyenda Shoshani” recién comienza a tomar notoriedad y una atención especial dentro del público no judío, también dentro de la comunidad judía empieza a despertarse una avidez por adentrarse en los misterios y el legado que dejó (Fig. 2).

Tal interés se ve plasmado en el proyecto documental que viene llevando a cabo el documentalista israelí Michael Grynszpan desde mediados de 2013<sup>9</sup>. En dicho documental, Grynszpan pretende reunir todos los testimonios posibles de personas que tuvieron clases con Shoshani en varios países del mundo, así como entrevistar a especialistas que se encuentran reconstruyendo parte de su metodología de interpretación y

---

7. “Os escritos de Gilberto Velho me trouxeram o alento de ver uma *antropologia intimista*, de realidades próximas, mas nem sempre familiares, ou familiares, mas em larga medida desconhecidas” (Patriota de Moura, 2016:156).

8. Hace cuatro, aproximadamente, se elaboró una página en Wikipedia conteniendo información sobre la vida de Shoshani: [http://en.wikipedia.org/wiki/Monsieur\\_Chouchani](http://en.wikipedia.org/wiki/Monsieur_Chouchani)

9. Cabe señalar que el proyecto documental es una producción franco-israelí.

su perspectiva de análisis<sup>10</sup>. El documental *Mister Chouchani: A Genius - a Tramp - a Legend* ([www.chouchani.com](http://www.chouchani.com)) recién será proyectado a fines de 2018.

Ahora bien, ¿qué llevó a Monsieur Shoshani a instalarse en Montevideo después de haber transitado varias ciudades de Europa, el norte de África, EEUU e Israel?

Si bien no se sabe con certeza por qué Shoshani vino a radicarse los últimos años de su vida en Uruguay, se manejan varias hipótesis. Éstas últimas se encuentran descritas en el libro *Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XXe siècle* (1994), del periodista franco-judío Salomón Malka<sup>11</sup>. En este libro, Malka realiza una investigación exhaustiva de la vida de Shoshani a través de testimonios muy variados: ex alumnos, rabinos, universitarios, docentes, peluqueros, responsables de instituciones judías, etc. Sobre la elección de Uruguay como país de destino, el autor señala que Shoshani solía contestar: “Me instalé aquí porque en un país pequeño no hay grandes problemas” (Ibidem:117). Unas páginas más adelante, aparece otra frase con una explicación similar: “Un cubo de basura dónde a nadie se le ocurriría arrojar una bomba atómica” (Ibidem:122).



Fig. 2: Foto de frente y perfil de Monsieur Shoshani  
Fuente: [www.chouchani.com](http://www.chouchani.com)

Asimismo, tampoco existe unanimidad acerca del país en donde nació. Algunos señalan que nació en Lituania, pero otros hablan que lo hizo en Polonia, Marruecos o Israel. Las referencias familiares también son escasas. Varios de los entrevistados por Malka afirmaron que tuvo una infancia difícil y una severa educación religiosa. Ni siquiera hay seguridad acerca de su verdadero nombre, lo cual hasta hoy en día continúa siendo un enigma, a pesar de los intentos de construcción de genealogías familiares. “Mordequeo Bensussan” es el que figuraba en sus documentos de identidad, pero hay quienes dicen que era falso y que en realidad tenía otro nombre. Por ejemplo, Elie Wiesel siempre sostuvo que el verdadero nombre de Shoshani era Mordechai Rosenbaum, mientras que Shalom Rosemberg afirma que su nombre real fue Hillel Perlman.

10. La última etapa del documental consistió en la realización de entrevistas en la colectividad judía de Uruguay.

11. El título original del libro es *Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XXe siècle* y la primera edición fue publicada en francés en 1994.

Un artículo reciente de la periodista israelí Yael Levine (2015) devela que el verdadero nombre de Shoshani fue Hillel Perlman. A través de un estudio histórico-genealógico basado en la investigación de diversos documentos, Levine concluye que Shoshani era originario de Brest-Litovsk (actualmente Brest), y que su verdadero nombre era Hillel Perlman (Levine, 2015). Sin embargo, aún hoy existe incertidumbre con respecto a su verdadero nombre. Tal es así que en el registro de defunción todavía figura con el nombre de “Mordequeo Bensussan Ohnona” (Fig. 3).

COMUNIDAD ISRAELITA DEL URUGUAY			
Com. Parroquial Israelita			
DURAZNO 1112			
TELUS. 98.7172 915478-988557			
Mortuorio Nro de			
Nacido Nro de			
4945	Jacobo Schwars (Nagler)	21.1.1968	21.225
4946	Isroelín Samuel	23.1.68	70 21.229
4947	José Tolman	23.1.68	" 40 21.232
4948	José Kelson	23.1.68	" 112.111 21.233
4949	1-5a Bontkier	23.1.68	" 70 21.235
4950	Reya Ganscher	23.1.68	" 31 21.238
4951	Karla Hilda Bensussan	23.1.68	" 82 21.240
4952	Mordequeo Bensussan Ohnona	23.1.68	" 21 21.239
4953	Esther S. de Kipfritz	23.1.68	" 60 21.242
4954	Frida S. de Kalkin	23.1.68	" 174 21.241
4955	Kifan Bruner Hofnung	23.1.68	" 31 21.245
4956	Golda Raquel J. de Lerman	23.1.68	" 63 21.253
4957	Gitla S. de Hestel	23.1.68	" 70 21.255
4958	Jaine Leib Victor Gansman	23.1.68	" 70 21.256
4959	Mervon Tacker	23.1.68	" 191.117 21.267
4960	Herman Lizer	23.1.68	" 40 21.269
4961	Mikha Feiner	23.1.68	" 61 21.273
4962	Yonka Perelovich de Lerman	23.1.68	" 112.112 21.271
4963	Rajziel Koplanaky Kiehlman	23.1.68	" 112.110 21.270
4964	Marin Goldsmberg	23.1.68	" 111.119. 21.272
4965	Samuel Altner	23.1.68	" 40 21.277
4966	Jacobo Goldberg	23.1.68	" 189 21.284
4967	Git. Honia de Bernat	23.1.68	" 63 21.298
4968	Clara B. de Charer	23.1.68	" 19 21.301
4969	Berta L. de Girota	23.1.68	" 70 21.306
4970	Kiva Thon Galar	23.1.68	" 112.111 21.307
4971	Harry Rueman	23.1.68	" 112.110 21.309
4972	Marcos Samulioff	23.1.68	" 70 21.317
4973	Imaac Fridman Feiner	23.1.68	" 82 21.314
4974	Roacko Leizer Tolonias	23.1.68	" 63 21.316
4975	María A. de Cusan	23.1.68	" 70 21.318
4976	Meier Pinkas Jeruchim	23.1.68	" 70 21.321
4977	Urjan Isaac Dolimans	23.1.68	" 3 21.312
4978	Margarita A. de Semper	23.1.68	" 70 21.324
4979	José Russell Adelson	23.1.68	" 40 21.329
4980	Rudí Kushnier	23.1.68	" 111.119. 21.327
4981	Alfred Berner	23.1.68	" 63 21.328
4982	Reber Rosolinski	23.1.68	" 51 21.353
4983	Bernardo Jakovski	23.1.68	" 57 21.354
4984	Etel Hub Semlinger	23.1.68	" 57 21.354
4985	Nacido Sin Vida	23.1.68	" 70 21.374

**Fig. 3:** Registro de defunción de Monsieur Shoshani en el Cementerio Israelita de La Paz, departamento de Canelones, Uruguay. Obsérvese el nombre (en subrayado azul) con el que figura en el acta de registros **Fuente:** Martín Gamboa (2018)

35

Este hermetismo en todo lo que concierne a su biografía fue construido por el propio Shoshani, una especie de actor teatral que mantenía en secreto su vida privada y que jugaba con este misterio. De hecho, las anécdotas acerca de la vida de Shoshani son increíbles. Se cuenta que en su infancia fue un niño prodigio en el estudio del Talmud; leía el libro desde los tres años y conocía todos los comentarios a los cinco. Se dice que su padre hizo dinero llevándolo a realizar malabarismos con los versículos a las sinagogas y también que, siendo adulto, era posible colocar una aguja sobre cualquier texto del Talmud y proporcionarle las primeras palabras para que pudiera recitar de memoria lo que venía a continuación (Moraes, 2016:88). Se dice que cuando vivió en EEUU se dedicaba a dictar clases “a profesores universitarios en sus respectivas especialidades”, es decir, “enseñaba filosofía a los filósofos, matemática a los matemáticos y física a los físicos” (Malka, 2007:24).

En ese sentido, Shoshani fue un brillante matemático. Cuenta Elie Wiesel que una vez en Francia fue detenido por la Gestapo junto con un grupo de judíos. Él no tenía papeles, pero hablaba alemán; entonces el oficial le preguntó a qué se dedicaba y él

respondió: “Soy profesor de matemáticas”. Entonces el oficial le dijo que en la vida civil él también era profesor de matemáticas. A lo que Shoshani replicó: “Escuche, señor oficial, tengo una propuesta que hacerle: en vez de ser examinado por usted, seré yo quien lo examine; este es el trato: le planteo un problema; si usted logra resolverlo, me mata; en caso contrario, permite que me vaya, pero no solo ¡sino con los judíos que están conmigo!”. El oficial de la Gestapo aceptó el desafío. Shoshani le propuso un problema que el oficial no pudo resolver y así fue como él y los judíos presentes se salvaron de ser asesinados (Moraes, 2016:88). Se dice que aprendió francés encerrándose durante quince días en un cuarto de hotel en París con un diccionario Larousse y que también sabía hebreo, idish, alemán, inglés, español, árabe, latín y griego.

Si bien Shoshani nunca publicó nada, tuvo una influencia decisiva en filósofos, escritores y científicos de la talla de Emmanuel Lévinas, Elie Wiesel, Shalom Rosenberg<sup>12</sup>, Pascal Thémans<sup>13</sup>, Albert Einstein<sup>14</sup> y Jacques Goldberg<sup>15</sup>, entre otros.

Lévinas, quién siempre admitió que el encuentro con Shoshani fue el “gran acontecimiento” de su vida, escribía con cierta melancolía en su “Introducción” a *Cuatro lecturas talmúdicas*:

“Un maestro prestigioso, Monsieur Chouchani, de cuyo deceso en América del Sur nos enteramos durante la impresión misma de la presente recopilación, nos enseñó en qué puede consistir el verdadero método. Para nosotros, hizo imposible para siempre el acceso dogmático, puramente fideísta o incluso teológico al Talmud” (Lévinas en Malka, 2007:79).

36 El 26 de enero de 1968<sup>16</sup> Shoshani falleció en la ciudad de Durazno, durante un seminario sobre la Biblia y el Talmud destinado a docentes judíos de América del Sur. Está enterrado en el cementerio judío de la localidad de La Paz, departamento de Canelones, y en su lápida está escrito en hebreo: “El rabino y sabio Shoshani, que su recuerdo sea bendito, su nacimiento y su vida están envueltos en el enigma. Fallecido el Santo Shabat, el 26 de Tevet de 5726”. La piedra de la lápida, así como las inscripciones que figuran en ella, fueron encargadas especialmente por Elie Wiesel, que si bien no concurrió al entierro, envió el dinero para el pago del granito y el grabado de las inscripciones.

### III. Microhistoria de un cabalista

“Reunir más y más testimonios...”, escribía Elie Wiesel con respecto a Shoshani, lo que implicó que el periodista Salomón Malka emprendiese el camino de la reconstrucción biográfica de este maestro enigmático con aspecto de vagabundo. Tal como

---

12. Filósofo argentino-israelí. Profesor universitario y cofundador del Department of Judaic Studies en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Actualmente, se desempeña como Profesor Emeritus en el Shalem College en Jerusalén.

13. Cabalista franco-israelí. Se lo considera uno de los eruditos más importantes que expandió el conocimiento de la Cábala al mundo no judío. Algunas de sus obras son: *Max Théon et la philosophie cosmique* (1955) y *A way of meditation in the light of the Kabbalah* (1981).

14. Físico teórico mundialmente conocido. Es considerado el científico más popular del siglo XX. Está comprobado que Shoshani mantuvo correspondencia con el renombrado científico.

15. Profesor Emeritus en el Departamento de Física en el Technion – Israel Institute of Technology en Haifa.

16. En el calendario judío la fecha es 26 de Tevet de 5726.

señala Malka en una parte del libro en relación a lo referido por Wiesel: “[...] me di cuenta de que ese hombre se escurría a medida que uno se acercaba a él” (Ibidem:9).

Esta biografía desafiante se desprende de la lectura del libro de Salomón Malka: *Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XX<sup>e</sup> siècle* (1994). Si bien esta investigación es la única –hasta el momento– que se focaliza en la biografía de Shoshani, muchos de los testimonios que aparecen en el libro divergen entre sí. Pese al notable trabajo realizado por Malka al entrevistar a exalumnos, rabinos, universitarios, discípulos, peluqueros, responsables de instituciones judías, etc., el libro finaliza con más dudas que certezas. Como indica el autor en las últimas páginas del libro, cuando más creía aproximarse a una idea de este personaje enigmático, éste se desvanecía. El aura de misterio que Shoshani mantuvo durante toda su vida no fue solo un “mito”.

En tal sentido, la biografía en la cual se embarcó Malka en su investigación estuvo cargada de misterio y hermetismo hasta el último día de la vida de Shoshani. Incluso, aún hoy su muerte continúa siendo un enigma. Algunos de los relatos relevados por Malka concuerdan en señalar que Shoshani sabía con antelación la fecha de su muerte, ocurrida, según se señaló, durante un seminario desarrollado en la ciudad de Durazno y destinado a docentes judíos de América del Sur. Según los diversos testimonios que aparecen en el libro, esa noche Shoshani se despidió de sus discípulos y les dijo que sería la última clase que dictaría en su vida. Los dos testimonios que aparecen en el estudio de Malka coinciden al señalar que las últimas palabras pronunciadas por

Shoshani antes de su muerte fueron: “*Rofé! Rofé!*”, que significa médico en hebreo. Su cuerpo fue enterrado en el cementerio judío de la localidad de La Paz, departamento de Canelones (Fig. 4).



**Fig. 4:** Tumba de Monsieur Shoshani en el Cementerio Israelita de “La Paz”, Dpto. de Canelones  
**Fuente:** Daniel Behar (2018)

El enfoque microhistórico resulta imprescindible para comprender ciertos aspectos de la biografía de este enigmático maestro. Si bien está comprobado que Shoshani vivió en diferentes países del mundo, la mayor parte de su vida la desarrolló en Europa y Uruguay. De ahí que la investigación de Salomón Malka se haya focalizado fundamentalmente en el transcurso de la vida de Shoshani durante su estadía en Francia y Uruguay. Para dicha investigación, el autor se nutrió de una serie de técnicas de investigación, como la entrevista en profundidad y el análisis de datos secundarios.

En el plano metodológico, Malka aplicó el enfoque microhistórico debido a la naturaleza de la investigación. Al emprender la tarea de efectuar el recorrido biográfico de un sujeto, la microhistoria constituye el método de análisis más adecuado para este tipo de investigación. De ahí que Carlo Ginzburg (uno de los precursores de esta corriente teórico-metodológica) haya subrayado que uno de los principales objetivos de la microhistoria como método historiográfico consiste en: “an exaltation of minor historiography against the historiography that concentrates on the great and the powerful” (Ginzburg, 1993:16). Esta mirada microhistórica en relación a la trayectoria biográfica de determinados sujetos ya había sido aplicada por Michel Foucault (1979) unos años antes en su estudio sobre la vida de los “hombres infames”<sup>17</sup>.

En esta investigación Foucault describe una serie de casos individuales que se volvieron famosos debido a determinados acontecimientos que sucedieron durante sus vidas. El principal aporte de Foucault en dicho estudio a la teoría historiográfica consistió en el rescate de lo minoritario y lo subalterno<sup>18</sup>. La vida de aquellos hombres que fueron sentenciados y condenados por las causas más terribles vuelve a la luz a través de un análisis a escala micro, que prioriza la historia del caso singular basándose en la documentación de la época. A diferencia de Malka, Foucault sólo obtuvo la información de documentos, archivos de época, sentencias judiciales y fichas técnicas.

No obstante, tanto Malka en su estudio sobre la biografía de Shoshani como Foucault en su investigación sobre los “hombres infames” aplicaron la reducción de escala, la prioridad de los casos singulares y la atención al relato. Sobre la escala micro y la incorporación del análisis de datos secundarios a la investigación histórica, Giovanni Levi explicó lo siguiente:

“Microhistory as a practice is essentially based on the reduction of the scale of observation, on a microscopic analysis and an intensive study of the documentary material. [...] For microhistory the reduction of scale is an analytical procedure, which may be applied anywhere independently of the dimensions of the object analysed” (Levi, 1992:95).

En contraposición con las investigaciones llevadas a cabo por Foucault, la investigación microhistórica desarrollada por Malka contó no sólo con el acceso a ciertos documentos de la época (fotos, manuscritos, archivos, partida de defunción, etc.), sino también con el testimonio de muchas personas que conocieron a Shoshani. Esto fue fundamental para la tarea de reconstrucción del período de su vida en Europa y Uruguay. Sin embargo, y más allá de reconocer el formidable trabajo realizado por Malka, su investigación biográfica (o anti-biográfica) no trasciende la figura de Shoshani *en*

17. “The life of infamous men”. In M. Morris & P. Patton (Eds.), *Michel Foucault. Power, Truth, Strategy*, Sydney: Feral Publication.

18. Como señala Foucault: “[...] these narratives not simply constitute strange or pathetic anecdotes, but that in one way or another (because these were complaints, denunciations, orders or reports) they should have really taken part in the *miniscule history of these existences*, of their misfortune, of their rage or their uncertain madness” (Foucault, 1979:78).



sí. Esto implica la ausencia de un nexo entre el personaje histórico y la historia del pensamiento y la filosofía judía en el siglo XX. En otras palabras, la investigación efectuada por Malka no explica cómo una microhistoria puede *devenir* en una conexión con la macrohistoria. Este pasaje de lo microhistórico a lo macrohistórico resulta fundamental para entender la “real” dimensión de la figura de Shoshani y su influencia a escala mundial en el pensamiento y la cultura judía.

Uno de los antropólogos que ha señalado esta conexión entre lo microhistórico y lo macrohistórico ha sido Marshall Sahlins (2005). En un artículo por demás interesante<sup>19</sup>, Sahlins analiza tres casos en diferentes períodos históricos con el objetivo de disolver los dualismos establecidos por la antropología clásica entre acontecimiento y estructura y acción intencional y orden cultural. Para graficar en el plano empírico estas falsas dicotomías, uno de los análisis se centra en el famoso caso del niño cubano Elián González<sup>20</sup>. Tomando como caso de estudio este acontecimiento histórico-político acaecido entre los años 1999 y 2000, Sahlins demuestra que bajo determinados contextos socioculturales existe un *continuum* entre la microhistoria y la macrohistoria (o gran historia) y viceversa. En el caso del niño cubano que naufragó en las costas de EEUU en el año 1999, su microhistoria devino una macrohistoria: resurgió el conflicto entre el capitalismo liberal y el comunismo.

#### IV. Traspasando continentes: de Europa a América Latina

Si bien Shoshani pasó casi toda su vida viajando de un país a otro e instalándose en algunas ciudades de forma temporal, la mayor parte de su existencia la desarrolló en algunos países de Europa y, finalmente, en Uruguay. En virtud de ello, el estudio llevado a cabo por Malka tiene la virtud de recoger las historias y anécdotas sobre Shoshani tanto en su pasaje por Europa como en su estadía final en Uruguay. Este artículo se basó en dicha investigación, incorporando, además, otros documentos y testimonios de su estadía en Uruguay. Por ello se optó en el plano metodológico por un análisis microhistórico. Esto se debió al tipo de información, datos y fuentes históricas con las que contamos para realizar este trabajo.

Los aspectos anecdóticos sobre la vida de Shoshani en Europa y Uruguay son innumerables. En cada ciudad por la que Shoshani transitó dejó una “huella” entre quienes lo conocieron, así como también entre aquellos que no habiéndolo conocido escucharon hablar de él. Su estadía en Francia se producirá luego de finalizada la Primera Guerra Mundial. Si bien Shoshani residió varios años en París, su arribo al país se produjo a través de la ciudad de Estrasburgo. Allí pasó un tiempo buscando un lugar donde alojarse y la documentación que lo habilitara a residir en forma legal.

19. Sahlins, M. (2005). “Structural work: How microhistories become macrohistories and vice versa”. *Anthropological Theory*, 5(1), 5-30.

20. En el año 1999 se registra un episodio que enfrentará políticamente a los gobiernos de EEUU y Cuba. Este conflicto se debió al caso de un niño balseiro que naufragó en las costas estadounidenses y fue retenido por un tiempo bajo custodia de las autoridades norteamericanas. Posteriormente este fue entregado a un tío que residía en Miami. Pese a los intentos de los familiares de Elián en EEUU de apearse al principio del *dry feet*, el niño nunca obtuvo el *status* de “asilado político”. Esto se debió al reclamo del padre del niño que desde Cuba argumentó que había partido sin su consentimiento. En el año 2000, y luego de una controversia a nivel internacional entre ambos gobiernos, Elián retorna a Cuba.

Durante su estadía en Estrasburgo se dedicó a impartir cursos de Talmud<sup>21</sup> y Cábala en la comunidad polaca *Adass Israel* y a vincularse con diferentes instituciones judías. En este período conocerá al Dr. Jacques Nerson y a Erwin Schnurmann, figuras claves para el acercamiento de Shoshani a Emmanuel Lévinas y su posterior viaje a Uruguay.

En Francia, por ejemplo, Shoshani desarrolló una intensa actividad académica. Aún hoy muchos recuerdan sus seminarios como invitado en la *École Normale Israélite Orientale* de París (ENIO). Sin embargo, nunca formó parte de ninguna universidad o instituto de investigación. Este aspecto constituye uno de los rasgos más interesantes de la figura de Shoshani como personaje histórico. Aunque tuvo una influencia decisiva en escritores y filósofos de la talla de Emmanuel Lévinas y Elie Wiesel, nunca integró formalmente una institución educativa. A propósito de ello, Shalom Rosenberg señaló: “Es una tragedia que el *establishment* no lo haya tomado en consideración, ni lo haya entendido. Ninguna universidad lo reclamó” (Malka, 2007:88).

Luego de transitar por diferentes países del mundo, este misterioso maestro se instaló en el Río de la Plata. Se dice que Shoshani llegó a Montevideo en un barco a comienzos de la década de 1950, luego de una fugaz estadía en Israel, invitado por un antiguo discípulo que había estudiado con él en Francia. Sin embargo, nunca quedó claro por qué arribó a la capital uruguaya. Quizás por miedo a la amenaza comunista en la Guerra Fría, el espejismo de la “Suiza de América” o la necesidad de viajar y conocer otros lugares. Con respecto a la elección de Uruguay como país de destino, Shoshani solía contestar: “Me instale aquí porque en un país pequeño no hay grandes problemas” (Malka, 2007:117). Su último domicilio conocido fue un apartamento de la calle Maldonado N° 1093, ubicado en el Centro de Montevideo (Fig. 5).

40



**Fig. 5:** Calle Maldonado N° 1093, 2do. Piso, Montevideo. Último domicilio en donde Shoshani residió

**Fuente:** Martín Gamboa (2016)

21. El *Talmud* está conformado por una serie de libros que recogen las discusiones entabladas por rabinos sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, narraciones, parábolas, historias y leyendas. Esta inmensa obra condensa las discusiones y debates rabínicos desarrollados durante más de mil años. Cabe señalar que existen dos versiones del *Talmud*: el Talmud de Jerusalén (*Talmud Yerushalmi*), que se redactó en lo que actualmente es Jerusalén, y el Talmud de Babilonia (*Talmud Babli*), que fue redactado en la región de Babilonia, en la antigua Mesopotamia. Ambas versiones constituyen el producto de muchos siglos de discusiones y debates entre generaciones de eruditos provenientes de muchas academias rabínicas establecidas desde la Antigüedad.

En Montevideo vivió de forma muy austera y se dice que a veces dormía en las escaleras o pórticos de las casas (Moraes, 2016:91). Dictó diversos cursos en el Instituto Yavne, así como seminarios en el movimiento religioso *Mizrahi*, cuya sede estaba en la esquina de las calles Andes y Canelones. También se dedicaba a impartir clases de Cábala y Talmud en casas de particulares. Aún hoy se escuchan comentarios acerca de las clases magistrales brindadas por Shoshani en los ámbitos relacionados a la colectividad judía de Montevideo.

En Montevideo se movía casi siempre en medios sefaradíes, visitaba las sinagogas y era habitué de la comunidad “Los Temerosos de Dios”. Quienes lo conocieron afirman que no le gustaba mucho la ciudad. Generalmente, se vinculaba con personajes pintorescos de la bohemia montevideana, borrachos, tahúres y vagabundos. Así fue hasta el momento de su muerte, ocurrida en enero de 1968 en la ciudad de Durazno.

En ese momento Shoshani participaba en un seminario sobre Biblia y Talmud destinado a docentes judíos de América del Sur. En dicho seminario estaban presentes jóvenes de Argentina, Brasil y Uruguay.

Finalizado el curso, los seminaristas salieron a cenar y un grupo de discípulos se reunió al aire libre con Shoshani, quien recostado contra el tronco de un árbol comenzó a dictar una disertación sobre un tema talmúdico. Cuenta la leyenda que en un momento Shoshani les manifestó a los presentes que esta sería la última lección que dictaría, anticipando en cierto modo su muerte<sup>22</sup>. De pronto le sobrevino un ataque cardíaco, y falleció enfrente a sus estudiantes. Las últimas palabras que pronunció antes de morir fueron: “*Rofé! Rofé!*”, que significa médico en hebreo. Para muchos de los presentes tuvo lo que se considera en la tradición talmúdica una *mitath neshiká* o “muerte dulce”: el ángel llega, abraza al fallecido como a un amigo y se lo lleva, ahorrándole todo sufrimiento y cualquier tipo de agonía.

## V. Turismo espiritual: “peregrinajes nostálgicos” a la tumba de Monsieur Shoshani

Debido a la relevancia de la figura de Shoshani a escala mundial, tanto en el mundo del judaísmo ortodoxo como no ortodoxo, a partir de la década de 1970 comenzaron a realizarse peregrinajes a su tumba. Los peregrinos que visitan su tumba están conformados por exalumnos, rabinos, universitarios, practicantes de Kabbalah<sup>23</sup>, periodistas,

---

22. Con respecto al episodio de su muerte, existe otra versión que no figura en el libro de S. Malka. La versión nos llegó en forma directa por una persona que prefirió mantenerse en el anonimato. Ésta sostiene que Shoshani antes de fallecer interrumpió la clase que estaba dictando y les dijo a sus alumnos: “Denme cinco minutos para morir”.

23. Según el máximo historiador de la Cábala hebrea, Prof. Gershom Scholem, ésta puede definirse como: “Jewish mysticism. It has had a long history and for centuries has exerted a profound influence on those among the Jewish people who were eager to gain a deeper understanding of the traditional forms and conceptions of Judaism. The literary production of the Kabbalists, more intensive in certain periods than in others, has been stored up in an impressive number of books, many of them dates back to the late Middle Ages” (Scholem, 1969:1). En un artículo publicado en 2014, el antropólogo uruguayo Nicolás Guigou ha explicado en forma detallada la disputa que existe entre los practicantes de la Cábala hebrea con respecto a su verdadero origen. A través de una indagación antropológica del movimiento cabalista *Bnei Baruch*, Guigou concluye que existen dos grandes corrientes en la Cábala: los que proponen una concepción “recentista” y los que sostienen una concepción “remotista”. Si bien la mayoría de los historiadores de la Cábala sitúan su origen en la Provenza francesa de los siglos XII y XIII,

no existe un consenso unánime sobre dicha génesis dentro de los movimientos cabalistas actuales. Tomando como referencia de su investigación el movimiento *Bnei Baruch*, Guigou analiza las profundas divergencias que

escritores, investigadores y personas que se han interesado en su enigmática vida. Si bien la mayoría de los visitantes son de origen judío, estos peregrinajes no se enmarcan dentro de una “mitzvah de la nostalgia”<sup>24</sup>. Sin embargo, el tipo de peregrinaje que se realiza a la tumba de Shoshani se enmarca dentro de los peregrinajes conmemorativos inaugurado por muchos judíos desde mediados del siglo XIX<sup>25</sup>.

Este tipo de viajes, ya tradicionales dentro del judaísmo, ha sido denominado por los investigadores Mara Cohen y Dimitri Ioannides como “peregrinajes nostálgicos”. Una de las principales características de esta forma de peregrinación consiste en la necesidad de visitar un lugar que tiene cierta “resonancia emotiva” (Le Breton, 1998:93) para los turistas/visitantes de la colectividad judía. La visita a un sitio determinado tiene el objetivo de recordar en los visitantes una sensación de “nostalgia”, debido a que conecta la historia de esa persona o grupo con el pasado. Según Cohen y Ioannides<sup>26</sup>, los “peregrinajes nostálgicos” pueden ser tanto religiosos como seculares. Ambos autores definen la noción de “peregrinaje nostálgico” de la siguiente manera:

“Nostalgic pilgrimages then, are about visiting one’s ancestral homeland but also can be much more, such as going to places holding special significance for Jews in general (e.g. the home of a famous Jew, a historical synagogue, or a Holocaust site). [...] This reflects part of what religious, *but also* secular, Jews do on a nostalgic pilgrimage: they visit synagogues, school sites, cemeteries, and mass-grave locations” (Cohen & Ioannides, 2006:162).

42 Un ejemplo de este tipo de peregrinaje lo encontramos en el libro *Walter Benjamin’s Grave* (2006), del antropólogo Michael Taussig. En este trabajo, Taussig describe la experiencia antropológica de su viaje a la tumba del filósofo judío-alemán Walter Benjamin en Port Bou, España. Si bien al principio este se niega a reconocer la visita a la tumba como una forma de peregrinaje<sup>27</sup>, a medida que avanza el relato termina asumiendo su condición de peregrino. De hecho, Taussig señala en una parte del libro que el motivo de su visita no es de carácter religioso sino conmemorativo<sup>28</sup>. La experiencia del viaje conmemorativo-emotivo llevada a cabo por Taussig a la tumba de un filósofo judío constituye un claro ejemplo de un “peregrinaje nostálgico”<sup>29</sup>.

---

existen por parte de este movimiento en relación al origen de la Cábala en esa zona de Europa. En ese sentido, la antigüedad y el lugar del surgimiento de la Cábala para el movimiento *Bnei Baruch* (como para la mayoría de los movimientos cabalistas actuales) difiere radicalmente de la premisa establecida por Gershom Scholem. De ahí que este movimiento (actualmente de escala mundial) conciba el origen de la Cábala en Egipto, representada en la figura del patriarca Abraham (Guigou, 2014).

24. *Mitzvah* es un término hebreo que significa “precepto” y/o “mandamiento”. El plural de *mitzvah* es *mitzvoth* (“preceptos”). La palabra se usa en el judaísmo rabínico para referirse a los 613 preceptos bíblicos establecidos en la Torah.

25. “Eisen (1998:158) attributes the earliest forms of nostalgic journeys to the middle of the 1800s when various publications invited ‘Jews back to the sites where their ancestors had practiced Judaism’” (Cohen & Ioannides, 2006:161-162).

26. “Nostalgic pilgrimage, the need to visit a place influenced by a strong yearning to connect with one’s history, is a relatively new phenomenon albeit one with considerable significance for Jews whether they consider themselves religious or secular” (Cohen & Ioannides, 2006:161).

27. “‘I am not making a pilgrimage’”, I said to myself when I visited the graveyard at Port Bou in the spring of 2002” (Taussig, 2006:5).

28. “In any event, one does not worship at the grave of great thinkers. But what then is the appropriate gesture? Death is an awkward business. And so is remembrance” (Taussig, 2006:5).

29. “[...] the motive of nostalgic tourists and pilgrims to travel is not purely religion-based but can also be socially oriented” (Cohen & Ioannides, 2006:162).

En tal sentido, desde hace cuarenta años las visitas a la tumba de Shoshani vienen *in crescendo*, especialmente en el aniversario de su fecha de defunción. Actualmente, casi todas las semanas su tumba recibe visitas de personas provenientes de todas partes del mundo. Su tumba se ha transformado en objeto de culto. En las entrevistas que realizamos a los funcionarios de las tareas de mantenimiento en el cementerio israelita de La Paz, estos nos manifestaron que todas las semanas concurren personas en pequeños grupos a visitar la tumba de Shoshani. En menor medida concurren visitantes en forma individual (Fig. 5).



**Fig. 5:** *Haskarah*<sup>30</sup> en homenaje al quincuagésimo aniversario del fallecimiento de Monsieur Shoshani  
**Fuente:** Daniel Behar (2018)

En las entrevistas, los funcionarios también afirmaron que la mayoría de los visitantes no provienen de países de la región, sino de Europa, Israel y EEUU. Asimismo, y en esto reside lo más interesante, los funcionarios relataron que muchos de los turistas/visitantes les han comentado que sólo realizaron el viaje a Uruguay para visitar el lugar en donde descansa Shoshani<sup>31</sup>. Durante las visitas los turistas/visitantes frecuentemente se sacan fotos al lado de la tumba, profieren cánticos religiosos, filman el recorrido desde la entrada del cementerio hasta la tumba, despliegan libros sobre la

30. La *Hazkarah* [הזכרה] es una ceremonia que se celebra en el judaísmo para conmemorar una pérdida, efectuándose en la fecha hebrea de la muerte [*yahrzeit*]. Casi siempre implica la visita a la tumba de la persona desaparecida y la lectura de algunos versículos del Libro de los Salmos. Generalmente es dirigida por un rabino o un allegado de la persona fallecida.

31. Tal es la admiración que Shoshani produjo en algunos de sus ex alumnos que un anticuario francés de nombre Georges Jancou se radicó definitivamente en Uruguay para fallecer cerca de donde estaba enterrado su maestro. Tras una serie de viajes a Uruguay iniciados en 1999, este devoto del misterioso Shoshani decide radicarse definitivamente junto a su esposa en 2004. En el transcurso de esos años en Uruguay, Jancou ordenó confeccionar su lápida con la siguiente leyenda: “Alumno del sabio Rebe Shoshani”. La adoración de Jancou por el “místico” Shoshani se remonta a una breve preparación que todo judío debe tener para la ceremonia del “Bar Mitzvá”. Según el testimonio de la esposa de Jancou, esta fugaz experiencia con su maestro lo marcó para toda la vida. De ahí que Jancou se haya radicado en Uruguay para ser enterrado a unos pocos metros de la tumba de su maestro talmúdico en el cementerio israelita de “La Paz” (Gallardo, 2017).

lápida y colocan piedras en la parte superior de la misma. También en algunos casos se toman de las manos, y se quedan unos minutos en silencio contemplando la tumba.

La práctica de colocar piedras encima de las tumbas en los cementerios judíos data de una tradición milenaria. Colocar una piedra en la tumba de un ser querido simboliza el testimonio duradero de la visita de familiares, allegados, amigos, etc., pues no se deterioran, ni son fácilmente movibles del lugar. Con ella los lazos de unión afectiva entre las personas sobrevivientes y el fallecido se afianzan y, a su vez, sirven para consolidar el vínculo de forma eterna. Es así que para recoger las piedras uno debe agacharse al suelo, generalmente en las inmediaciones de la tumba. Según el Talmud, este acercamiento a la tierra significa el acercamiento a nuestra “última morada”, ayudando a que la persona que visita el lugar pueda percibir que su propia vida es limitada<sup>32</sup>. Resulta evidente que el tipo de peregrinaje que se efectúa a la tumba de Shoshani tiene el factor nostálgico y conmemorativo como principal motivación.

## VI. Conclusión: cómo un caso, una microhistoria deviene parte de la macrohistoria

El objetivo de este artículo consistió en analizar a través de un enfoque microhistórico y antropológico un fenómeno “turístico-espiritual” que viene *in crescendo* desde la década de 1970. Este fenómeno consiste en los “peregrinajes nostálgicos” a la tumba de Shoshani. En ese sentido, este trabajo aplicó un análisis microhistórico al sistematizar una serie de investigaciones y datos a escala micro sobre la vida de Shoshani. El análisis se nutrió de diversas fuentes históricas, como un libro biográfico, artículos de prensa, investigaciones académicas, genealogías familiares, entre otros.

44

Si bien toda la información se analizó desde una perspectiva microhistórica y antropológica, nuestra tarea consistió en sistematizar y procesar los datos relevados. Por ello, el análisis llevado a cabo a partir de las fuentes consultadas se focalizó en mostrar los diversos factores históricos que explican los “peregrinajes nostálgicos” a la tumba de Shoshani. Esto se debe a que la transformación de la tumba de Shoshani en un objeto de culto sólo se puede explicar *a través y por* un análisis microhistórico, que exhiba las redes y vínculos sociales que este construyó durante su trayectoria de vida<sup>33</sup>. De ahí que esta investigación se haya basado a nivel metodológico en los tres principios más importantes de la microhistoria como método de análisis historiográfico: la reducción de escala, la prioridad por los casos singulares y la atención al relato.

En esa misma línea, el análisis desplegado explica el surgimiento y el desarrollo de un tipo de peregrinaje vinculado a la trayectoria biográfica de un sujeto en particular. Las redes que Shoshani construyó durante su vida trascendieron su propia existencia y remiten a las principales figuras del pensamiento judío del siglo XX. Algunas de esas eminentes personalidades fueron Elie Wiesel, Emmanuel Lévinas y Albert Einstein. De allí que el periodista Salomón Malka le haya puesto de subtítulo a su libro: “El enigma de un maestro del siglo XX”. La singular figura de este maestro anónimo con aspecto

---

32. “However, on a more mystical level, the Talmud tells us that reading the inscription on a gravestone can adversely affect one’s Torah learning. While the Kabbalists explain that in general this warning applies only to inscriptions that protrude from the tombstone and not words engraved into it. Therefore, Rabbi Yosef Yuzpa Hahn (1570-1637) cites a tradition that placing a stone on the tombstone also helps to avoid any undesirable consequences that would result from reading a tombstone” (Shurpin, 2015:2).

33. Tal como señala Giovanni Levi: “The unifying principle of all micro-historical research is the belief that microscopic observation will reveal factors previously unobserved” (Levi, 1992:97).

de vagabundo conduce a las máximas figuras de la intelectualidad y el pensamiento judío del siglo XX.

Este devenir de lo microhistórico a lo macrohistórico en relación a una historia individual ha sido analizado por el antropólogo Marshall Sahlins (2005). Según Sahlins, en determinadas circunstancias históricas una microhistoria puede *devenir* una macrohistoria y viceversa. En el caso de Shoshani, es evidente que su figura trasciende lo anecdótico y lo personal para insertarse en la más rica historia de la filosofía y el pensamiento judío del siglo XX. Aquel extraño personaje mencionado por Emmanuel Lévinas en algunos de sus textos y por Elie Wiesel en ciertos pasajes de su obra viene cobrando una dimensión cada vez más grande año tras año. La microhistoria de Shoshani remite a la macrohistoria del pensamiento judío del siglo XX.

Debido a esto, actualmente se está elaborando un documental sobre la vida de este maestro enigmático que tuvo una influencia decisiva en los principales referentes del pensamiento y la cultura judía del siglo XX. El documental *Mister Chouchani: A Genius - a Tramp - a Legend*, viene siendo rodado desde el año 2013 por el documentalista israelí Michael Grynszpan. En este documental, Grynszpan pretende reunir la mayor cantidad de testimonios posibles sobre las personas que conocieron o tuvieron clases con Shoshani. La última etapa del documental se filmó en Uruguay y su propósito consistió, entre otros objetivos, en mostrar cómo su tumba se transformó en un objeto de culto y adoración.

Más allá que la tarea de la reconstrucción biográfica de un sujeto constituya una “ilusión” para algunos autores (Bourdieu, 1997), la *trayectoria de vida* resulta fundamental para comprender cómo la tumba de una persona se transforma en un objeto de culto y rememoración. De ahí que resulte imposible explicar el fenómeno de las visitas a la tumba de Shoshani sin realizar un análisis histórico de su trayectoria de vida. En virtud de ello, el análisis microhistórico resulta clave para entender los principales sucesos acaecidos en la vida de un individuo. Esta concepción del enfoque histórico se opone a la gran historiografía clásica, que busca establecer comparaciones análogas. En contraposición, la microhistoria se basa en el estudio de lo no-análogo, es decir, de los fenómenos “anómalos”<sup>34</sup>.

Finalmente, el único vestigio “material” que queda de Shoshani en la actualidad es su tumba. Por ello, casi todas las semanas concurren visitantes de diferentes regiones del mundo a visitarla, transformándose en un “atractivo turístico” y en un objeto de adoración. Esto es posible contrastarlo empíricamente a través de los “peregrinajes nostálgicos” que se realizan en forma periódica a su tumba por parte de ex alumnos, rabinos, universitarios, practicantes de Kabbalah<sup>35</sup>, periodistas, escritores e investigadores. Éstos, en su mayoría, concurren en pequeños grupos y pertenecen a alguna rama de la colectividad judía. Sin embargo, dentro de los visitantes hay quienes concurren con un fin rememorativo religioso, mientras que otros lo hacen por motivos espirituales, seculares o académicos.

34. Al respecto, Carlo Ginzburg subraya lo siguiente: “microhistory has confronted the question of comparison with a different and, in a certain sense, opposite approach: through the anomalous, not the analogous” (Ginzburg, 1993:33).

35. Cábala en español.

## Bibliografía

- Bourdieu, P. (1997). “La ilusión biográfica”. *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Cohen, E. (1992). “Pilgrimage Centres. Concentric and Excentric”. *Annals of Tourism Research*, 19 (1), 33-50.
- Cohen, M. y Ioannides, D. (2006). “Global Jewish Tourism. Pilgrimages and remembrance”. En: D. Timothy & D. Olsen (Eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. London & New York: Routledge.
- Digance, J. (2003). “Pilgrimage at Contested Sites”. *Annals of Tourism Research*, 30(1), 143-159.
- Digance, J. (2006). “Religious and secular pilgrimage. Journeys redolent with meaning’ in Tourism”. En: D. Timothy & D. Olsen (Eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. London & New York: Routledge.
- Eco, U. (1989). *Foucault’s Pendulum*. London: Secker & Warburg.
- Foucault, M. (1979). “The life of infamous men”. En: M. Morris & P. Patton (Eds.), *Michel Foucault. Power, Truth, Strategy*. Sydney: Feral Publication.
- Gallardo, M. “Vino a morir a Uruguay para ser sepultado junto al maestro”. Diario *El País*, 12/11/2017. [<https://www.elpais.com.uy/informacion/vino-morir-uruguaysepultado-maestro.html>]
- Ginzburg, C. (1993). “Microhistory: Two or Three Things that I Know about it”. *Critical Inquiry*, 20(1), 10-35.
- Guigou, N. (2014). “Movimientos cabalistas en el mundo global. Entre la tradición y la alta modernidad”. *Civitas*, 14(3), 437-449.
- Huntsinger, L. & Fernández Giménez, M. (2000). “Spiritual Pilgrims at Mount Shatsa, California”. *Geographical Review*, 90(4), 536-558.
- 46 Kopytoff, I. (1986). “The cultural biography of things: commoditization as process”. En: A. Appadurai (Ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Breton, D. (1998). *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin.
- Levi, G. (1992). “On Microhistory”. En: P. Burke (Ed.), *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Levine, Y. (2015). “Ta’alumat Chouchani”. *Makor Rishon*, Musaf Shabbat, September 18.
- Malka, S. (2007). *Monsieur Shoshani. El enigma de un maestro del siglo XX*. Bs. As.: Lilmod.
- Moraes, D. (2016). *Maestros del esoterismo en el Río de la Plata*. Montevideo: Ediciones B.
- Patriota de Moura, C. & Coradini, L. (Org.). (2016). *Trajetórias antropológicas: encontros com Gilberto Velho*. Natal RN: EDUFRN.
- Rinschede, G. (1992). “Forms of Religious Tourism”. *Annals of Tourism Research*, 19(1), 51-67.
- Sahlins, M. (2005). “Structural work: How microhistories become macrohistories and vice versa”. *Anthropological Theory*, 5(1), 5-30.
- Scholem, G. (1969). *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken Books.
- Shurpin, Y. (2015). “Why do jews put pebbles on tombstones?” [[http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/3002484/jewish/Why-Do-Jews-Put-Pebbles-on-Tombstones.htm#footnote3a](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/3002484/jewish/Why-Do-Jews-Put-Pebbles-on-Tombstones.htm#footnote3a)]
- Smith, V. L. (1992). “Pilgrimage and tourism: the quest in guest”. *Annals of Tourism Research*, 19(1): 1-17.
- Taussig, M. (2006). *Walter Benjamin’s Grave*. Chicago: University of Chicago Press.
- Timothy, D. & Olsen, D. (2006). *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. London & New York: Routledge.



- Turner, V. & Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- Urry, J. (2000). *Consuming Places*. London & New York: Routledge.
- Velho, G. (1981). “Observando o Familiar”. En: *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Vukonić, B. (2000). “Religion”. En: J. Jafari (Eds.), *Encyclopedia of Tourism*. London: Routledge.
- Wygoda, S. (2003). “Le maître et son disciple: Chouchani et Lévinas”. *Cahiers d'études lévinassiennes*, N° 1, Partie 1 et 2. [[http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL\\_01/chouchani1.asp](http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL_01/chouchani1.asp),[http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL\\_01/chouchani2.asp](http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL_01/chouchani2.asp)]





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.3

# Repensar a Michel De Certeau La imagen de la “conquista” como construcción de modelos antropológicos

LET'S RECONSIDER MICHEL DE CERTEAU  
CONQUEST'S IMAGE: A WAY TO BUILD UP ANTHROPOLOGIC MODELS

**Alberto M. Sobrero**

Universidad La Sapienza, Roma  
alberto.sobrero@uniroma1.it

49

Recibido 10/04/2018. Aceptado: 11/05/2018.

## RESUMEN

No conozco la influencia del pensamiento de Certeau en América Latina. Pero en Italia por diferentes motivos (entre los cuales no es el último la centralidad de la institución católica) la obra de Certeau ha llegado muy tarde y a duras penas, y recién en la última década, ha superado el error de separar al Certeau estudioso de mística del Certeau estudioso y crítico de ciencias humanas. Basta observar, sin intenciones polémicas, su peripecia editorial. En términos generales, los ensayos sobre mística e historia de la mística han sido traducidos casi exclusivamente (en todos los casos, con mérito) por editoriales católicas. Es interesante a estos efectos observar, sin embargo, cómo han sido excluidos por las más grandes editoriales católicas los escritos más polémicos con respecto a las instituciones eclesiásticas, sí traducidos por editoriales menores y no siempre “alineadas”<sup>1</sup>. Claramente diferente es en Italia la suerte de los textos de ciencias humanas, traducidos por casas editoriales laicas de difusión nacional, e incluso, como *L'invention du quotidien*, por la editora sindical (Edizioni Lavoro, 2001).

**Palabras clave:** Michel De Certeau, mística, historia de la Antropología, el Otro.

1. Es el caso de *Le Christianisme éclaté* (traducido al italiano con el título de *Il cristianesimo in frantumi* en 2010 por Effatà Editrice), de los ensayos certianos de los años Sesenta aparecidos en las revistas “Christus” y “Études” (publicados en italiano con el título de *Mai senza l'altro*, para Edizioni Qiquajon de la Comunità Cristiana di Bose), del breve, pero importante ensayo, uno de los primerísimos escritos de Certeau, *Les pèlerins d'Emmaüs* (salido por Cittadella Editrice, de Assisi).

## ABSTRACT

I have no idea on de Certeau's influence on the Latin American thought. But in Italy different factors (least but not last is the Catholic institution centrality) have made de Certeau's works hardly and very late visible. Only during the last decade the mistake of separating the mystic scholar in Certeau from his human sciences researcher and critic was conquered. Just peak inside his editorial history with no intention to polemicize.

In a broad sense, his mystic and history of mysticism essays have been translated, most of them, by catholic publishers. Though it's interesting how the most important catholic publishers have refrained to publish those most polemic towards ecclesiastical institutions, which were then published by lesser companies not always “aligned” with the Catholic institutions.

A clearly different luck suffer in Italy the works on human sciences translated by lay publishers of national coverage, even the *L'invention du quotidien* by the union publisher (Edizioni Lavoro, 2001)

**Key words:** Michel De Certeau, mystics, Anthropology history, the Other.

## 1. Actualidad de Michel de Certeau

50 Ponerle como título a un ensayo “Mística y antropología” inmediatamente sonaría provocador. Confinado más bien al ámbito confesional, entendido como sinónimo de irracional, como condición alterada de la mente, el término “místico” no puede gozar de buena fama. Sin embargo, ese título sería el más directo y explícito para entender cómo, para el jesuita Michel de Certeau (Chambery, 17 de mayo de 1925 – París, 9 de enero de 1986)<sup>2</sup>, la mística separada de las prácticas de lo cotidiano sería un abstracto espiritualismo, y principalmente para decir -pero es solo la otra cara de la moneda- cómo la antropología y la historia serían, no digo poca cosa, pero sí disciplinas improductivas, si no se apropiaran de las interrogantes y las paradojas de lo que Certeau entiende con el término “mística”. En particular, como antropólogo, siento disgusto ante esas lecturas que *sic et simpliciter* entienden, por ejemplo, *L'invention du quotidien* (*La invención de lo cotidiano*) como un texto de antropología urbana o, peor, de sociología de la comunicación. Menos aún, por otro lado, me convencen esas lecturas que subestiman, no viendo, o prefiriendo no ver, cómo la cuestión mística pierde en Certeau gran parte de su sentido cuando no se la entiende como constitutiva de una crítica radical de la modernidad y de las disciplinas que la narran.

Se podría decir todo esto de otra manera y entrando inmediatamente en el tema. Me parece reductiva (y algo más) la elección de leer la obra de Michel de Certeau exclusivamente por sus escritos históricos y antropológicos, por los escritos de la década que desde *La possession de Loudun* (1970), pasando por *L'Écriture de l'histoire* (1975), llega a *L'invention du quotidien* (1980), sin considerar los trabajos sobre la mística de

---

2. Para bibliografía completa de Certeau cfr. *Le voyage mystique de Michel de Certeau*, edición al cuidado de Luce Giard et al., en “Recherches de science religieuse”, Le Cerf, Paris, 76/3, 1988. Todos los mayores ensayos de Michel de Certeau están traducidos tanto en italiano como en español y los escritos menores (en revistas) son fáciles de encontrar en la red. Dada la gran extensión de la bibliografía sobre su obra, no tenemos otra opción que señalar hacia internet. Indico solo el trabajo de F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris, 2002 y, más en general, las muchísimas ponencias de Luce Giard, amiga, colaboradora, ejecutora testamentaria, estudiosa y cuidadora del archivo del jesuita francés. En los últimos diez o quince años también en Italia el debate sobre la obra de Certeau ha tomado una consistencia considerable y muchas revistas han dedicado números monográficos a su figura: “Discipline filosofiche” (1/2008), “Humanitas” (4/ 2012), “Leussein” (n.3/2014), “Aut Aut” (n.369/2016).

los quince años anteriores, y quedándonos, a esa altura, con pocos argumentos para entender su obra principal, *La Fable mystique* (1982)<sup>3</sup>.

Michel de Certeau ha superado muchas fronteras disciplinares; amaba autodefinirse como un viajero, pero si realmente tuviésemos que encerrar en un solo ámbito su experiencia intelectual, más que volver a proponer la usual lista de disciplinas humanísticas, diría que su obra es la de un historiador de la mística, o mejor, de un historiador apasionado por la mística que, moviéndose desde investigaciones específicas en las disciplinas *heterológicas*<sup>4</sup>, en el sistema de las disciplinas del *otro*, propone una epistemología crítica general, que no puede no contener una naturaleza política.

Toda su obra ha tenido que ver con este desafío: pensar las condiciones de posibilidad de una historia y, más en general, de una antropología que, incluso contra la naturaleza de las cosas, contra la natural tendencia del hombre a cerrarse en el lugar de sus propias certezas identitarias, se vuelva disponible al *otro*, a otras posibles experiencias.

Comenzamos por aquí, porque la actualidad de Certeau (en la medida en que se entienda su lección) es, en primer lugar, de naturaleza política. Y comenzamos por esos ensayos publicados enseguida después de mayo del '68. Ha pasado medio siglo, pero si vuelvo a leer esos ensayos los encuentro casi proféticos, especialmente si pienso en la actual situación italiana (¿solamente italiana?). Para el extraño jesuita francés, varias veces al límite de la suspensión *a divinis*, los hechos de ese mayo marcan un punto de inflexión, una ruptura no solamente en la historia de Francia sino en la historia de la modernidad occidental. Sucedió algo que tendría pronto un fuerte reflejo también en nuestras disciplinas: se debilitó la *credibilidad del poder*, de los valores, de los símbolos, de las mismas palabras del poder. Las reglas perdieron credibilidad. No exagera Certeau cuando, ya en junio del '68, en "Études", histórica revista de los jesuitas, escribe: «En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789 [...] aujourd'hui, c'est la parole prisonnière qui a été libérée».<sup>5</sup>

Más allá de la lírica que acompaña inevitablemente toda acción de revuelta, está la utopía de un posible *année zéro*, la ilusión de que, antes y mucho más que las acciones, las palabras de mayo del '68, arrancándole las prendas al conformismo, estaban marcando un giro simbólico en la historia de la cultura, el fin de un período de la modernidad iniciado con la gran revolución. Poco importa que lo nuevo se escondiera en palabras de viejas ideologías: un defecto congénito de todo lenguaje es el de adaptarse frente a la irrupción de las ideas, de la misma manera que las ideas tardan respecto del origen de las cosas. Indiferentemente de que su confección haya sido nueva o vieja, los eslóganes de mayo habían vuelto a llenar la historia de vida: habían abierto un espacio de decisiones muchas veces sorprendentes y habían planteado con fuerza una exigencia de verdad entre las palabras y las cosas. Era una "revolución simbólica" que no tenía aún palabras, una revolución que prometía cambiar la historia no tanto por lo que hacía, sino por lo que significaba. «Les quelques réflexions qui suivent sont nées

3. Un ejemplo de ese reduccionismo es la monografía de Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau, Interpretation and its other*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995.

4. El término es retomado en este caso por Georges Bataille, pero es utilizado por Certeau con un sentido diferente.

5. "En el mes de mayo, tomamos la palabra como se tomó la Bastilla en 1789 [...] hoy, es la palabra prisionera la que fue liberada". M. de Certeau, *La prise de parole. Pour une nouvelle culture* (1969), Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 40.

de la conviction que la parole “révolutionnaire” de mai dernier, action symbolique, ouvre un procès du langage et appelle une révision globale de notre système culturel».<sup>6</sup>

Símbolos de ideas aún confusas: como dirá en otro lugar, «le symbole est d’abord la partie d’un objet auquel manque et s’ajuste une autre moitié».<sup>7</sup> En otoño, a pesar de que el movimiento ya había sido derrotado, Certeau volvía a publicar el ensayo, junto a otras ponencias, en un pequeño volumen destinado a un público diferente y mucho más vasto. «Que les déchets d’une révolution manquée soient jetés à la poubelle, ce n’est pourtant pas dire qu’elle est oubliée. [...] L’événement est indissociable des options auxquelles il a donné lieu; il est cette place constituée par les choix souvent surprenants qui ont modifié les répartitions coutumières, les groupes, les partis et les communautés, selon un clivage inattendu».<sup>8</sup>

Utopía, ilusión. El proceso será mucho más largo, pero este sigue siendo el punto central y más actual que nunca: el poder ha perdido credibilidad. Hoy mucho más que entonces. En febrero de 1969, nuevamente en “Esprit”, Certeau publica *Les révolutions du “croyable”* (*Las revoluciones de lo “creible”*).

En bien des pays, les confiances s’effritent aussi. Violemment, ou sans bruit. Des “valeurs” tombent, qui portaient des adhésions et tout un système de participations. “On” n’y croit plus. “On” qui est-ce? Et comment cela se produit-il? Il est presque impossible de le déterminer. Le phénomène n’est visible que lorsqu’il est arrivé. De sa lente préparation n’existent que des signes *a posteriori*, quand “c’est fait”, quand le résultat est là, comme autour d’un morto u remonte son passé, tout à coup jalonné de présages restés inaperçus jusque-là. [...] Les dogmes, les savoirs, les programmes et les philosophies perdent leur crédibilité, ombres sans corps que la main ni l’esprit ne peuvent saisir et dont l’évanescence irrite ou déçoit le geste qui les cherche encore; elles ne nous laissent, souvent tenace, que l’illusion ou la volonté de les “tenir”».<sup>9</sup>

La cita es larga, y pido disculpas porque es evidente que estoy pensando más en la crisis de credibilidad del poder en Italia (¿pero solo en Italia?) que en problemas generales de “filosofía” política. Pero continuemos. En 1979, en ocasión de una mesa redonda en la sede romana de la École Française, Certeau retomó el tema de la *croyance* (la creencia; *Une pratique sociale de la différence: croire; Una práctica social de la diferencia: creer*), y para el curso de los años 1985-86 en la École de París, Certeau había propuesto como título *Anthropologie historique des croyances (XVI- XVII<sup>o</sup> siècle*

6. “Las reflexiones siguientes nacieron de la convicción que la palabra “revolucionaria” del mayo pasado, acción simbólica abre un proceso del lenguaje y llama a una revisión global de nuestro sistema cultural”. *Ibid.*, p. 39.

7. “el símbolo es antes que nada la parte de un objeto en el cual falta y se ajusta otra mitad”. M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Le Seuil. Edizione del Kindle, p. 224.

8. “Que los escombros de una revolución fallida se tiren a la basura, no quiere decir que se la olvida [...] El acontecimiento es indisoluble de las opciones a las cuales dio lugar; es ese lugar constituido por las elecciones sorprendentes que modificaron las reparticiones de costumbres, los grupos, los partidos y las comunidades, según un ensamblado inesperado”. M. de Certeau, *La prise de parole*, cit. p. 29.

9. “Hay países en los que las confianzas se caen marchitas. Violentamente o sin ruido. Caen “valores” que atraían adhesiones y todo un sistema de participaciones. No se cree más. ¿Pero a quién representa este *se*? ¿Y cómo llegamos a esto? Es casi imposible determinarlo. El fenómeno no es visible hasta que sucede. De su lenta preparación no existen sino signos *a posteriori*, cuando ya está consumado, cuando el resultado está allí como alrededor de una muerte, remontando su pasado de pronto marcado por presagios que no se habían percibido hasta entonces. { } Los dogmas, los saberes, los programas y las filosofías pierden su credibilidad, sombras incorpóreas que ni la mano ni el espíritu pueden retener, y cuya evanescencia irrita o decepciona al gesto que todavía las busca; nos dejan, a veces tenaces, la ilusión o la voluntad de “sostenerlos””. M. de Certeau, *La culture au pluriel*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1980 (Éditions du Deuil, 1983), pp. 19-20.

cle) (*Antropología histórica de las creencias, siglos XVI-XVII*). No le dio el tiempo para dar esas lecciones, pero el tema de las “condiciones y formas de creencia” puede ser considerado como el motivo unificante de todo su recorrido: estudiar el devenir de los dispositivos del creer en la historia moderna, la difícil relación entre la verdad y la historia, entre el poder del creer (y del hacer creer) y la construcción de lo social. «Une vérité sans société n’est qu’un leurre. Une société sans vérité n’est qu’une tyrannie».<sup>10</sup>

Hay un segundo aspecto que, según me parece, vuelve de extrema actualidad el pensamiento de Certeau: la consciencia de la crisis o, mejor dicho, el estado de letargo al cual parecen dirigirse nuestras disciplinas. Dicho de otro modo, su poca incidencia sobre las decisiones del poder, su reducida capacidad de entender las transformaciones sociales y sus dificultades para formular hipótesis para una nueva cultura. Volvería a comenzar por los escritos del ’68, luego recogidos en *La prise de Parole (La toma de la palabra)*. Certeau está de acuerdo con los que creyeron poder leer en los eventos de mayo un golpe mortal para las teorías estructuralistas: «On a prétendu que la révolution da mai a porté un coup fatal au structuralisme»<sup>11</sup>. Está de acuerdo al observar cómo en esos años, junto a la época de las certezas políticas, llegaba a su fin también la época de las filosofías sistemáticas, de las narraciones completas. Pero el riesgo era el de tirar los frutos buenos junto a los que están podridos, olvidarnos las interrogantes para cuya respuesta esas teorías nacieron. El marxismo, el estructuralismo (pero también el psicoanálisis o la semiología) habían nacido para responder a las grandes interrogantes sobre el Todo, la razón de la vida, su sentido, la relación del hombre consigo mismo, con los demás, con la naturaleza. Como escribió hace poco uno de los mayores intérpretes italianos del pensamiento marxista, Massimo Cacciari, «Marx es pensador del Todo, perfectamente fiel en esto a su maestro Hegel. [...] Su pregunta es: qué potencia hoy gobierna lo Entero y cómo concretamente esta se expresa en cada elemento de lo Entero. Lo Económico es infinitamente más que Económico. Este representa en la actualidad la potencia que pone al mundo en movimiento».<sup>12</sup> Su pensamiento último está dirigido a la liberación del hombre y no simplemente al rescate histórico de esta o aquella clase. Algo de este tipo habría que reconocer también en el estructuralismo que, en el mejor Lévi-Strauss, avanza siempre por el filo de lo *indecible*, sin confundir nunca la construcción del modelo con la inaccesibilidad de la estructura.

Lo que los eventos del ’68 despejan, escribe Certeau, es una visión antinómica del marxismo entendido como sustitución de poder a poder, de una parte con otra parte, y de un estructuralismo reducido a poco más que un conjunto de operaciones de lógica formal. Ideologías cada vez más sincopadas, contraídas, tecnicizadas, constreñidas en una lógica mercantil y ministerial: espectáculo que los medios de comunicación nos ofrecen como único y ya escrito.

Une organisation différente est nécessaire. Elle doit donc reconnaître dans « les événements » le problème global qu’ils ont posé et que trahit partout un déplacement. Elle permettra de récuser l’antinomie qui placerait la vérité dans l’une ou l’autre des positions dont Charlot nous offre l’image : localiser « l’ordre » (ou le « désordre ») ici ou là, c’est d’avance rendre légitime la thèse inverse, qui n’en sera pas moins su-

10. “Una verdad sin sociedad, no es más que un engaño. Una sociedad sin verdad, no es más que una tiranía”. M. de Certeau, *La culture au pluriel*, cit., p. 30.

11. “Se pretendió que la revolución de mayo golpeó fatalmente al estructuralismo”. M. de Certeau, *La prise de parole*, cit. p. 81.

12. Cfr. M. Cacciari, en “L’Espresso”, n.18, 2018). El ensayo de Cacciari sobre la actualidad de Marx, como filósofo de la “Totalidad” ha suscitado un amplio debate en Italia.

perficielle. [...] Dans la pratique aussi bien que dans la théorie, le différent n'est jamais le contraire. Nous refusons d'avoir, en théorie, à choisir entre l'histoire et la structure ; en pratique, entre le « mouvement » de mai et « l'ordre » de juin. En réalité, il s'agit d'un ordre différent.<sup>13</sup>

## 2. Lo místico en la historia de la antropología

Peligroso y equívoco –como decía– es usar el término *místico*. También es difícil definirlo. En la voz *Mystique* de la Encyclopaedia Universalis, remitiéndose a los estudios antropológicos de Franz Boas y Melville Herskovits, Certeau observa cómo es posible aceptar la ficción de un discurso universal sobre la mística, olvidando que el indígena americano, el africano, el indonesio no tienen la misma concepción, la misma práctica de lo que llamamos con este nombre<sup>14</sup>.

El término místico, escribe Certeau en uno de sus últimos ensayos -abriendo para las ciencias humanas grandes e infrecuentes espacios de encuentro- es “pesado”, “sospechoso”, como son hoy las “periferias” o “inmigrantes”. Los fenómenos místicos: *son generalmente indisociables de debates y luchas. «Il n'y a pas de mystiques sans processus»*.<sup>15</sup>

Sobre esta cuestión de la mística hay que realizar aclaraciones. En el siglo XX, es con Wittgenstein, más que con Nietzsche, que lo que es Todo, *inconcebible e inexplicable*, pasa de categoría filosófica a dispositivo epistemológico o, mejor dicho, con Wittgenstein lo incognoscible ya no se entiende solamente como límite de nuestro conocer sino que agita con fuerza los modos de nuestro conocimiento y modifica su forma y sus recorridos. En el *Tractatus logico-philosophicus* (6.44-6.45) aparece esta definición casi como esculpida: “No es lo místico cómo sea el mundo, sino que el mundo es. La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”.

Una tensión existencial que en la experiencia de Certeau se muestra en formas cada vez más terrenas, “una guerrilla mística”, como dirá en los años Setenta, en este caso, retomando el título de un volumen de Michael McKale sobre la opción armada de Camilo Torres y de otros religiosos contra las dictaduras de América Latina (*Néstor Paz, the mystic Christian guerrilla*): «Cette poétique de la guérilla [...] a fait virer la mystique du côté chrétienne. Elle reste habitée par la figure mytique de Che Guevara»<sup>16</sup>

¿Entonces qué tienen en común los grandes místicos de la cristiandad, tan a menudo perseguidos por la institución, y la filosofía de Wittgenstein, la opción de Camilo

13. “Es necesario una organización diferente. Que reconozca en los “acontecimientos” el problema global que han planteado y que traduce en todas partes un desplazamiento. Esto permitiría rechazar la antinomia que colocaría la verdad en una u otra de las posiciones de las que Charlot nos daba la imagen: localizar el “orden” (o el “desorden”) aquí o allá es legitimar, desde antes del comienzo, la tesis inversa, que no será por ello menos superficial { } En la práctica tanto como en la teoría lo diferente no es nunca lo contrario. Rechazamos el tener que elegir, en teoría, entre la historia y la estructura; en la práctica, elegir entre el “movimiento” de mayo y el “orden” de junio. En realidad se trata de un orden diferente”. M. de Certeau, *La prise del parole*, cit. p. 77.

14. M. de Certeau, *Mystique*, in “Encyclopaedia universalis”, t. XI (1971), pp. 521-526 (traducción italiana: *Mística*, en *Sulla mística*, cit. p. 51).

15. “No hay místicas sin procesos”. M. de Certeau, *Historicités mystiques*, cit. (traducción italiana cit. p. 199).

16. “Esta poética de la guerrilla [...] le dio un viraje a la mística del lado cristiano. Se la concibe habitada por la figura mítica del Che Guevara”. M. de Certeau, *Mystiques violentes et stratégie non violente* (1975/76), en *La prise de parole*, cit., p. 137.



Torres, el Che Guevara y los inmigrantes de los barrios periféricos? Cada uno de ellos, por sed de vida, se movió hasta el borde de su propio precipicio y, llegado a un cierto lugar, dijo *n'est pas ça* (no es esto).

*Pas ça*. “Esto no”: la primera característica de la práctica investigadora de Certeau. No hay un lugar en que el deseo del otro y de otro lugar, el deseo de la “diferencia”, se satisfaga sin volver vano al mismo sujeto. Podemos -e inevitablemente debemos- descansar en las pausas de la ciencia, en los refugios de las instituciones, de las tradiciones, de la identidad, pero aquel que siente el vacío alrededor, la ausencia, la necesidad y la insuficiencia de un lugar propio, tendrá que reemprender su camino. «Un lieu est nécessaire pour qu'il y ait départ, et le départ n'est possible que s'il a un lieu d'où il procède».<sup>17</sup>

A partir de Wittgenstein la cuestión del otro, del *inconnu* (desconocido) ha asediado a todas nuestras disciplinas. Para cada disciplina heterológica (incluidas filosofía, arte y literatura), el primer problema ha sido inevitablemente el del límite y de la (in) traducibilidad del lenguaje del otro, ya sea un lenguaje antiguo, lejano o, simplemente, diferente. Pero para ofrecer materia al lector antropólogo es mejor interrogar a personajes que nos sean cercanos (aunque desafortunadamente un poco sospechosos): Gregory Bateson, por ejemplo.

No reivindico la unicidad sino la pertenencia a esa pequeña minoría que cree en la existencia de argumentos fuertes y netos a favor de la *necesidad de lo sagrado* y que cree que estos argumentos se basan en una epistemología radicada en una ciencia más avanzada y en lo que es obvio<sup>18</sup>.

En verdad, esa minoría a la que Bateson se refiere, esa minoría que cree en la necesidad de lo sagrado, no es al fin tan pequeña (Certeau hace una breve reseña de esta abriendo su ensayo sobre la *Mística* en 1971<sup>19</sup>): es un amplio, a la vez que extraño, parentesco, un clan compuesto, internamente diferenciado en linajes, el religioso, el literario, y también, y no último, el científico, linajes a veces conflictivos en su interior pero, con la salvedad de algunas inevitables diferencias de familia, en general capaces de multiplicarse.

Para Wittgenstein el sentimiento místico es “la experiencia del maravillarse por la experiencia del mundo”, experiencia que se puede describir solo diciendo: “ver el mundo como un milagro”. Para Bateson es el territorio *Where Angels Fear to Tread*; para Freud es el inconsciente, mientras se lo entienda, como lo entiende Lacan, como metáfora de una subjetividad que será siempre incognoscible para nosotros; para Derrida la *trace pure*, la *différance* (la traza pura, la *diferanza*), un diferir infinito de la diferencia, un horizonte que no asume nunca carácter ontológico, sino que, sin embargo, es la premisa para cualquier otro sistema de significación. Para Ernesto De Martino es ese “ethos trascendental de la transcendencia” que conecta su primera y su última obra: el *Mundo mágico* y el *Fin del mundo*.

Se trata de la noción de “iluminación profana” con la cual Benjamin define las formas más revolucionarias del surrealismo. En Bataille es el secreto de Madame Ed-

17. “Es necesario un lugar para que haya una partida, y la partida no es posible si no cuando hay un lugar de donde se procede”. M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Édition du Seuil, Paris, 1987 (Edición Kindle p. 219, posición 4130).

18. Bateson G., (con Bateson Mary Catherine) *Angels Fear: Toward an Epistemology of the Sacred*, MacMillan Publishing Company, 1988 (traducción italiana: *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989, p. 25).

19. M. de Certeau, *Mystique*, in “Encyclopaedia universalis”, cit. (traducción italiana: *Mistica*, in *Sulla mistica*, cit. p. 49).

warda. Es la *unidad de la idea en devenir* de Mijaíl Bajtín. Es la “vida pura” de Pier Paolo Pasolini, una condición que en su forma absoluta existe, evidentemente, solo en forma teórica, aunque vivida, así no sea más que por pocos instantes. «Todo el cosmos estaba allí, en esa pradera, en ese cielo, en esos horizontes urbanos apenas visibles y en ese embriagador aroma a hierba veraniega»<sup>20</sup>.

Es claro que entre uno y otro autor hay diferencias estimables, pero la familia es esta y no es pequeña. La revolución ha perdido –escribe Roberto Calasso, uno de los mayores ensayistas italianos, comentando la noción benjaminiana de “iluminación profana”, en *La actualidad innombrable*, último volumen de su obra-, la revolución perdió, se multiplican los *hombres seculares*, a los cuales se les concede vivir una vida desapercibida y sin molestias. La literatura nos ha dejado el ejemplo de las *Memorias del Subsuelo*, o de *Bartleby el escribiente*. «Pero la idea de una teología secularizada que ha obsesionado y asediado todo el siglo XX no por esto se ha agotado. Quienquiera que piense fuera del recinto lógico-matemático sabe que las categorías teológicas están siempre vivas y operantes».<sup>21</sup>

Para un laico (como quien escribe) permanece la cuestión terminológica, la ambigüedad del término “místico”. Pero soy el primero en admitir que no sabría cómo sustituirlo, cómo expresar lo que el término dice: ¿sentido de la parcialidad de toda conclusión, nostalgia por algo que no ha sido jamás, deseo de lo otro, sentido insuperable de incompletud?

Más allá de las tantas disciplinas atravesadas, el fin, cada vez más explícito, sigue siendo para Certeau una política para que las ideas se liberen del morbo identitario de las culturas, de esa “enfermedad de la identidad que nos enceguece a todos”<sup>22</sup>, de la clausura de las instituciones, de las formas vaciadas del lenguaje. La misma batalla que en un frente religioso llevaban adelante en aquellos años hombres como Hélder Câmara e Iván Illich, y en un frente laico hombres como Michel Foucault y Pier Paolo Pasolini.

56

### 3. El otro ausente/silencioso

Solo una última observación. Claramente el punto de partida para el creyente Michel de Certeau, el acto fundador de la tensión a la Totalidad es la Presencia/Ausencia del Otro absoluto. Es la Ausencia del cuerpo en el sepulcro vacío que impone Su Presencia<sup>23</sup>. Es *aquello* que falta lo que enciende el *deseo*, o mejor dicho, para decirlo junto a Jacques Lacan (siguiendo al cual Certeau participaba en 1964 en la fundación de la École Freudienne de Paris), *el deseo de un otro que nos desee*. Pero ya en los escritos ciertos publicados en los años ‘50-’60 en las revistas “Christus” y “Études”, el Otro Absoluto, el Ausente de la filosofía mística, asume enseguida el ropaje de las alteridades “ausentes” que nos acompañan cotidianamente: el yo interno (*Les lendemains de la décision. La confirmation dans la vie spirituelle*, 1957), el indigente (*La prière des ouvriers*, 1957), el otro que está ante nosotros, la otra religión (*La conversion du missionnaire*, 1963), la otra cultura. La alteridad de aquellos a quienes ha sido negada

20. P.P. Pasolini, *Petrolino*, in “Romanzi e Racconti II”, Meridiani Mondadori, Milano, 1998, Appunto 55, p. 1400.

21. R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano, 2017, p. 90.

22. M. de Certeau, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, cit. p. 182.

23. Cfr. uno de sus ensayos de la primera hora, *Les pèlerins d'Emmaüs* cit. (traducción italiana: *I pellegrini di Emmaüs*, cit.).

la palabra (o peor, aquellos que no pueden hablar porque son las palabras las que se volvieron silenciosas). En los ensayos de los años Sesenta, la imagen del otro *ausente* se reconocerá cada vez más en la imagen del otro silencioso, del otro que ha sido privado del derecho a la palabra. El Otro no es más el Ausente, sino el Silencioso, el anónimo, el *everyman*, el hombre de a pie, a quien está dedicada *L'invention du quotidien*. «Cet essai est dédié à l'homme ordinaire. Héros commun. Personnage disséminé. Marcheur innombrable. En invoquant, au seuil de mes récits, l'absent qui leur donne commencement et nécessité, je m'interroge sur le désir dont il figure l'impossible objet».<sup>24</sup>

Los temas teóricos de los escritos de los años '50-'60 (luego recogidos en el volumen *L'Étranger ou l'union dans la différence*; El extranjero o la unión en la diferencia) son muchos, pero uno es seguramente el tema unificador: la no reducibilidad del otro, *la apología de la diferencia*. Debemos partir justamente de la *no reducibilidad de la diferencia*. Vale para los misioneros («Quoi que fassent les missionnaires, ils restent étrangers»); No importa lo que hagan los misioneros, siguen siendo extranjeros) y, en otro modo, vale para los etnólogos, para las relaciones entre mundo rico y mundo pobre, entre generaciones, entre géneros, entre el sí mismo y el sí mismo profundo.

Cada uno habita su propio lugar, e inevitablemente defiende sus límites, sus valores y sus intereses particulares: no se vive sin los otros y eso significa que no se vive sin luchar. La idea de una sociedad abierta sostenida solamente por la caridad se traduce fatalmente en una historia de dominio y de apropiación cultural, de remociones de la palabra del otro. Con el pretexto del amor y de una reconocida y abstracta igualdad se termina actuando como si el otro no existiera y se captura al otro con una falsa generosidad.

El conflicto es lo que no permitirá que una historia termine, que una etnografía se pueda decir terminada, que una psicoterapia se pueda decir resuelta. Son las novelas sin un final posible de Kafka, la obra inevitablemente incompleta de Robert Musil o de Pier Paolo Pasolini. Es lo que trataba de decir Rimbaud en su famoso verso: «Je est un autre» (Yo es un otro).

No se trata de la frecuente oposición entre las disciplinas de la interpretación y las disciplinas exactas, las disciplinas del hombre y las de la naturaleza. Más bien hace tiempo que las mismas ciencias exactas nos explican cuánto *en el uno está presente el otro*. Es la apertura hacia el otro – escribe el premio Nobel de Medicina Gerald Edelman – la clave de la evolución de la vida, tanto del crecimiento filogenético como del ontogenético<sup>25</sup>. Certeau lo dirá mil veces: no se vive *sin el otro*. Como para cada célula y para cada cuerpo, cada texto, cada frase, cada palabra, cada sentimiento nuestro es un acto de respuesta, un acto que constitutivamente prevé el otro respecto de sí. «L'identité n'est pas une, mais deux. [...] Au début, il y a le pluriel».<sup>26</sup>

La búsqueda del otro no tiene pausa: no hay mito, no hay creencia, non hay pausa que se pueda hacer sin engañarnos. Habitar el mundo, practicar el espacio del mundo «c'est être l'autre et passer à l'autre» (“es ser el otro y pasar al otro”). Ser el otro y *pasar* al otro, expresión inevitablemente retorcida que Certeau utiliza más de una vez:

24. “Este ensayo está dedicado al hombre ordinario. Héroe común. Personaje diseminado. Caminante innombrable. Invocando al comienzo de mis relatos el ausente que les da inicio y necesidad, me interrogo sobre el deseo del que figura como el imposible objeto”. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Union Générale d'édition, Paris, 1980 p. 33.

25. Cfr. A. M. Sobrero, *Il cristallo e la fiamma*, Carocci, Roma, 2009.

26. “La identidad no es una, sino dos [...] Al comienzo estuvo lo plural”. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975 (traducción italiana: *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano, 2006., p. 327).

no detener el camino, la escritura, no quedarse sino transitar, superar el lugar, abrir el espacio a la diferencia.

#### 4. La experiencia americana

Como escribe su mayor biógrafo, François Dosse, los años 1967-’68 marcan un vuelco en la obra y en la vida de Michel de Certeau. Dos eventos que imprimen una aceleración a su existencia: la muerte de su madre, amadísima, en un accidente automovilístico en el cual el mismo Certeau pierde el uso de su ojo derecho, y el deterioro de la relación con la institución eclesiástica. Los eventos personales y los institucionales en algún modo se cruzan: «En effet, la perte du regard maternel a pu d’une certaine manière le rendre plus libre par rapport à ses attaches institutionnels. [...] C’est un peu une seconde vie par surcroît qui commence en cet instant de l’année 1967, l’aventure plus individuelle d’un bateau qui a rompu ses amarres à son insu.<sup>27</sup>

58

El año siguiente fue el año “del mayo” y, como vimos, la revista “Études” toma posición decidida a favor de un movimiento estudiantil que en Francia, a diferencia de lo que sucedía en Italia, encontraba un fuerte eco en el mundo obrero. Para los jesuitas, observa Dosse, era la ocasión para rescatar al culpable silencio que se tuvo frente a los crímenes de la ocupación nazi y a la guerra de Argelia. Luce Giard, colaboradora y heredera testamentaria del jesuita francés, en 1994 vuelve a publicar los escritos sobre mayo del ‘68 y, con buen tino, les agrega una segunda parte con dos escritos de mediados de los años Setenta sobre las luchas de liberación en América Latina: *Mystiques violentes et stratégie non violente* y *La longue marche indienne*. Una década antes (1966) Certeau había estado en Brasil, en ocasión de la *Conferencia latinoamericana de religiosos* y había escrito sobre la situación política del continente en “Christus” (*Amérique latine: ancien ou nouveau monde? Note de voyage*<sup>28</sup>) y en “Études” (*Che Guevara e Régis Debray, la révolution entre sa légende et sa vérité*<sup>29</sup>). Iba a volver más veces en los años Setenta, participando en la contrainformación sobre regímenes fascistas de ese período. «S’abstraire du politique, c’est ici, pratiquement, accepter une politique, celle-là même qui espère des autorités morales un appui au moins tacite», había escrito al regreso de su primer viaje<sup>30</sup>.

Por cierto la experiencia americana tuvo en Certeau un doble efecto: una fuerte radicalización de su pensamiento político y el inicio de una reflexión sistemática y crítica sobre el “colonialismo etnológico”, sobre la participación de la etnología en la construcción de la razón colonial.

Después de la posición tomada en el ‘68 y después de ensayos como los que escribió sobre América Latina, no es sorprendente que Certeau provocara en la Orden no pocas perplejidades.

Para el equilibrio de la Compañía, mandarlo a Brasil parecía la opción más oportuna, incluso porque otros ensayos habían marcado una profundización de la distancia

27. “En efecto, la pérdida de la mirada materna pudo, de alguna manera, volverlo más libre con relación a sus apegos institucionales { } Es un poco como una segunda vida, por demás, que comienza en este instante del año 1967, la aventura más individual de un barco que rompió amarras sin proponérselo”. F. Dosse, *Le Marcher blssé*, La Découverte, Paris, 2002, p. 138.

28. En “Christus”, 1967, n. 55, pp. 338-351.

29. En “Études”, dic. 1967.

30. “Abstraerse de lo político es aquí prácticamente aceptar una política, la que espera de las autoridades morales un apoyo por lo menos tácito”. M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 15.

respecto de la institución eclesiástica: *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* y *Le Christianisme éclaté*, transcripción de un diálogo radial con Jean Domenach, director de la revista católica “Esprit”<sup>31</sup>. Tanto uno como el otro ponen a Certeau en los márgenes de la institución y el segundo es, tal vez, el escrito teológicamente más valiente en la historia reciente de la iglesia católica. Me limito a recordar sus aspectos más “culpables”: no solo, en primer lugar, la idea de que el cristianismo debe reconocer la particularidad del paradigma histórico (occidental y europeo) que está en su fundamento, y que, en segundo lugar y en consecuencia, debe reconocer que es solo una de las posibles narraciones del deseo místico, una religión particular entre muchas religiones particulares, pero – tercera y mucho más grave afirmación – que se puede suponer que la religión misma es un fenómeno transitorio en la historia de la humanidad, que la misma forma de la religión, como respuesta al deseo y la necesidad de Totalidad del hombre, puede agotarse.

Certeau vive en aquellos años la participación en la realidad latinoamericana como un deber.

«Notre guerre d’Espagne, c’est le Chili» (“Nuestra guerra de España, es Chile”). Observa el silencio de una parte de la Iglesia: «Trahison de clercs, humiliation des Églises» (“Traición de los cleros, humillación de las iglesias”)<sup>32</sup>, y, por otro lado, el sacrificio de Camilo Torres, Néstor Paz y de otras figuras del mundo católico. Se remite a los textos de Alfred Metreaux, de Roberto Jaulin y en particular de Pierre Clastres, a las experiencias y teorías de Iván Illich. También en este caso, no es difícil ver *a posteriori* las ingenuidades de ciertos análisis certianos, la debilidad de un genérico tercermundismo fundado, por ejemplo, en la alianza entre mundo indígena y clases campesinas pobres, o en esas formas de “democracia directa” que Clastres creía reconocer en el mundo indígena. Y, sin embargo, la experiencia americana constituye, a mi modo de ver, el trasfondo esencial de la reflexión que en esos años el jesuita francés está conduciendo alrededor de la naturaleza, del método y del rol de las disciplinas heterológicas en la construcción de la modernidad.

## 5. Para otra historia y otra antropología

Los dos ensayos en la «escena primaria en la construcción del discurso etnológico»<sup>33</sup> son muy conocidos, pero siempre vale la pena releerlos: *Ethno-grafie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry e Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVI°-XVIII° siècle*.<sup>34</sup> Como amaba hacer Foucault, varias veces Certeau toma como punto de partida una novela o un cuadro: el arte esconde lo que a menudo la palabra escrita no dice o no puede decir. Defoe en el *Robinson* habla del nacimiento del capitalismo, Conrad en *Heart of Darkness* nos dice sobre un África *inconceivable* y *unspeakable*; Kafka, muy amado por Certeau, nos habla en toda su obra de un mundo “ilógico”. En

31. El primero apareció en “Esprit” en junio de 1971; el segundo (con J.-M. Domenach) en el pequeño volumen *Le christianisme éclaté*, Seuil, cit. (traducción italiana: *La Chiesa in frantumi*, cit.).

32. M. de Certeau, *Mystiques violentes et stratégie non violente*, cit. en *La prise de parole*, cit. p. 140.

33. M. de Certeau, *La scrittura dell’altro*, cit, p. 32.

34. “Etnografía. La oralidad, o el espacio del otro: ¿Léry o el nacimiento de la etnología? Antropología y misión en América, siglos XVI-XVIII”. M. de Certeau, *Ethno-grafie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry*, Gallimard, Paris, 1975 (traducción italiana: *La scrittura della storia*, cit.). *Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVI°-XVIII° siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 1985 (traducción italiana: *La scrittura dell’altro*, Cortina, Milano, 2005).

nuestro caso el primero de los dos ensayos parte de una imagen de la serie dibujada por el pintor holandés Jan Van der Straet (1523-1605, conocido también como Stradanus) para celebrar los inventos y los descubrimientos de ese siglo; el segundo remite a la imagen pintada un siglo después para la portada del libro de Joseph-François Lafitau *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

Dos momentos muy diferentes en la historia de la conquista y colonización europea del Nuevo Mundo. Observemos la primera imagen (fácilmente de encontrar en la red): Américo Vespucio, desembarcado en tierra americana, está frente a una mujer llamada América, desnuda, seductora, acostada en una hamaca. En el fondo, detrás de Vespucio, los barcos españoles y, detrás de la figura de América, extrañas cruces de animales. Vespucio, rígido, antinatural, vestido más como un cruzado que como un navegante del Renacimiento, tiene en su mano un símbolo del poder, un estandarte español, y en la otra un símbolo de la ciencia, un astrolabio náutico, instrumento fundamental en las exploraciones de ese siglo. América fascina y, de algún modo, justamente por su desnudez, asusta: no solo tiende un brazo hacia el conquistador, pero en toda su pureza parece llamarlo hacia sí. Los roles casi se invierten: es el conquistador quien parece temer al conquistado. Para decirlo con Gregory Bateson, el conquistador pisó un territorio que no era suyo y en el que hasta los ángeles tienen miedo de entrar (*Angels Fear*).

60 Un siglo después todo ha cambiado. Lafitau, más por sus observaciones de campo que por su enfoque teórico (monogenista y monotheísta), puede considerarse por cierto uno de los precursores de la antropología y de la historia de las religiones. Su tesis de fondo es simple: los hombres fueron creados iguales a Dios y en el origen han adorado el mismo Dios pero, después del pecado original que manchó la pureza de la obra, una parte de la humanidad, aislada en tierras marginales, no ha gozado de la gracia del perdón. La imagen que trae la portada del libro debe exponer visiblemente esta tesis, debe permitir *ver el Arché*. Una mujer ricamente vestida en el acto de escribir está ante un viejo con alas, un mensajero angélico, que empuña la guadaña de la muerte. La pluma de la mujer y la guadaña se rozan pero no se tocan. Dos armas que sirven para el mismo objetivo, destruir y reescribir, pero que no parecen completar plenamente su trabajo. Con una mano el viejo sostiene la guadaña, con la otra indica, en la parte superior del cuadro, la escena del Paraíso terrestre, el árbol del bien y del mal, las figuras mencionadas de Adán y Eva y los signos de lo que el mismo Lafitau define como *una especie de visión misteriosa*, una visión «dada a nuestros primeros Padres después de su pecado». La mirada de la mujer no está dirigida hacia lo que está escribiendo sino hacia los ojos del Ángel de la muerte, del señor del tiempo, a través de este hacia la escena paradisíaca. Ambos obedecen a la voluntad que proviene de lo alto, pero el eje de sus miradas parece aislar a los dos personajes: ella no mira lo que escribe, el viejo no mira lo que señala. En el suelo, a los pies de la mujer han sido tirados en desorden los rastros del mundo antiguo: pergaminos, medallas sirias y egipcias, fragmentos de las estatuas de Isis y de Diana, libros de primitivas leyes; al costado de la mujer dos “genios” alados recogen, y pronto tirarán en el mismo montón los testimonios de los pueblos ya vencidos: una tortuga iroquesa, un calumet indio.

Entre Léry y Lafitau pasó un siglo de historia colonial. En el segundo no está ya la maravilla erótica de la primera conquista, la sensación de misterio que acompaña los descubrimientos, la simpleza de esa fascinación/temor que casi paralizaba al cruzado Vespucio. La escritura de Léry asume la tarea de recomponer la fractura “oceánica” entre el viejo y el nuevo mundo, entre cultura y naturaleza, entre la pluralidad de fragmentos que pueblan el *mundo de allá* y el orden que se creía inviolable del *mundo de*

acá; asume la tarea de recrear a través de la escritura un orden en la palabra de otro que no sabe lo que dice antes de ser descifrado. Certeau estudia cómo Léry logra reinterpretar su propio “viaje”, reinterpretar la maravilla por lo que ha visto dentro de su propio saber, de ese Libro que lo ha acompañado en su viaje. Lo que le cuesta a Léry es “volver”, forzar la extrañeza del otro, suprimir la diferencia, reconocer en él, tal vez por oposición, una misma naturaleza. El *Informe* de Léry, escribe el mismo Certeau, solamente esboza esta ciencia del otro que más tarde se llamará etnología. Con Lafitau el cuadro cambió: ya es una teoría de la escritura de la historia, la construcción de una escena etnológica primaria que Certeau puede analizar, retomando los temas ya expuestos en los años Setenta en *L'Écriture de l'histoire*.

La imagen de portada del texto de Lafitau para Certeau inaugura una diferente comedia de la etnología. Como la imagen muestra bien, todo se desarrolla en un escenario: todo es parte de un espectáculo que podría terminar, hacernos caer en el vacío y en el silencio de la sala, cuando el telón, cortina que llena el rincón en alto de la imagen, se volviera a bajar. La escritura del otro es una práctica suspendida, ambigua, que a veces se olvida de su propio origen comediante, la naturaleza de ficción de su propio cuento. ¿Quién es el autor del cuento? En la portada del *Informe* de Léry el problema no se planteaba. El autor estaba por fuera de la escena y narraba un evento ya narrado en las Escrituras. Todos conocíamos su sentido: el cruzado Vespucio tenía la misión de hacer verdad lo que estaba prometido en las Escrituras, el prodigio de la redención de las tierras donde la gracia divina no había llegado aún. La religión dibujaba una vez más la razón de la conquista. Pero en la Edad Moderna, en ese pasaje entre los siglos XVI y XVII, todo cambió. La razón bíblica todavía está presente pero confinada a un recuadro bien visible, dentro de un marco que la aísla de la escritura de la historia. Los dos mundos están separados y el *mundo de abajo* ya no goza de la luz que desde arriba, fuera del tiempo, ilumina el dibujo. El credo teológico ofrece aún una última certeza, una especie, escribe Certeau, de gran hipótesis cartesiana, pero el sentido de la existencia ya no es más revelado sino que debe ser escrito, conquistado (*cum-quaerere* = buscado, encontrado, apropiado) por los hombres. A la eternidad del *mundo de arriba* se opone el tiempo de la muerte del *mundo de abajo*, y ahora se ven sus desechos producidos por el tiempo, los restos del pasado y las amenazas de otro presente, alteridades que hace falta demoler, borrar, para no dejarse atropellar por ellas. La escritura de la historia y de la etnología se vuelve una práctica para sustraerse al caos, para ilusionarse con la verdad de los signos. Una especie de terapia para salvaguardarse de la identidad occidental.

Es una mujer-madre la que escribe y, por lo demás, como en la sociedad iroquesa, todo el mundo de la portada está dominado por figuras femeninas: el mundo se regenera eliminando falsas leyes y falsas divinidades, negando la alteridad del pasado y de un distinto presente. Masculino es el ángel exterminador, aquel que prepara la página en blanco para escribir la nueva historia. Ambigüedad, engaño de toda escritura histórica y de toda escritura etnológica, cuya relación con lo real es necesariamente conflicto, muerte del otro, privación de la palabra, construcción de lo ausente.

Certeau vivirá por largo tiempo durante los años '80 en Estados Unidos y conocerá a los exponentes del *linguistic turn*, pero en este caso no se trata solo de cuestionar los procedimientos retóricos de representación del otro, de reconocer el carácter de ficción de todo relato antropológico. En este caso la cuestión se mueve decididamente hacia la necesidad de revertir el sentido común antropológico. No es la caridad la que permite ignorar el conflicto, pero tampoco la ciencia: el encuentro con el otro no se resuelve en el conocer mejor, más bien al conocer más al otro, más se lo percibe como diferente,

incognoscible. Es el conflicto lo que vuelve presente al otro, tanto sea interno como externo, lo que lo hace un operador de incertidumbre, que obliga a interrogarnos, que nos vuelve extranjeros a nosotros mismos, a confesar «Je ne suis pas vrai» (“Yo no soy real”). Sin chocar con la diferencia, el morbo de la identidad encuentra un campo fácil. La enfermedad se manifiesta en las culturas, en las generaciones, en los géneros, pero en primer lugar en el mismo individuo, a través de la pérdida de la imaginación, el encierro en la memoria, la pérdida de sentido de las palabras: nos detenemos en su superficie y las cerramos en un invernadero identitario, no logramos más ver la multiplicidad de los contenidos que incluso la palabra más simple (nuestra o del otro) puede expresar.

Estamos ante dos escenas primarias del hacer antropología, dos modelos diferentes. Léry logra “volver”, recomponer la alteridad de su propio discurso, sin la violencia de un ángel exterminador. La alteridad fascina, pone a prueba, pero se anula en la identidad garantizada por la *creencia* religiosa. El otro sirve para confirmar la seguridad de uno mismo. En Lafitau todo aparece como más difícil: lejano y añejo el dominio religioso, aún incierto el dominio del saber, el discurso debe avanzar a través de la destrucción violenta de la alteridad: la historia debe volver a escribirse en una página en blanco.

Sin embargo, en la portada de la obra de Lafitau hay algo que no cierra: la pluma y la guadaña de la muerte no se tocan, hay algo que la pluma no puede escribir, un “tropiezo” que altera la escritura, algo que el ángel no ha logrado destruir. Esos fragmentos tirados por el suelo, esos simulacros de divinidades paganas que observamos en la base del dibujo parecen mirarnos. En el gran principio de la ciencia moderna, en la separación entre el observador y el observado, en la reducción del observado a objeto, parece producirse algo inquietante. Se tiene la sensación de un ausente que no calla. El ausente no se ha vuelto plenamente silencioso.

62

Como observará Certeau en otro lugar, comentando un famoso texto de Michel Foucault, el dispositivo constituyente de la cultura moderna ha sido “ver sin ser vistos”: es el principio que garantiza al más fuerte mantener su propio espacio y, a la misma vez, la libertad de la mirada sobre otro lugar, la prerrogativa de estar en el mundo sin sentirse parte de él, la voluntad de ver, descubrir, vigilar y castigar. Pero ya en los primeros pasos de esta historia, por ejemplo en la obra maestra de el Bosco *El jardín de las delicias*, el juego de las miradas se complica, la escritura de ese paraíso prometido, de saberla leer, muestra preocupantes grietas: el cuadro, escribe Certeau, nos mira, está lleno de ojos que nos observan. Como si dijese: «Qué dices tú, de lo que eres, creyendo decir lo que yo soy»<sup>35</sup>. Algo obstaculiza el orden del discurso, nos mira, *vuelve*, se introduce en la razón de una escritura que busca su propia verdad, obstaculiza sus engranajes, obliga a escribir más, a seguir buscando. Como escribe Gérard Althabe, la interrogante de la búsqueda será entonces doble: “¿Quién es él para mí? ¿Quién soy yo para él?”<sup>36</sup>. Entonces recién en el encuentro *entre dos*, hay realmente antropología: cuando mi mirada deja de recomponer los puntos ciegos y vuelve alterada de una experiencia alteradora.

En las dos imágenes de la “conquista” se configuran modelos diversos del hacer antropología. En la portada de Léry está el modelo identitario del *veni, vidi, scripsi*, garantido por la creencia teológica, y luego científica. Es difícil negar que durante siglos haya sido el modelo dominante, terreno fértil del morbo identitario, *pharmakos*, simulacro, mortífero, veneno, droga, terapia para la impotencia de conocer el otro de

35. M. de Certeau, *La fable mystique (XVIe-XVIIe siècle)*, Gallimard, Paris, 2013 (traducción italiana: *Fabula mística- XVI-XVII secolo*, Jaca Book, 200, p. 77).

36. Cfr. F. Fava, *In campo aperto*, Meltemi, 1917, Prólogo de M. Augé y Prefacio de A. M. Sobrero.



sí. En la portada del volumen de Lafitau hay un segundo modelo, pero más que modelo lo debemos llamar ahora un modo diverso de la práctica antropológica. Una práctica, incluso en este caso, desde siempre presente en la historia de la antropología, aunque frecuentemente inadvertida, en los márgenes del *mainstream* de la ciencias, muchas veces refugiada y escondida en la literatura, en *Heart of Darkness*, en el *Afrique fantôme*, en algunas páginas del diario de Malinowski, solo para traer algún ejemplo: episodio tras episodio, sin embargo un modo de “hacer antropología” cada vez más visible a medida que van disminuyendo las certezas de la modernidad.

La portada de Lafitau con sus vacíos, sus fracturas, sus ambigüedades revela la necesidad, de una mirada etnológica diferente, aunque solo mucho más tarde se darán sus condiciones de posibilidad. Serán las condiciones que Certeau vea en los eventos de los últimos años del siglo pasado, en esas crisis del discurso del poder que permiten reconocer la mirada del otro como una mirada constitutivamente *otra*, no plenamente atribuible a la “disciplina” de la escritura.

Hace falta admitir cómo el modelo identitario ha sido ampliamente dominante, pero es verdad también que en el sistema de las disciplinas heterológicas no hay disciplina que haya percibido más que la etnología desde siempre en sus discursos las pistas de una presencia diferente, la experiencia de un indecible, la sensación de algo imposible de medir y comprender. Es la razón, por lo demás, por la cual Certeau puede reconocer en la portada de la obra de Lafitau, ya a comienzos del siglo XVIII, la escena primaria de fundación.

El error no radica ciertamente en clasificar, en pasar de la información al documento, en presuponer una teoría, sino en no entender su historicidad y su pluralidad del momento originario. Hacer ciencia es ordenar y clasificar, pero al mismo tiempo es tener buen oído para ser sensibles a la diferencia, adquirir consciencia de los límites y de la historicidad del teatro en el cual se produce teoría, del carácter colectivo de la investigación, de su relación con las instituciones culturales y con el poder político.

Se repropone esa *apología de la diferencia* que, con otros argumentos, Certeau había teorizado en la década anterior: mostrando la ficción de cada regla resulta evidente cómo la *diferencia* es presupuesto constitutivo de la condición humana, una propiedad que ninguna razón de dominio podrá silenciar. Entender la antropología como ciencia no puede querer decir otra cosa que aceptar y además declarar su naturaleza de *fábula*, de ciencia-ficción, la ambigüedad constitutiva del operar, volver manifiesto eso que en ese operar ha sido removido y que a menudo toma forma literaria, no exorcizar al otro en la transcripción. Bienvenida sea la superación de viejos enfoques etnográficos, la puesta a punto de nuevos instrumentos, de nuevos lenguajes, el ajuste de perspectivas, pero la tarea esencial se vuelve la de recomenzar por esas interrogantes que terminaron perdiéndose con la crisis de las teorías sistémicas. Tarea por lo demás fatigosa, para marcar la cual Michel de Certeau se apropia del término *Hétérologie*: discurso que se plantea como superación de una partición disciplinar que ha renunciado a pensar la unidad humana, que ha obligado al Todo en positivities distantes y cerradas, incapaz ya de reconocer el lugar del hombre en la naturaleza, la «radicación humana en una dinámica de ‘energías’ vitales».<sup>37</sup> Tensión hacia el Todo, que es, al mismo tiempo, reconocimiento de la particularidad histórica de la mirada y tensión a su superación,

37. M. de Certeau, *Historicités mystiques*, in “Recherches de science religieuse”, 1985, pp 325-353 (traducción italiana: *Storicità Mistiche*, en *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 210.

y que significa para Michel de Certeau dar un sentido a nuestros estudios, *repolitizar la antropología*<sup>38</sup>.

En otra dirección se corre el riesgo de cerrar el espectáculo y la historia del último acto sería no demasiado diferente de la historia contada por Kafka en la *Colonia penitenciaria*. Certeau la recuerda entre las historias modernas en *Les machines célibataires*, máquinas que escriben siempre e inútilmente la misma historia, simulaciones novelísticas de una máquina mundial fuera de control. Lo que las une es el fin de la correspondencia entre las palabras y la realidad, su girar en el vacío, la pérdida de todo contacto con el mundo externo: máquinas que, como en *La Mariée mise à nu par ses célibataires même (La Novia desnudada por sus propios solteros)* de Marcel Duchamp, miran el mundo a través de un vidrio, solo que este vidrio es también un espejo, y la mirada sigue siendo inútilmente circulante entre el adentro y el afuera, entre el sí mismo y el sí mismo.

Mayo 2018

---

38. M. de Certeau *Histoire et Psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1987 (traducción italiana: *Storia e psicanalisi*, Bollati-Boringhieri Torino, 2006, p. 72).



## *2. Avances de investigación*

*M. N. Curbelo Otegui; M. A. Avalos*





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.4

# De tripa: los comienzos de un viaje lisérgico

FROM THE GUTS: STARTING A LYSERGIC TRIP

**María Noel Curbelo Otegui**

Maestranda en Maestría en Ciencias Humanas, Opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata. Unidad de Profundización, Especialización y Posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Universidad de la República. ma.noelcurbelo@gmail.com

Recibido 11/03/2018. Aceptado: 09/05/2018.

67

## RESUMEN

En este trabajo trataré sobre el origen del LSD (Dietilamida del Ácido Lisérgico) como sustancia psicoactiva. En los laboratorios del químico Albert Hoffmann, el azar parece que jugó un papel en la creación de una nueva sustancia que hasta hoy es consumida en múltiples contextos y de diversas formas. Tomo relatos del investigador sobre sus “viajes” de lo que luego sería llamado “ácido” o “tripa”, para luego presentar también experiencias de los comienzos de uso de esta sustancia en algunos jóvenes que viven en Montevideo y que fueron entrevistados en el marco de una investigación realizada durante 2014- 2015 sobre usuarios y escenarios de uso de drogas sintéticas<sup>2</sup>. Me pregunto si el concepto de agencia de Bruno Latour, sería apropiado para pensar estas cuestiones; reflexiono sobre el punto con miras a una mayor profundización a futuro.

**Palabras clave:** LSD, contextos, usos, agencias, drogas sintéticas.

1. Palabra nativa derivada del inglés trip: viaje.

2. Ver Suárez, H., Rossal, M. (comp.) (2015) Viajes sintéticos. Estudio sobre usos de drogas de síntesis en el Uruguay contemporáneo. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República- Observatorio Uruguayo de Drogas, Junta Nacional de Drogas. Disponible en: [http://www.infodrogas.gub.uy/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3586:viajes-sinteticos-estudio-sobre-uso-de-drogas-de-sintesis-en-el-uruguay-contemporaneo&catid=31:encuestas&Itemid=65](http://www.infodrogas.gub.uy/index.php?option=com_content&view=article&id=3586:viajes-sinteticos-estudio-sobre-uso-de-drogas-de-sintesis-en-el-uruguay-contemporaneo&catid=31:encuestas&Itemid=65)

## ABSTRACT

I'm going to deal with the origins of LSD (Lysergic Acid Diethylamide) as a psychoactive substance. It seems that chance played a role in the birth of a new product at chemist Albert Hoffmann's lab, that's still being used in several contexts under different forms.

I follow the researcher's tales about his "trips" on what later was called "acid" or "guts", and then I present experiences on the beginning of the use of that product by some young people living at Montevideo. They were interviewed under a 2014-2015 research on synthetic drug use setups and their users. I ask myself if Bruno Latour's concept of agency can be used to work on these issues, and I reflect over it for a deeper research in the future.

**Key words:** LSD, contexts, uses, agencies. Synthetics drugs.

## Introducción

El uso de drogas es considerado como el "fenómeno de la incorporación al organismo humano de sustancias químicas, con unas características farmacológicas que actúan sobre todo a nivel psicotrópico, pero cuyas consecuencias, funciones, efectos y significados son el producto de las definiciones sociales, culturales, económicas y políticas que las diferentes formaciones sociales (grupos, colectivos e individuos) elaboran, negocian y/o disputan en el marco histórico en el que se sitúan sus prácticas." (Romaní, 2008, 302)

Escohotado (1998) ha observado que todas las sociedades configuran y representan a las drogas y a sus consumidores de maneras distintas por lo que atender este fenómeno de forma amplia implicaría una incorporación de aspectos simbólicos, sociales, económicos, coyunturales, etc., necesarios para el entendimiento de dichas configuraciones y representaciones. Pero también conocer los efectos de los efectos farmacológicos del ingreso de una sustancia química al organismo; es entonces importante abordar este fenómeno tomando a las sustancias como agentes implicados en la acción.

68

Para ello seguimos a B.Latour cuando propone dejar a un lado la característica antropocéntrica del pensamiento occidental y de las teorías sociológicas tradicionales que han puesto y hecho permanecer al ser humano como centro de toda investigación de índole sociológica. El ser humano ya no es el centro, sino el conjunto de relaciones con elementos no-humanos con intención. La agencia es esta capacidad de relación entre todos los elementos. (Latour, 2008)

## LSD, Tripa, Ácido: ¿Qué es?

La Dietilamida del Ácido Lisérgico (LSD), tripa o ácido, es una droga semisintética. La diferencia con las drogas sintéticas proviene del origen de los precursores desde donde se parte para hacer el producto: mientras que las drogas sintéticas son aquellas que se preparan en laboratorios de síntesis orgánica a partir de otras de menor complejidad; las drogas semisintéticas son aquellas que se preparan en laboratorios de síntesis orgánica pero partiendo de precursores que son aislados de fuentes naturales. En el caso del LSD, la fuente natural es el cornezuelo o Ergot que es el hongo que parasita espigas de centeno. Esto es lo que contiene el ácido lisérgico, lo que se agrega en el laboratorio es la dietilamida.<sup>3</sup>

---

3. Información proveniente del curso del Diploma Aspectos Farmacológicos y Químicos de las drogas. Aquí rescatamos y aplaudimos la modalidad interdisciplinaria tan provechosa en estas cuestiones.

El LSD es una Triptamina (por el motivo triple en su estructura) y tiene semejanza con el neurotransmisor Serotonina, afecta las percepciones sensoriales y el inicio del sueño nocturno (Escohotado, 1998). Ha sido incluida en la categoría de droga psicodélica, capaz de alterar el pensamiento y suprimir los filtros desde señales de partes del cerebro hacia la corteza. Estas señales se constituyen por sensaciones, emociones y percepciones provenientes del inconsciente.

## Subirse a la bici

En 1938 el químico Albert Hofmann lidera en Sandoz Pharmaceuticals (Suiza) investigaciones sobre el aislamiento e identificación de los alcaloides contenidos en extractos del conocido Ergot o Cornezuelo. Estos hongos son parásitos de los granos del Centeno, y son conocidos desde 1800 por sus importantes actividades biológicas (inductores del parto, vasoconstrictores). Desarrolla entonces productos semisintéticos a partir del Ácido Lisérgico, y prepara compuestos; el compuesto n° 25 sintetizado se llamaba LSD-25 (Lyserg-saure-diethylamid) la dietilamida del ácido lisérgico. En éste se encuentra un efecto fuerte que actúa en el útero pero no tan intenso como los compuestos de referencia por lo que se decide interrumpir los ensayos de LSD-25 declarándose de poco interés.

En 1943, “Un particular presentimiento, la sensación de que esta sustancia tenía otras propiedades que no habían sido ensayadas- me indujo a preparar una vez más LSD-25 para enviarla nuevamente al departamento de farmacología”. (Hofmann, 1980, 29)

En la etapa final de su preparación (cristalización del LSD-25), Hofmann interrumpe su trabajo por comenzar a experimentar sensaciones extrañas y relaciona estas sensaciones al LSD-25 con el que estaba trabajando: “quizás un poco de la solución de LSD había tocado de todos modos a la punta de mis dedos al recristalizarla, y un mínimo de sustancia había sido absorbida por la piel. Si la causa del incidente había sido el LSD, debía tratarse de una sustancia que ya en cantidades mínimas era muy activa. (Hofmann, 1980, 30) Desde allí se propone experimentar con la sustancia en dosis controladas y el 19 abril de 1943<sup>4</sup>, ingiere 0,25mg de LSD-25 (una dosis considerada extremadamente baja).

Relata:

*“Ya me costaba muchísimo hablar claramente, y le pedí a mi laborante, que estaba enterada del autoensayo, que me acompañara a casa. En el viaje en bicicleta —en aquel momento no podía conseguirse un coche; en la época de posguerra los automóviles estaban reservados a unos pocos privilegiados— mi estado adoptó unas formas amenazadoras. Todo se tambaleaba en mi campo visual, y estaba distorsionado como en un espejo alabeado. (...) El mareo y la sensación de desmayo de a ratos se volvieron tan fuertes, que ya no podía mantenerme en pie y tuve que acostarme en un sofá. Mi entorno se había transformado ahora de modo aterrador. Todo lo que había en la habitación estaba girando, y los objetos y muebles familiares adoptaron formas grotescas y generalmente amenazadoras. (...) Todos los esfuerzos de mi voluntad de detener el derrumbe del mundo externo y la disolución de mi yo parecían infructuosos. En mí había penetrado un demonio y se había apoderado de mi cuerpo, mis sentidos y el alma. Me levanté y grité para liberarme de él, pero luego volví a hundirme impotente*

4. Este día es considerado mundialmente como el Día de la bicicleta, vinculado al primer “viaje” que se realizó por el ácido, anécdota del viaje en bicicleta de Hoffmann.

*en el sofá. La sustancia con la que había querido experimentar me había vencido. Ella era el demonio que triunfaba haciendo escarnio de mi voluntad. Me cogió un miedo terrible de haber enloquecido. Me había metido en otro mundo, en otro cuarto con otro tiempo. Mi cuerpo me parecía insensible, sin vida, extraño. ¿Estaba muriendo? ¿Era el tránsito? Por momentos creía estar fuera de mi cuerpo y reconocía claramente, como un observador externo, toda la tragedia de mi situación.”* (Hofmann, 1980, 32)

El médico familiar lo examina, todos sus signos vitales son normales y le expresa que no hay que temer un riesgo de daño irreversible por intoxicación. Desde ahí, Hofmann empieza a sentirse de forma distinta:

*“El susto fue cediendo y dio paso a una sensación de felicidad y agradecimiento crecientes a medida que retornaban un sentir y pensar normales y crecía la certeza de que había escapado definitivamente del peligro de la locura. Ahora comencé a gozar poco a poco del inaudito juego de colores y formas que se prolongaba tras mis ojos cerrados. Me penetraban unas formaciones coloridas, fantásticas, que cambiaban como un caleidoscopio, en círculos y espirales que se abrían y volvían a cerrarse, chisporroteando en fontanas de colores, reordenándose y entrecruzándose en un flujo incesante. Lo más extraño era que todas las percepciones acústicas, como el ruido de un picaporte o un automóvil que pasaba, se transformaban en sensaciones ópticas. Cada sonido generaba su correspondiente imagen en forma y color, una imagen viva y cambiante. (...) desperté a la mañana siguiente reanimado y con la cabeza despejada, aunque físicamente aún un poco cansado. (...) El mundo parecía recién creado. Todos mis sentidos vibraban en un estado de máxima sensibilidad que se mantuvo todo el día.”* (Hofmann, 1980, 34)

70

## Cambios en el camino

Luego de ensayos en animales y determinación de la toxicidad, los laboratorios Sandoz comenzaron a comercializar la sustancia con el nombre de Delysid: un fármaco cuyas indicaciones incluían la terapia psicoanalítica y el estudio experimental sobre la naturaleza de las psicosis. En su prospecto, los laboratorios sugerían que los terapeutas tomaran también el fármaco para comprender mejor el estado mental de sus pacientes. Los efectos descritos eran trastornos pasajeros del afecto, alucinaciones, despersonalización, vivencia de recuerdos reprimidos y síntomas neurovegetativos leves.

Pero en el siglo XX, sobre todo en su mitad, las nuevas expresiones juveniles comienzan a ser visibles en los espacios públicos, generando nuevos mercados que rondarían en torno a las configuraciones juveniles: la creación y expansión del rock and roll por ejemplo, es una de las expresiones también llamadas “contraculturales” por determinar sus características en oposición a las clases dominantes y hegemónicas del momento. Estas nuevas visibilidades, llevarán también a la visualización de los vínculos con las sustancias.

*“Para mediados de los sesenta ya se hablaba de los hippies en todo el mundo, casi siempre mal, pues los catalogaban como jóvenes “mugrosos, holgazanes, parásitos y drogadictos”. A estos jóvenes se les identificó como la generación de las flores, o como la generación de las fianzas, debido a los constantes arrestos policíacos (Ramírez J A, 1996). El simbolismo del uso de los hongos con fines rituales y medicinales quedaba atrás, los hippies le darían nuevos significados y sentidos al uso de sustancias psicoactivas, pero no sin la sobredosis de coerción de los gobiernos en turno. Este*



*es el momento histórico en el que se configura la división de las drogas en legales e ilegales, y también es uno de los momentos que podríamos ubicar como los más significativos en el intento por visualizar la relación más estrecha de drogas con la juventud.”* (Dominguez García, 2014, 52)

En 1965 en EEUU se aprueba una nueva normativa sobre fármacos donde el LSD pasa a ser una “droga experimental” y se penalizaba como delitos menores su producción ilegal y su venta, aunque no la posesión. En abril de 1966 los laboratorios Sandoz dejaron de comercializar LSD, y en 1968 se modificó la Enmienda, convirtiendo la posesión en delito menor y la venta en delito grave. Desde ese momento no se aprobaron más tratamientos con LSD.

La Convención Sobre Sustancias Psicotrópicas en 1971, clasificó entonces las sustancias en legales e ilegales, acción relacionada a determinados sectores sociales y afirmando el estereotipo que tenían los jóvenes siendo vinculados a las sustancias.

Esta es una de las consecuencias de este modelo prohibicionista, además del auge del mercado ilegal en la producción, venta y circulación de sustancias, la estigmatización y persecución de consumidores, la ausencia de estudio y control de sustancias emergentes, entre otras. Estas medidas prohibicionistas han marcado fuertemente los intereses que protegen, visualizados en “una economía de los cuerpos, del deseo, en la cual la prohibición cumple una función fundamental en tanto ordenamiento de lo ilegal y lo legal, de lo normal y lo anormal, de formas de disciplinamiento en las artes de producir problemas sociales, sujetos problemáticos, y construir geopolíticas -que van desde la corporeidad más singularizada hasta redes globales, pasando por las formaciones específicas e intersticiales en los Estados nacionales-, que muestran la productividad de los diferentes estilos prohibicionistas.” (Guigou et al, 2012, 174)

En estos procesos, las sustancias también han variado en su accionar acompañadas del pensamiento hegemónico en torno a ellas, diversificándose sus composiciones químicas. La prohibición llevó a que se originara una enorme cantidad de sustancias cuya composición se regía por nuevos precursores hasta que se prohibían. El accionar de estas sustancias en el organismo, es de una enorme diversidad ya que sus componentes varían constantemente en torno a las normas de legalidad e ilegalidad de los productos. Entonces, cada sustancia es parte de “lo social”.

71

## **¿Es posible considerar las sustancias como “agentes”, en el sentido de B. Latour?**

En la Teoría del Actor Red (TAR), la agencia es lo que nos “hace *hacer* ciertas cosas” incluyendo aquellos elementos que contienen “otras agencias sobre las que no tenemos control alguno” y que también “nos hacen hacer cosas” (Latour, 2008, 79)

“Una agencia invisible que no produce ninguna diferencia, ninguna transformación, no deja rastro y no aparece en ningún relato *no* es una agencia. Punto. Hace algo o no. Si se menciona una agencia, hay que presentar el relato de su acción, y para hacerlo hay que explicitar más o menos qué pruebas han producido qué rastros observables; lo que no quiere decir, por supuesto, que haya que hablar de ello: hablar es sólo uno de los muchos comportamientos que pueden generar una explicación y está lejos de ser el más frecuente.” (Latour, 2008, 82)

Cuando estudiamos a los usuarios de sustancias sin tomar a las sustancias como agentes que intervienen y “hacen hacer cosas”, formando parte constante de relatos,

estaríamos dejando de lado una de las asociaciones fundamentales para entender el fenómeno.

Las sustancias serían agentes con los cuales se genera un vínculo y la acción es entonces “(...) *dislocada*. La acción es tomada prestada, distribuida, sugerida, influida, dominada, traicionada, traducida. Se dice que un actor es un *actor*-red en primer lugar para subrayar que representa la mayor fuente de incertidumbre respecto del origen de la acción (...)” (Latour, 2008, 74)

Lo que se busca es analizar la naturaleza de los elementos que intervienen en los fenómenos, en la acción. En torno al uso de sustancias entonces, es importante tomar a las drogas como un elemento más de agencia en los individuos de manera que se entienda que todas las sustancias son diferentes, desde sus compuestos químicos hasta los “efectos sociales” que generan, que todos los momentos en los que se interactúa con ellas también son disímiles, y que hablar de drogas en un sentido homogéneo no hace más que ayudar al desentendimiento del fenómeno, y peor aún, de cada usuario y los sentidos que éste le otorga a sus prácticas.

B. Latour plantea que “ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de mejor término, podríamos llamar no-humanos.” (Latour, 2008, 107).

Es así, que cada sustancia se agencia en un usuario de diversas maneras, por presencia o ausencia<sup>5</sup>, pero que si aparece en su relato, es necesario pensar en cómo altera o modifica el estado de las cosas: “quiero estar drogado sintiendo” o “Mi grupo de amigos es crucial para entender mi relación con las drogas así, y siempre usé ese esquema para entender la relación con las drogas de los demás”: ¿no son verbos que designan acciones? Por supuesto que no creemos que “las drogas” determinan la acción, pero resulta necesario pensar en ellas en términos sociales, como un elemento más en la acción.

Esto nos permite reflexionar también sobre los contextos de uso de sustancias y cuál es el modelo hegemónico que rige su consumo en aquel momento ya que distintas categorías son utilizadas en distintos escenarios: si en los años 1960 un usuario de LSD era considerado hippie, luego sería catalogado como enfermo, luego peligroso, finalmente usuario.

## Primeras veces

Los usuarios de LSD de los que tomamos sus primeras experiencias, son jóvenes de clase media que se han separado de su familia alrededor de los 18 años, en muchas ocasiones para seguir estudios universitarios en Montevideo, capital del país, o bien que se han mantenido viviendo en sus hogares. Este el caso de jóvenes montevideanos, que no han podido lograr cierta autonomía de vivienda. La separación con respecto a la familia, supone una mayor independencia, ocasiones para la circulación y el consumo de distintas y nuevas drogas, habiendo experimentado ya el alcohol y la marihuana en la adolescencia temprana, y en algunos casos, la cocaína. Esta desvinculación (de un

---

5. El caso de las “fisuras” es importante para ver cómo las sustancias se agencian en los usuarios por ausencia. En los usuarios de LSD, el viaje se premedita con antelación procurando la sustancia para mayoritariamente, un evento especial. Existe también un cuidado de no quedar “limado”, cuestión que carece de pruebas farmacológicas pero que alude a quedar en el mundo del ácido por mucho tiempo por un exceso de consumo.

posible control familiar) también supone un nuevo sistema de vida donde los amigos se convierten en el círculo social más fuerte de cuidado en el consumo, círculo que se forma entre compañeros dentro del sistema educativo. A menudo los jóvenes son reprimidos en relación al consumo de sustancias, en hogares donde se les dice que “la droga es lo peor”.

Este tipo de usuarios de LSD resultan ser experimentadores de variadas drogas sintéticas a precios que resultan elevados para aquellos jóvenes que aún dependen económicamente de sus padres. Esto nos lleva a destacar la ocasionalidad con la que estos usuarios de LSD toman la sustancia. Inician sus trayectorias de consumo entre los 12 y los 15 años, generalmente primero con alcohol y después con marihuana, mientras que el uso del LSD llega más cercano a los 18, 20 años.

*Gastón*<sup>6</sup>:

-Yo empecé a fumar porro cuando tendría.. No sé, estaba en el liceo, en 4° de liceo

-¿Tipo 16 años?

- Algo así. Y fue tipo “quiero ver qué es eso”. Escuchaba Bob Marley (risas), tenía a mis viejos que hablaban del porro y era No al porro, nunca fumes.

- Tu mamá es médica, ¿y tu padre?

- Mi padre es epidemiólogo. O sea, vengo de una casa donde la droga está re mal vista así, re mal vista. Me acuerdo que no me pegó la primera vez, no sé si no me pegó o no sabía si me estaba pegando. Me acuerdo que le dije a todo el mundo “ahh me fumé un porro” así (risas).

*Martín*<sup>7</sup>:

- Alcohol en la pubertad, 12 años ponele capaz que fue la primera vez que me di vuelta de alcohol. Capaz que la primera vez que te envenenas de alcohol, es la vez que recuerdas. Y luego ahí tuve algunos episodios con alcohol, y hasta los 15 algo así, pensaba que el faso era como tá, como droga, no sé, horrible. Como que tenía ese concepto y entonces no fumaba faso pero a los 15 fue cuando entré a mi primer banda en serio. Y en la banda había algunos que hasta tomaban pala<sup>8</sup> y eso, y vi todo eso de una y dije “bueno, capaz que el faso” (risas)

Luego de fumar las primeras veces sentía como que nunca había disfrutado tanto la comida en mi vida, de verdad lo sentía, de verdad lo sentía. Y con la música me pasó lo mismo de repente escuché un tema re loco; aparte los primeros pegues siempre son los más intensos, escuchaba la música re loco o algo, y decía “esto es lo mejor”.

*Gonzalo*<sup>9</sup>:

- Yo empecé a fumar porro cuando tenía 15, 16 años, en ese momento esporádicamente y ya a los 17, 18 se fue regularizando el consumo... Y más a los 18 por ahí probé

6. Todos los nombres de nuestros interlocutores fueron cambiados.

Gastón tiene 22 años. Cursa tercer año de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación y no trabaja, hace música electrónica y es DJ en juntas con amigos y algunos eventos en casas. Nació en la ciudad de Colonia y hace 5 años que vive en su casa propia del barrio Carrasco Norte.

7. Martín tiene 22 años, vive en Buceo con dos amigos más que conoció en el Hogar Estudiantil de Rocha. Su ciudad natal es Chuy. Cursa el segundo semestre de 4° año de su carrera. Además es músico, tiene una banda; le encanta el cine (mirar y leer mucho sobre ello) y la música electrónica.

8. Se refiere a cocaína.

9. Gonzalo tiene 24 años, es de Montevideo y vive en el barrio Villa Biarritz. Estudia profesorado de Educación Física y cuando realizamos la entrevista faltaban unos pocos días para que se fuera a trabajar a Nueva Zelanda.

*ácido.. y con el correr de los años se fue incrementando en mi el consumo de ácido, ahora tomo mucho más.*

Algo interesante de estos relatos, es que se comienza en el consumo de sustancias con las drogas ilegales (en ese momento) y no con drogas legales como el alcohol. Para algunos de ellos, fumar marihuana por primera vez supuso un fuerte choque con las moralidades inculcadas en sus hogares de origen, un cruce en las barreras que les habían impuesto sus familias. En estos usuarios de LSD, la familia resulta un núcleo de sostén económico y de criterios morales generalmente conservadores- lo que puede llevar a una represión y juicio al consumo de sustancias- pero sí un apoyo en el sostenimiento de la educación secundaria y luego universitaria.

Otra consideración importante, es la ausencia de uso excesivo de alcohol en los usuarios de drogas sintéticas, en este caso LSD. El alcohol es considerado dañino física y emocionalmente, por lo que se prefiere no consumirlo en abundancia. Las experiencias de consumo prolongado de alcohol se da básicamente en la adolescencia; luego con la experimentación con otras sustancias, el alcohol es dejado de lado y no se consume de forma abusiva sino como acompañamiento de un momento.

Vemos en esto un cuidado del cuerpo -el alcohol es depresor y estos usuarios buscan más la alegría y la aptitud física en las sustancias, además de la sobriedad mental- y emocional, donde el efecto buscado es de claridad y calidad del “viaje” de manera de sacar de él un buen recuerdo o una experiencia útil para el crecimiento individual. De nuevo Latour nos resulta importante para pensar estas cuestiones: los aspectos farmacológicos de cada sustancia, son tenidos en cuenta por cada usuario que luego de experimentar algunas de ellas, elige qué efecto quiere vivir.

74

*Gonzalo:*

*Mi consumo de alcohol ha disminuido, ha sido como más liviano. Cuando tomo alcohol, tomo alcohol, es como que va por ese lado. Si consumo otra cosa, consumo otra cosa, no consumo todo para estar de la cabeza así, no.*

*Martín:*

*– yo nunca fui de tomar mucho alcohol, soy sensible al alcohol como no tengo costumbre. A veces me paso y me doy vuelta, y no tomo alcohol por un tiempo, me conformo fumando porro y tá. Tuve una época tipo 2012, que empecé a tomar alcohol re seguido así, tomé abundante alcohol porque era tipo la culpa, no podía dejar de decirme a mí mismo que no estaba encarando. Y ahí empecé con esa cosa de tipo tá, tengo que aceptarme*

*– ¿y por qué alcohol relacionado con la culpa? ¿por qué las otras drogas están más relacionadas con el placer para vos?*

*- Sí, porque la culpa es como algo que se te hace un peso y el alcohol es como que es alivianador, es como una característica que tiene, es como que hace que pases el momento medio sin pensar en nada, que te olvides cosas. Las otras drogas tienen algo de eso, pero ninguna tiene eso en realidad; las otras son todas tipo... el faso estás como re así caído de cuerpo pero tu cabeza está volando tipo, retienes todo. Es como que el faso estás ahí como en una especie de cansancio pero todo es ajeno, todo es interesante. Pero el alcohol no, el alcohol es casi lo contrario, no te juzgas a ti mismo, por eso te abres de alcohol, dices cualquiera, que dices porque te pinta, tipo te desinhibes.*

## Tripas significativas y otros viajes

En estos relatos, vemos cómo la acción está llena de elementos no-humanos que intervienen en el continuo movimiento de las personas, y además cómo estos elementos “hacen hacer cosas”: hay un relato que parte del gusto y el placer que esto les genera: “yo me drogo para reír mucho”, y “quiero estar drogado sintiendo” suponen una búsqueda del goce y placer en el consumo. Pero también, forman parte de un anhelo de crecimiento emocional vinculado a reflexionar sobre sí mismo, sobre cuestiones estéticas, sobre expresiones artísticas, sobre los círculos de consumo, etc.

*Martín:*

*Después empecé como en una etapa de tripas significativas desde las pastillas significativas y desde los porros más significativos. Pero después de eso también, experiencias centrales, así re importantes; empecé como en una etapa de bueno tá, yo quiero estar drogado sintiendo. Como que la vida es sentirla pasar por ti, no sé, quiero estar re loco y escuchar la música.*

El cuidado del cuerpo en los usuarios de LSD es muy importante siendo un consumo que se realiza generalmente acompañado de un grupo de contención y confianza (amigos). Los vínculos de amistad son sumamente importantes para el “buen viaje”:

*Gastón:*

*Yo mismo selecciono tipo con quién tomar ácido porque ya sé que es un condicionante. La gente con la que estás tenés que compartir algo re salado para poder compartir, drogarte y estar bien así. Es muy reducido, son 5-6 personas, son ellos. Inclusive tenemos como un ritual así, tipo van todos a mi casa y tomamos ácido y estamos como re distendidos onda, hablamos cualquier cosa, si vemos que nos trabamos en la charla, no importa nadie va a pensar que sos un estúpido. Y es como que eso se construyó a lo largo de los consumos así de tipo me tomo un ácido con él y me siento bien, bueno capaz que otro día me tomo otro ácido con él. Y es medio así la cosa, es medio laberíntico. Un día me gustó, otro día no, un día me gustó, otro día no, otro día sí, otro día sí, otro día sí. Y en esos días que no, nos conocimos, conocimos cosas, es difícil describirlo. Pero es como un historial de consumo que construí con ellos. Mi grupo de amigos es crucial para entender mi relación con las drogas así, y siempre usé ese esquema para entender la relación con las drogas de los demás.*

*Gonzalo:*

*Como consumo siempre con mis amigos, nos cuidamos entre todos. Lo bueno de tomar siempre con amigos, o con el mismo círculo es que... tenés confianza. No es que sólo tomo con mi grupito de amigos, pero al menos yo tomo drogas con quien me siento cómodo. Hay como un cuidado del pegue así, con respecto al entorno. O sea, solo nunca, nunca... pero elijo lugares donde a priori sé que está todo bien, si te perdés va a estar todo bien.*

El consumo se da mayoritariamente en grupo de amigos, habiendo algunas experiencias en soledad pero más vinculadas a “malos viajes”. Esto nos aproxima algunas “sensibilidades de clases medias”, observadas en el relato de quienes experimentan con LSD. Una de ellas es rescatar el cuidado corporal y del grupo de amigos, donde el riesgo se encuentra en un “mal viaje” sea cual fuere el escenario de consumo. Los contextos de uso son aparentemente lugares sin violencias, al igual que las formas de acceder a la sustancia, y las personas elegidas para compartir el viaje. La fisura por consumir, no es algo que constituya una urgencia para usar la sustancia en cualquier

contexto. El viaje se prepara con días de antelación, se eligen fechas importantes o momentos cruciales para el grupo (un viaje, un cumpleaños, una fiesta)

## **Medidas de cuidado**

Considerando estos relatos pudimos ver cómo los usuarios de LSD, mantienen ciertas prácticas de cuidado al usar las sustancias. Estas prácticas son transmitidas de unos a otros o por conocimiento de experiencias de “malos viajes” ajenas o propias. Allí es donde se adoptan determinados comportamientos de cuidados en relación al policonsumo, al uso en determinados contextos y a las personas con las cuales compartir el viaje o no.

Pero, como vimos también con B. Latour, es importante conocer la mayoría de las cuestiones en torno a las sustancias (considerándolas actores, actantes), entre ellas y por sus aspectos farmacológicos. En la investigación desde donde parten estos relatos, pudo constatarse, en el año 2015, que lo que muchos usuarios consumían ni siquiera tenía LSD entre sus componentes químicos (aunque pensaban que sí). El llamado 25I, era lo que en el mercado ilícito de sustancias, se consideraba LSD, ácido o tripa. La conformación química de esta sustancia es otra, y el “pegue” o efectos resulta ser distinto al del LSD.<sup>10</sup>

Con las prohibiciones, los precursores de las sustancias como vimos, van cambiando, creando nuevas sustancias y muchas veces, nuevos peligros. Para el año 2017, cuando fui parte de un testeo de sustancias que se realizó en una fiesta electrónica en la ciudad de Montevideo, de 7 “tripas” examinadas, sólo 3 tenían LSD combinado con componentes aún desconocidos.

Por todo esto es que consideramos fundamental la difusión de medidas de cuidado en torno al uso de sustancias en general, y del LSD en particular.

76

## **Algunas reflexiones**

Este trabajo es simplemente una aproximación al uso del LSD desde una visión antropológica en general, y un ensayo de aplicación de la Teoría del Actor Red planteada por Bruno Latour (2008).

Es necesario, creemos, avanzar en una visualización académica de estas cuestiones ya que interpelan a buena parte de la sociedad. Estas prácticas resultan de interés para seguir realizando etnografías, de manera de interrogar las múltiples representaciones sobre la temática drogas.

Consideramos importante evaluar a las sustancias en sus diferencias y particularidades, evitando las configuraciones hegemónicas en torno al “campo de las drogas” y procurando abarcar la heterogeneidad de esa configuración.

En este sentido, creemos que cada sustancia debe ser investigada de manera particular, indagando sobre sus alcances farmacológicos y los sentidos y prácticas que los usuarios desarrollan a través de su uso. En todo este abordaje, tomar a las sustancias como “agentes” que participan en la acción, nos resulta fundamental.

La etnografía nos va permitiendo estas visibilidades. Si estamos atentos al relato vemos cómo estas sustancias generan y se ensamblan en todos los movimientos que

---

10. Para ver estas cuestiones químicas con más profundidad, ir a “Viajes sintéticos. Estudio sobre usos de drogas de síntesis en el Uruguay Contemporáneo.” (2015)

los usuarios desarrollan en determinados contextos, ante ciertas configuraciones en torno a las drogas, y en el momento particular del consumo.

Esperamos ser parte de estos aprendizajes, continuar produciendo conocimientos y aprendiendo de nuestros interlocutores, además de generar encuentros con colegas y nuevos aportes.

## **Bibliografía**

- Dominguez García, M. (2014) Jóvenes usuarios de drogas en la Ciudad de México: Etnografía de la gestión en el uso del crack. Tesis para optar por el grado de Maestro en Antropología Social. México D.F.
- Escotado, A. (1998) Historia general de las drogas. Madrid: Espasa.
- Guigou, N. (2012) Textualidades Cannábicas. En Aporte universitario al debate nacional sobre drogas, Colección Art. 2, (pág. 171- 177). Montevideo: Universidad de la República – CSIC.
- Hofmann, A. (1980) LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Latour, B. (2008) Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor- red. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Román, O. (2008) Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño- Revista Salud Colectiva, Vol. 4 (3), 301-318.
- Suárez, H., Rossal, M. (comp.) (2015) Viajes sintéticos. Estudio sobre usos de drogas de síntesis en el Uruguay contemporáneo. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República- Observatorio Uruguayo de Drogas, Junta Nacional de Drogas.







DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.5

## La salud-enfermedad y muerte desde un abordaje etnográfico. Misiones-Argentina.

THE HEALTH-DISEASE AND DEATH, FROM AN ETHNOGRAPHIC APPROACH. THE CASE OF A CHILD WITH LEUKEMIA, IN “EL TRIGAL” (MISIONES-ARGENTINA).

*Miguel Alejandro Avalos*

Instituto de Estudios Sociales y Humanos IESyH Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad Nacional de Misiones. Antropólogo Social. miguelavalos.012@gmail.com

79

Recibido: 25/02/2018. Aceptado: 08/05/2018.

### RESUMEN

El objetivo de este trabajo es presentar un caso que hemos conocido durante el trabajo de campo: Juli, un niño residente en el asentamiento “El Trigal” (Posadas-Misiones-Argentina). Y, a partir de allí, reflexionar en torno a la enfermedad y su atención, a la muerte y el morir. Los datos que informan el presente artículo fueron obtenidos en el marco de una investigación más amplia desarrollada entre los años 2013-2016. El método utilizado fue el etnográfico –característico de la antropología social-, que vincula entrevistas en profundidad y observaciones en campo; con dicho método hemos captado, a su vez, las “narrativas de los padecimientos”. Abordamos aquí las formas de concebir el padecimiento, los saberes implicados en la trama, los modos de atenderlo, y el lugar de la muerte en este proceso vital.

**Palabras Clave:** Antropología, Salud/Enfermedad, Etnografía, Muerte, Mosaico Epidemiológico.

### ABSTRACT

The objective of this work is to present a case that we have known during the fieldwork: Juli, a child resident in the settlement “El Trigal” (Posadas, Misiones-Argentina). And from there,

reflecting on the lathe to the illness and their care, death and dying. Data reporting for this article were obtained within the framework of a broader research carried out between the years 2013-2016. The method used was the ethnography -characteristic of social anthropology-, which links in-depth interviews and field observations; with this method, in turn, have captured of the “illness narratives”. We address here the ways of conceiving the condition, the knowledge involved in the process and the ways to take care of it, also the way in which death plays part of this vital process.

**Key words:** Social Anthropology, Health/Disease, Ethnography, Death, Epidemiological Mosaic.

Berta A.  
*In memoriam*

## Introducción

Qué entienden los conjuntos sociales por salud y qué entienden por enfermedad, y qué por la muerte y el morir son aspectos que distan de ser estáticos y permanentes. No solo las concepciones sobre las enfermedades y de la muerte varían, sino también las prácticas en torno a ellas y sus causas van mudando a lo largo de la historia y a lo ancho del planeta. De igual modo gozan de este carácter de “históricamente variable” (Menéndez, 1994) los modos en que se enfrentan dichos daños a la salud y los roles que se distribuyen hacia dentro de los grupos para dicha tarea.

80 En el contexto de la llamada “transición epidemiológica” (Frenck J, Frejka T, Bobadilla J, 1991), las morbi-mortalidades han cambiado en los últimos decenios, pasando de un elevado índice de “prevalencia de enfermedades infecciosas-parasitarias y malnutrición, a otro en el cual las ECNT (enfermedades crónicas no transmisibles) y las muertes por causas externas poseen una dominante prevalencia e incidencia” (Pasca y Pasca, 2011: 29).

Dicha transición, ligada a la idea de progreso, implica que en la medida en que las sociedades “avanzan” también van cambiando las morbilidades que esas poblaciones experimentan, pasando de ciertas patologías “propias de la pobreza” a otras. Esto acabó siendo desmentido, dice Spinelli, debido a que nos encontramos conviviendo en (y con) “mosaicos epidemiológicos, donde según el espacio social que se analice, vamos a encontrar perfiles propios del primer o tercer mundo, en una misma provincia, en una misma ciudad, en un mismo barrio o en una misma manzana” (Spinelli, 2010: 277).

Este “mosaico epidemiológico” lo hemos encontrado durante nuestro trabajo de campo en “El Trigal”, donde advertimos una multiplicidad de padecimientos y de enfermedades que afectan al conjunto de la población. Estas enfermedades y padecimientos van desde aquellas “viejas enfermedades” como la leishmaniasis, hasta las modernas enfermedades crónicas no transmisibles, como las enfermedades cerebro-vasculares o el cáncer.

El objetivo de este trabajo es presentar, mediante la elección de un caso que hemos conocido durante el trabajo de campo etnográfico, algunas experiencias en torno a la enfermedad y su atención/ muerte y morir; visualizando allí de qué modo esos procesos se configuran como respuestas socioculturalmente definidas y no como meros hechos biológicos.

## Sobre el método

Basándonos en el trabajo de campo etnográfico, como estrategia metodológica, hemos realizado una serie de entrevistas en profundidad y observaciones en acontecimientos clave de la vida de una familia extensa, los Almúa y de una familia nuclear en particular: la de Juli, en el asentamiento El Trigal.

La investigación, que daría como resultado la tesis de grado en antropología social, se realizó entre los años 2013 y 2016, donde tomamos contacto con diez familias. Entrevistamos a las jefas de hogar de nueve de esas unidades domésticas y a un varón, jefe de familia. Se efectuaron entre dos y tres entrevistas a cada informante, de una duración aproximada de 60 minutos cada una. Las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento de nuestros informantes, además se cambiaron tanto sus nombres como el del asentamiento, a los fines de resguardar sus identidades, de acuerdo a lo establecido en los Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades (CONICET, 2006).

“El Trigal” es un “asentamiento informal”<sup>1</sup> –también hemos cambiado el nombre de nuestro referente empírico a los fines de resguardar las identidades de nuestros informantes- ubicado en la zona oeste de la Ciudad de Posadas, capital de la provincia de Misiones-Argentina. Según datos relevados en el año 2013 por el centro de salud de la zona, allí residían entre 100 y 130 familias. Este segmento de la zona oeste se caracteriza por ser uno de los “bolsones de pobreza” de la ciudad de Posadas (Díaz Orueta, C., González Villar, C., Lourés, M. Y Sintés, L., 2000). Allí la provisión de agua es a través de canillas públicas; la mayoría posee conexión –clandestina- a la luz eléctrica, solo contando con alumbrado público y servicio de recolección de residuos aquellas viviendas que se encuentran bordeando el perímetro (sobre las avenidas).

Sirviéndonos de la etnografía como método consideramos que podremos “explicar describiendo”. Es por esto que optamos por “hacer teoría con y a través de la etnografía”, de tal manera que al describir también efectuamos nuestros análisis teóricos (Quirós, 2011).

Lo que hemos analizado en nuestras entrevistas son las “narrativas de los padecimientos”, reconociendo que “el lenguaje que usan los individuos en la vida cotidiana es el medio por excelencia para transmitir significados” (Castro Pérez, 2009:24). Veena Das (2015) señala que estas narrativas revisten de dos características principales: 1. Su no linealidad: puede incluir hechos tanto pasados como presentes, pueden hacer referencia al sujeto que la padece y a otros del conjunto social. La narrativa no tiene necesariamente un desglose lineal, con una trama claramente definida; porque es precisamente este “desorden” de la narrativa “parte del sentido de perplejidad en torno a lo que significa tener *esta* enfermedad en *este* cuerpo” (Das, 2015: 3).

2. dan cuenta de la sociabilidad de la enfermedad: pueden tomar parte en el proceso de salud-enfermedad de un sujeto los integrantes del grupo familiar, del vecindario o hasta parientes muertos. Desde la lectura de los síntomas, pasando por el diagnóstico y un (o los) posible(s) tratamiento(s), se vinculan distintos actores y contextos sociales y terapéuticos. Es en este sentido que nos parece sumamente importante el aporte de Veena Das al estudio de las narrativas del enfermo -especialmente desarrolladas por la antropología médica clínica (Good, 1994; Kleinman y Benson, 2004)-, en tanto que

1. Un asentamiento informal se caracteriza por: “hacinamiento crítico, estado precario de la vivienda (en relación a su estructura física y a su entorno), ausencia de algunos de los servicios públicos e ilegalidad de la tenencia” (Echeverri y Orsini, 2011).

evidencia que el sujeto que sufre está inserto en un contexto sociocultural, económico, político, religioso, reflejando el carácter “profundamente social” que tiene la salud, la enfermedad y su atención.

El análisis de las mencionadas narrativas incluye, además de las ideas sobre los padecimientos y las afecciones, a las acciones y a los discursos sobre esas acciones en búsqueda (o no) de tratamiento para una enfermedad o padecimiento; análisis que se complementa con las observaciones y las estadías en campo.

## El caso de Juli

Sucedió a finales de julio del 2014 que Mariana, nuestra entrevistada, nos contó sobre la situación de salud de uno de sus sobrinos; situación “especial” que mantenía a toda la familia extensa en permanente estado de alerta. Fue entonces cuando preguntamos si podía acompañarnos hasta la casa de su hermana y así concertar un día para entrevistarla.

En esa etapa de la investigación estábamos centrados en los padecimientos que afectaban principalmente a la población pediátrica del asentamiento, por eso justamente tomar contacto con la hermana de Mariana era de especial significación en la pesquisa.

Cuando llegamos a la casa de Norma (27 años) –hermana de Mariana-, ella estaba con dos de sus tres hijos. Su esposo Gastón (30 años) todavía estaba en la obra –es obrero de la construcción, como muchos de los varones que viven en el asentamiento- y Juli –su primer hijo- había quedado en la casa de su abuela, que no vive lejos de allí. La visita de ese día era rápida. Al llegar nos presentamos y Mariana le comentó a su

82 -Mejor vení otro día nomás. Si podés el viernes vení. Viste que él no está bien con este tiempo así y... bueno, vení el viernes.

Este hecho que podría haber pasado como un simple percance del trabajo de campo, cobró significación tiempo después. Esas palabras de Norma daban cuenta de lo “especial” que tenía la situación, con momentos donde la salud de su hijo Juli era frágil y demandaba una atención permanente.

En este caso se vinculan numerosas aristas que nos interesan plantearlas, reconociéndolas como partes de la trama social de la que Juli y su familia son parte. En este sentido, el caso nos sirve para pensar en esa compleja configuración (Elías, 2008) que se constituye en torno a eso que “no anda bien”; configuración en la cual se entrelazan prácticas y representaciones alrededor de la vida y de la muerte, de la enfermedad y de la salud.

Cabe señalar que el abordaje sobre la temática de la muerte y el morir que proponemos en esta oportunidad lo realizamos desde la perspectiva de la antropología médica (crítica), analizándola a partir del proceso de salud-enfermedad-atención-prevención (Menéndez, 2005).

## “Era la enfermedad de la sangre”

Concebimos a la enfermedad como un proceso que no es únicamente biológico, sino que existen distintos elementos entran en juego y dan cuenta de la complejidad del proceso y de su carácter profundamente social. Podemos señalar algunos de ellos: la lectura y la interpretación de ciertos signos y síntomas, la denominación de los padecimientos, el tratamiento o no con diferentes tipos de especialistas, etc.

Ante la pregunta de ¿qué había pasado?, ¿qué era lo que le estaba pasando a su hijo?, la respuesta de Norma fue:

-Fue en el verano, este verano... algo no andaba bien, veía que Juli estaba cansado y no tenía ánimo ni para levantarse a la mañana. Así pasó un día. Pensé nomás que él estaba así como anémico, pero como acá andan todos descalzos y con el arroyo tan cerca, le agarró un frío... que se yo. Eso pensé. Pero siguió así, como decaído, eso era un sábado. El lunes le llevé al doctor y le mandó análisis. Hicimos en esa semana y salió que tenía un poco de anemia. Mi mamá ya me dijo que podía ser eso. Mamá me dijo que le dé mucha lenteja, poroto esas comidas así. Bueno pregunté ahí en Cáritas si tenían algo como para ayudarme porque justo mi marido estaba sin trabajo y me dieron un poco de provista.

El primer diagnóstico de Juli fue la anemia, así lo entendieron su mamá y su grupo familiar, porque él estaba “así como anémico”, idea que fue corroborada después por los análisis clínicos en la consulta al médico del hospital central. Dos cuestiones queremos puntualizar en torno a esto: la interpretación del padecimiento del niño como “anemia” y su posterior definición como “problema grave” que demandaba necesariamente la presencia de especialistas biomédicos en el proceso.

La anemia afecta, según datos de la Encuesta Nacional de Nutrición y Salud, a más del 16% de los menores de 5 años en la Argentina, y es considerada por algunos como “indicador de pobreza y desnutrición” (Bacciedoni, 2015:14; Jara Navarro, 2008), debido a su prevalencia entre poblaciones con peores condiciones socioeconómicas.

El padecimiento de la anemia fue asociado por Norma y su familia a la alimentación, a la ausencia de ciertos alimentos en la dieta diaria. Es por esto que recurren al dispensario de una organización eclesial para conseguir precisamente determinados alimentos que ayuden a hacerle frente a dicho padecimiento: las lentejas y los porotos.

Entendemos aquí que la categorización “anemia”, no responde necesariamente a la realizada en la nosología biomédica. Éste es un concepto producido sí en el contexto biomédico, pero apropiado por los sujetos y los conjuntos sociales, que lo interpretan y lo resignifican a partir de sus experiencias. De este modo, como saber resignificado, la anemia se convierte en un padecimiento que está asociado a la alimentación, como el “empacho” o la “presión alta” (Avalos, 2017:53). Vemos que los sujetos sociales cuentan con información, tienen ideas en torno a lo que podría ser una enfermedad u otra, cuentan con herramientas cognitivas y experiencias, tanto propias como del grupo social del que forman parte, que les permiten decir: “esto es una anemia”, sin necesidad de haberse formado en medicina.

La frontera, académicamente pensada, entre los saberes “letrados” y los saberes populares se desdibujan en la práctica de los sujetos, los cuales movilizan todos los conocimientos, las experiencias –tanto propias como ajenas– ante “algo que no anda bien”. Esto nos parece importante señalar debido a que todavía existen quienes distinguen entre prácticas de atención que están “sustentada en un cuerpo de conocimientos o marco teórico” y otras prácticas de atención que serían “prácticas puras” (Kusznieryk, Quintana, y Barzotti, 2010:370).

Las formas de entender y de atender a la salud/enfermedad están íntimamente relacionadas, y es precisamente en la acción de los sujetos sociales donde encontramos que se integran múltiples modos. Es la idea de las *transacciones*, propuesta por Menéndez (2003), la que nos permite vislumbrar este entramado de prácticas y de representaciones, de relaciones sociales y de redes de actores que se entrelazan cuando “algo no anda bien”.

## Sobre la atención

Este caso nos sirve para señalar la importancia de la autoatención, en tanto primer nivel de atención a los padecimientos, caracterizada como aquel modo al que se recurre para “diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales” (Menéndez, 2003:198).

Al momento de diagnosticar el padecimiento de Juli, dentro de la unidad doméstica, Norma y su familia tuvieron en cuenta los siguientes síntomas: su decaimiento, cansancio, falta de ánimo y dolores de cabeza.

-Pero un día le agarró una fiebre muy fea. Volaba de fiebre mi hijo, le llevé al hospital y quedó internado, allá en el central. Ahí nomás ya el médico me dijo que los estudios no le estaban saliendo bien y que tenía que quedar para saber bien qué tiene. Cuando me dijeron que era leucemia, yo no entendía nada. Qué era eso. Me dijeron que era de la sangre y que por eso le tenían que hacer transfusiones a veces. Capaz que fue así como que empeoró la anemia y le agarró esto...

Consideramos que la interpretación de una molestia como dolor no puede ser disociada del contexto económico, religioso, sociocultural, político, ideológico, en el que está inserto el sujeto que la padece. En este sentido hemos encontrado malestares que son “aguantados” y otros que deben ser atendidos con premura (Avalos, 2017). Es así como los modos en que se experimentan los síntomas guardan especial relación con las cosmovisiones y con las condiciones materiales de vida de los sujetos. Tampoco es inocente el hecho de que muchos de los dolores registrados en nuestras entrevistas estén íntimamente relacionados con las condiciones de trabajo, de hábitat y también de alimentación.

84

Para tratar esta “enfermedad de la sangre” la familia de Juli recurrió primordialmente a la terapéutica biomédica en el hospital público. Ellos particularmente no contaban con obra social porque, si bien su padre contaba con un empleo éste era informal; esto se da en un contexto donde la tasa de desocupación de la ciudad de Posadas pasó del 1,2 -en el último trimestre del 2013- a 3,4 en el primer trimestre del 2014 (según datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2010), lo cual motivó a numerosos obreros a emplearse bajo condiciones irregulares. Una de las consecuencias de este proceso de precarización laboral, es la falta de cobertura de salud para el trabajador y su familia. En Misiones, según datos del último censo nacional, el 43,6% de la población no posee cobertura de obra social, es decir que cuenta solamente con la cobertura de salud brindada por el Estado.

La familia de Juli también reconoció el uso de otros modos de atención: los benedictinos –cuando había vuelto de su tratamiento en Buenos Aires- y las “cadenas de oración”; lo constituye un dato interesante, y a considerar en el proceso de atención a la enfermedad. Estudios recientes señalan la alta intensidad en el uso de terapéuticas alternativas a la biomédica entre pacientes oncológicos pediátricos, y el fenómeno del “ocultamiento” de dichas prácticas hacia los profesionales del sector salud. Esto se debe a diferentes factores como “por vergüenza o temor a ser descalificados por los médicos, situación que [a su vez] evidencia una fuerte distancia sociocultural entre las familias y los profesionales” (Kusznieryk y Barzotti 2010:374, corchetes nuestros).

Justamente el aporte antropológico –y del método etnográfico en particular- es señalado como una herramienta singular para el registro del dato epidemiológico (Menéndez, 2008; Ramírez Hita, 2009). Dando cuenta de la realidad sanitaria compleja,

como expresan Hersch Martínez y Haro, la salud, enfermedad y su atención no pueden ser reductibles a una sumatoria de números; es necesario la inclusión de la experiencia de los sujetos y actores sociales intervinientes (2007:12), contribuyendo al “estudio concreto de los problemas sanitarios en su multidimensionalidad y de sus condicionantes y determinantes reconocidos o por reconocerse” (2007:15).

## La enfermedad y la muerte

El proceso de salud-enfermedad-atención no es meramente biológico, tampoco lo son la muerte y el morir. “Enfermar, morir, atender la enfermedad y la muerte deben ser pensados como procesos que no sólo se definen a partir de profesiones e instituciones dadas, específicas y especializadas” (Menéndez, 1994, 71). A pesar de este carácter sociocultural que tienen tanto la salud/enfermedad/atención como la muerte y el morir –en tanto hechos sociales–, la medicalización las atraviesa de tal modo que no solo la enfermedad está medicalizada, sino que la muerte también ha sido puesta bajo el control biomédico.

El principal espacio, socialmente asignado, para el cuidado del enfermo ya no es la casa o el grupo doméstico, es el hospital; éste es “el principal contexto en el que se suministra el cuidado sanitario, y dentro del cual se sitúa la muerte...” (Charlesworth, 1996, 69). Éste fenómeno se inscribe, según Abt, “dentro de un largo proceso de medicalización de la vida y de la muerte y que ha caracterizado a las sociedades occidentales donde la biomedicina emergió y se consolidó como la única forma eficaz de atender la enfermedad y la muerte” (Abt, 2006:12)

-Fue una infección muy grande que le agarró acá, y ahí le llevaron al hospital, relató Mariana.

85

Según datos del Ministerio de Salud de la Nación (2015), después de las causas externas, es el cáncer la segunda causa de muerte entre los 5 y los 14 años, en la Argentina. Siendo la leucemia la neoplasia maligna que generó el mayor número de defunciones en los niños, con un 34,8% del total de muertes por tumores (Pujol, C., Bertone, C. & Acosta, L., 2014).

El hospital, espacio donde no solamente se cura, sino que también se “salva”<sup>2</sup>, se caracteriza entre otras cosas –según Comelles- por su intento de “despeje de lo social”. Una vez que el enfermo traspasa la entrada de la terapia intensiva, “es un no-ser” que está a merced de la mirada médica, “al margen de su voluntad y de su capacidad de decisión” (Comelles, 2000); y no solo el paciente, sino también los familiares. Éstos son destinatarios de informes técnicos –partes médicos-, que como legos no están en condiciones de recurrir; es más, creemos que “los padres realizan una especie de acto de entrega de su hijo al médico” (Boer, 2008: 97).

El hecho de que el enfermo esté dentro de la terapia implica que hay un afuera, un afuera que también está habitado.

- Juli está en terapia. Viste que ahí no se puede entrar mucho, nosotros vamos y le acompañamos a Norma pero no entramos, para que entre más ella y Gastón. Los médicos tampoco quieren que estén entrando mucho...

Afuera de la terapia están los familiares, amigos, vecinos, que tienen acceso en determinados momentos que son estipulados por esta “institución total” (en términos goffmanianos); “con ello la práctica hospitalaria trata de eliminar lo social y lo cultural

2. -en el sentido soteriológico señalado por Good (1994)-

del cuerpo del enfermo, y relegarlo simbólicamente ‘fuera’ del hospital” (Comelles, 2000: 318).

Todos los cambios que vivimos en nuestros tiempos han contribuido en la generación de transformaciones fundamentales: la “desacralización, desocialización, nueva concepción de la enfermedad, de la muerte, de la salud, primacía de lo económico, tabú creciente respecto a la muerte y al duelo, son todos puntos importantes que han llevado a creer en la existencia, hoy, de una muerte *cambiada*” (Vincent Thomas, 1993: 407).

## Cuando “todo termina”, ¿termina?

La complicación de la enfermedad de Juli, por una infección, precipitó el desenlace fatal, que nosotros conocimos enseguida de haberse producido.

La enfermedad y la muerte, pensadas desde la visión hegemónica son fenómenos físicos. Desde las ciencias de la salud, apegados a la noción fisiológica, propugnan que la muerte es el “cese irreversible de todas las funciones corporales, se manifiesta por ausencia de respiración espontánea y pérdida total de las funciones cardiovascular y cerebral” (Descriptores, 2017). Más allá de aquel “cese irreversible”, “ausencia” y “pérdida total” de la vida, creemos que la muerte y el morir trascienden dichas barreras –marcadas desde la carencia, desde el “no ser”- en las prácticas cotidianas de los sujetos y conjuntos sociales configurándose así como lo que son: hechos sociales (Ariés, 2000).

El padecimiento y la muerte de un miembro de la familia tienen parte en la vida de todos los que conforman dicho grupo social. Desde lo que fue aquel primer diagnóstico de anemia –efectuado tanto por la madre de Juli como por su abuela- hasta el momento en que -juntos nuevamente- convocan a la catequista de la capilla para que rece la novena por el niño difunto, vemos cómo se configuran como fenómenos sociales.

86

- Ahora él es nuestro angelito, dijo Norma mientras colocaba la foto de Juli en el altar.

A pesar de su fallecimiento, Juli seguía presente para (y en) su familia, él no era cualquier difunto, era un “angelito”. El término “angelito” refiere a un difunto, “niño de corta edad-sin uso de razón-sin pecados” (Bondar, 2012: 145). Esta imagen de los niños difuntos está bastante extendida en nuestra región, que se evidencia no solo en el plano discursivo, sino también en determinadas prácticas como por ejemplo el de las “vestidoras” (Bondar, 2014).

El considerar a un difunto como un angelito conlleva, entre otras cosas, a un especial tratamiento del cuerpo. Esto evidencia diferencias en relación al trato que reciben los difuntos adultos, desde la preparación del cuerpo para el velorio, el velorio mismo, el entierro y al arreglo de la tumba, por señalar algunos ejemplos. La muerte y el morir de Juli significaron mucho más que el cese de las funciones orgánicas de su cuerpo físico.

La novena de Juli se desarrolló en la casa de su abuela, doña María Almúa (68 años). Doña María es paraguaya, vive en la “parte vieja” del asentamiento, desde inicios de la década de los 90. Luego de haber sido “pasera”<sup>3</sup> durante muchos años, montó una despensa en su casa. Aprovechando que contaba con espacio en su casa dispusieron las sillas, en forma de semicírculo frente a un altar de nueve escalones. En cada escalón había una vela y una cinta blanca que atravesaba todos los escalones. En la cima se

---

3. Trabajo básicamente femenino que consiste en “pasar” a través de la frontera entre Encarnación-Paraguay/ Posadas-Argentina pequeñas cantidades de mercaderías para su venta, re-venta o entrega (Schiavoni, 1993).



encontraba una cruz, que sería usada en la tumba, había también un porta retratos con la foto de Juli en el octavo escalón; alrededor también había algunas flores de color blanco.

Trascendiendo las barreras de lo biofísico, la muerte y el morir de Juli configuran una red de interdependencias que lo incluyen a pesar de su muerte física; y más que esto, su presencia en tanto niño/muerto/angelito “reordena las relaciones entre los vivos, re-actualiza los parentescos rituales bajo las figuras del padrino (padrinos de bautizo) y el compadrazgo, proyectando las *thanato-obligaciones* a los vínculos por afinidad o consanguinidad relacionados al angelito y sus dolientes” (Bondar, 2016:65).

Durante nueve días nos reunimos ahí, con familiares y amigos, a rezar. Han sido la madrina de Juli y su abuela materna, quienes se han encargado de buscar a la catequista de la capilla más cercana para que guiara el rezo del rosario durante nueve días seguidos (novena o novenario). El color blanco, presente en las flores y manteles del altar, expresaban aquella “pureza angelical” de la cual participaba Juli.

Como investigadores hemos participado de todo el novenario, y acompañamos también el último día donde se realizó un almuerzo para todos los vecinos y allegados, y por la tarde se procedió a visitar el cementerio y colocar la cruz en la tumba. Todos estos rituales que hemos presenciado, según entendemos, dan cuenta de “cómo las situaciones de muerte y morir no diluyen las relaciones sociales, sino que las reconfiguran” (Bondar, 2014: 11).

## Consideraciones finales

Por más de que exista un intento de “dejar afuera” lo social de todo lo que concierne al proceso de salud-enfermedad-atención y también de la muerte y el morir, con la profesionalización tanto biomédica como tanatológica, es una “vana ilusión” (Comelles, 2000). En tanto que son hechos sociales, en ellos existen permanentes disputas por imponer sentidos, con actores que efectivamente se movilizan y participan de manera activa en las luchas por definir las reglas (implícitas o explícitas) con las cuales se rige este juego de la salud y la enfermedad, de la vida y de la muerte. En este sentido, el caso de Juli nos ha permitido evidenciar las formas en que los sujetos y los conjuntos sociales dinamizan distintos saberes en torno a la salud y la enfermedad, se apropian de los conocimientos más “letrados” y los ponen en movimiento en una serie de prácticas y de representaciones.

En el marco de las diversas formas de entender los daños a la salud y los modos de atenderlos (como la anemia de Juli), debemos reconocer que muchas de estas prácticas e ideologías han sido desconocidas, “ignoradas o soslayadas por exclusión social o por exclusión epistemológica” (Hersch Martínez, 2013) por la biomedicina. Esto trae consigo numerosas consecuencias entre las cuales está el ocultamiento de estos daños a la salud en el registro del dato epidemiológico, padecimientos que son necesarios que sean registrados, “ya que son habitualmente reconocidos, incluso por el propio personal sanitario que conoce y utiliza también sistemas alternativos” (Ramírez-Hita, 2009: 64).

El proceso de atención de una enfermedad como la leucemia, donde los pacientes “sufren diversos síntomas físicos y emocionales que deterioran su calidad de vida y la de su familia” tiene marcadas incidencias tanto para el grupo familiar, como para el sistema de salud, en especial si el sufrimiento emocional no es “manejado” de manera adecuada (Farberman, D., Méndez, T., García, L., Salvia, L., y Otarola, S., 2017: 110).

La asociación entre distintos padecimientos y condiciones de pobreza –que han sido trabajadas extensamente desde la Salud Colectiva- todavía es fuerte en nuestros países

de América Latina y particularmente en nuestra región del país. A esto debemos sumar a las “nuevas enfermedades” que configuran ese “mosaico epidemiológico”, complejizando no solo su comprensión como proceso social sino también su atención desde el sector salud. Es menester señalar la necesidad reactualizar los debates en torno a los “determinantes sociales en salud”, debates de la medicina social y de la salud colectiva, en este contexto donde las condiciones de vida y de reproducción de la vida contribuyen a la incidencia y prevalencia de graves padecimientos y enfermedades como el dengue o la tuberculosis; y complican a su vez el tratamiento y la recuperación de personas como Juli, con enfermedades crónicas como el cáncer, la diabetes o la obesidad.

Luego de acompañar el velorio y entierro de Juli, durante la novena, Norma nos dijo:

-Con Juli nos enfermamos y con Juli nos morimos. Sufrimos mucho con él. Viéndole sufrir pobrecito. Él ya estaba cansado de estar así, era mejor que descanse.

Esto nos abre camino a algunas preguntas que nos servirán como disparadoras de reflexiones siguientes. Porque “ya no era vida” su vida, porque la muerte en este contexto significaba un descanso, un bienestar, ¿Qué implicancias tiene el estar vivo? Justamente a esto hace referencia Finol cuando habla de la “muerte deseada” (2011:242). En la vida cotidiana, en el más común de los sentidos, se relacionan -como pares dicotómicos- por un lado salud/vida y por el otro enfermedad/muerte, pero ¿qué sucede cuando estas certezas se ciernen sobre arenas movedizas? ¿Qué sucede cuando se cruzan estas dos líneas de la salud/vida – enfermedad/muerte y, actualizándose y reconfigurándose en la experiencias de los sujetos, son pensados en otros términos: salud/muerte – enfermedad/vida? Algo de esto también lo decía el Quijote: “busco en la muerte la vida, salud en la enfermedad” (Saavedra, 1771: Cap. XXXIII).

88

## Bibliografía

- Abt, A. (2006) El hombre ante la Muerte: Una mirada antropológica. *Segundas Jornadas de Psicooncología XII Congreso Argentino de Cancerología*. pp. 11-12. Recuperado de: [http://www.socargcancer.org.ar/actividades\\_cientificas/2006\\_hombre\\_ante\\_la\\_muerte.pdf](http://www.socargcancer.org.ar/actividades_cientificas/2006_hombre_ante_la_muerte.pdf)
- Ariés, P. (2000) *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona, Editora El Acantilado.
- Avalos, M. (2017) *Sobre la salud, la enfermedad y la atención entre los pobladores de El Trigla, Posadas-Misiones*. Tesis de grado en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Argentina. Inédita.
- Bacciedoni, V. (2015) Anemia ferropénica Situación epidemiológica actual. *XXXVII Congreso Argentino de Pediatría*. Recuperado de: [http://www.sap.org.ar/docs/congresos\\_2015/37%20CONARPE/bacciedoni.anemia.pdf](http://www.sap.org.ar/docs/congresos_2015/37%20CONARPE/bacciedoni.anemia.pdf)
- Boer, M. (2008) Planteos éticos de la práctica de la medicina en pacientes pediátricos con pronóstico reservado. Sus familiares y la búsqueda de alternativas terapéuticas. En: *Rev. Hosp. Italiano B. Aires*, vol. 28, no 2, p. 95-100.
- Bondar, C. (2012) Angelitos: altares y entierros domésticos. Corrientes (Argentina) y Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay. En: *Revista Sans Soleil*. Vol. 4. Pp. 140 a 167.
- (2014) Vivir aquí, vestir allá. Vestidoras transfronterizas. El paso de las vestidoras de difuntos de la Isla Apipé Grande, Corrientes (Argentina), hacia Ayolas (Paraguay). En: *La Rivada*, V. 1, n° 1. Posadas
- (2016) Breve esbozo sobre los encuentros cuerpo-angelito-velorio Provincia de Corrientes (Argentina) y Sur del Paraguay. En: *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, vol. 1, no 1, p. 6-6.

- Castro Pérez, R. (2009) Salud y cotidianidad: un análisis hermenéutico. En: Grimberg, M. (Ed.) *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. (Pp. 21-52) Buenos Aires. Editorial Antropofagia.
- Charlesworth, M. (1996) *La bioética en una sociedad liberal*. Gran Bretaña Cambridge University Press.
- Comelles, J. (2000) Tecnología, cultura y sociabilidad. Los límites culturales del hospital contemporáneo. En: Perdiguero E. y Comelles, J. (Eds.) *Medicina y cultura. Estudios entre la Medicina y la Antropología*. Barcelona: EdicionsBellaterra.
- CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. (2006) “Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades (CSyH)”. Resolución 2857.
- Das, V. (2015) *Affliction: health, disease, poverty*. Fordham University Press.
- Descriptores En Ciencias De La Salud. (2017) Término Muerte: [http://decs.bvs.br/cgi-bin/wxis1660.exe/decsserver/?IsisScript=../cgi-bin/decsserver/decsserver.xis&task=exact\\_term&previous\\_page=homepage&interface\\_language=e&search\\_language=e&search\\_exp=Muerte](http://decs.bvs.br/cgi-bin/wxis1660.exe/decsserver/?IsisScript=../cgi-bin/decsserver/decsserver.xis&task=exact_term&previous_page=homepage&interface_language=e&search_language=e&search_exp=Muerte)
- Díaz Orueta, C., González Villar, C., Lourés, M. Y Sintés, L. (2000). *Desarrollo urbano y pobreza: la ciudad de Posadas, Argentina*. Murcia, España. Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Echeverri, A. & Orsini, F. (2011) Informalidad y urbanismo social en Medellín. En: *Sostenible?*, 2011, no 12, p. 11-24.
- Elías, N. (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Farberman, D., Méndez, T., García, L., Salvia, L., & Otarola, S. (2017). Cuidado psicosocial en Hematooncología Pediátrica en hospitales públicos en Argentina. En: *Archivos argentinos de pediatría*. 115(2), 110-117.
- Finol, J. (2011) Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas. En: *Avá*, Posadas, n. 19, dic.
- Frenck J, Frejka T y Bobadilla J, (1991) La transición epidemiológica en América Latina. En: *Bol Oficina Sanit Panam*; 111, pp. 485-496.
- Good, B. (1994) *Medicine, Rationality, and Experience*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Hersch Martínez, P. & Haro, J. (2007) ¿Epidemiología Sociocultural o Antropología Médica? Algunos ejes para un debate interdisciplinar. Universitat Rovira et Virgili.
- Hersch Martínez, P. (2013), Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación. En: *Dimensión Antropológica*. Vol. 57, enero-abril, pp. 119-137.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010) Censo nacional de población.
- Jara Navarro, M. (2008) Hambre, desnutrición y anemia: una grave situación de salud pública. En: *Revista Gerencia y Políticas de Salud*. 7(15), Pp.7-10.
- Kleinman, A & Benson, P. (2004) La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina. En: *Monografías Humanitas* n° 2, 17-26.
- Kusznieryk, A., Quintana, S., & Barzotti, D. (2010) Medicina Complementaria o Alternativa. Estudio exploratorio sobre las prácticas, creencias y actitudes de los familiares de pacientes pediátricos con enfermedades oncológicas. En: *Med Infant*. 17(4), 369-76.
- Menéndez, E. (2003) Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. En: *CiêncSaúdeColetiva*, 8(1), 185-207.
- (2005) El Modelo Médico y la Salud de los Trabajadores. En: *Salud colectiva*. vol.1, n.1 pp. 9-32.

- (2008) Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades. En: *Región y sociedad*, 20(SPE. 2). Pp. 5-50
- Ministerio De Salud De La Argentina, (2015) Dirección de Estadísticas e Información en Salud. Estadísticas Vitales-Información básica Serie 5 - Número 59. Recuperado de: <http://www.deis.msal.gov.ar/wp-content/uploads/2016/12/Serie5Numero59.pdf>
- (2016) Vigilancia Epidemiológica Del Cáncer. Análisis de Situación de Salud por Cáncer. Argentina, Un aporte para la toma de decisiones en salud pública basadas en información. Instituto Nacional del Cáncer. Argentina. Recuperado de: <http://www.msal.gov.ar/images/stories/bes/graficos/0000000925cnt-2016-12-21-boletin-epidemiologia.pdf>
- Pasca, A. & Pasca, L. (2011) Epidemiological, demographic and nutritional transition: Underlying determinants of cardiovascular disease. En: *Insuficiencia cardíaca*, 6(1), 27-29.
- Pujol, C., Bertone, C. & Acosta, L. (2014) Morbimortalidad por cáncer infantil en la República Argentina: 2006-2008. En: *Archivos argentinos de pediatría*. 112(1), 50-54.
- Quirós, J. (2011) *El porqué de los que van: peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires: una antropología de la política vivida*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Ramírez Hita, S. (2009) La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico. Epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí. En: *Salud colectiva*, 5(1), pp. 63-85.
- Saavedra, M. (1771) *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. J. Ibarra.
- Schiavoni, L. (1993) *Pesadas cargas, frágiles pasos. Transacciones comerciales en un mercado de frontera. Posadas*. Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos y Editorial Universitaria.
- Spinelli, H. (2010) Las dimensiones del campo de la salud en Argentina. En: *Revista Salud colectiva*. 6(3), Pp. 275-293.
- Vincent Thomas, L. (1993) *Antropología de la muerte*, México, FCE.



### *3. Dossier*

## *Contacto con investigaciones en Brasil*





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.6

# El día en que me transformé en indio – la identificación ontológica con el otro como metamorfosis descolonizadora\*

THE DAY I BECAME INDIGENOUS – THE ONTOLOGICAL IDENTIFICATION WITH THE OTHER AS DECOLONIZING METAMORPHOSIS

**Renzo Taddei**

Profesor de Antropología en el Instituto del Mar y en el Programa de Pos-graduación en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de San Pablo (Unifesp); es también investigador asociado en la Universidad de Columbia, en Nueva York. renzo.taddei@unifesp.br.

93

Recibido: 24/04/2018. Aceptado: 17/05/2018.

## RESUMEN

Este texto reúne reflexiones sobre las dificultades presentes en mi etnografía en la Fundación Cacique Cobra Coral, especialmente con respecto a las transformaciones en la forma como la alteridad fue vivida a lo largo del proceso etnográfico, junto a críticas de antropólogos indígenas a la propia antropología y a sus prácticas, de forma tal que elementos de la investigación etnográfica iluminen, en la medida de lo posible, dimensiones poco comprendidas de las referidas críticas. Por lo tanto, el texto pretende ofrecer algunas reflexiones sobre los impactos del surgimiento de todo un contingente de antropólogos declaradamente “animistas”, dentro de un contexto donde la antropología tácitamente reproduce, en algunas de sus prácticas, el naturalismo materialista de las ciencias llamadas “duras”.

**Palabras clave:** Animismo; espiritualismo; umbanda; antropología indígena; descolonización de la antropología.

---

\* Versión traducida al español por Andrea M. Quadrelli para esta publicación.

## ABSTRACT

This text combines reflections on the challenges encountered by me in my ethnographic work with the Cacique Cobra Coral Foundation, in special in what concerns the transformation in the way alterity was experienced throughout the ethnographic process, with criticisms made by indigenous anthropologists to anthropology and its practices, with the goal of making elements of the ethnographic research illuminate, as much as possible, uncomprehended dimensions of the mentioned criticisms. The text then offers some reflections on the impacts of the appearance of the whole contingent of self-declared “animist” anthropologists, in a context in which anthropology tacitly reproduces, in some of its practices, the materialistic naturalism of the so called “hard” sciences.

**Keywords:** Animism; spiritualism; umbanda; indigenous anthropology; decolonization of anthropology.

## Parte 1

94 El argumento central de este texto se construye sobre la base de tres elementos. El primero se relaciona con el hecho de que la existencia de la antropología, como disciplina académica multinacional, se fundamenta en la aceptación tácita de los presupuestos ontológicos en boga desde el contexto sociocultural de su creación; a saber, el naturalismo materialista novecentista imperante en el medio académico en países como Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos. A pesar del notable desarrollo teórico de la disciplina a lo largo del s. XX, tales presupuestos ontológicos se mantuvieron intactos. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo, el desarrollo de la antropología en países que fueron colonias europeas, junto con el aumento de las oportunidades educativas para las poblaciones autóctonas produjeron, en los Estados Unidos, Canadá, India, Australia, Nueva Zelanda, México, Brasil y en otros países, académicos entrenados en antropología, pero que no coinciden con el naturalismo materialista antes mencionado. Particularmente, en Brasil crece el número de antropólogos indígenas; crece, también, el volumen de acusaciones con respecto a prácticas colonialistas que, según estos últimos, caracterizan a la disciplina.

El segundo elemento se relaciona con el éxito de la teoría del perspectivismo amerindio que dio visibilidad inédita a los temas indígenas, más allá de los dominios de la etnología; su asociación con las filosofías de Bruno Latour, Isabelle Stengers y Patrice Maniglier, además de las alianzas con la antropología melanesia de Marilyn Strathern y Roy Wagner, reposicionó el pensamiento indígena mostrando su centralidad en el contexto de las discusiones de los problemas contemporáneos, dentro y fuera de la academia. Como dice Viveiros de Castro en el prefacio de la edición brasileña del libro *A queda do céu*<sup>1</sup>, de Davi Kopenawa y Bruce Albert, “temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios”<sup>2</sup>. Lo cual incluye, naturalmente, lo que dicen los antropólogos indígenas sobre las prácticas establecidas en la disciplina.

Y, finalmente, el tercer elemento se refiere a cómo el extrañamiento por parte de los antropólogos indígenas, de la actitud académica que ahueca las prácticas de los pueblos con los cuales trabajan, con la utilización de rótulos como “cultura” y semejantes, abre

---

1. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. San Pablo: Companhia das Letras, 2015.

2. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. San Pablo: Companhia das Letras, 2015, p. 15 (énfasis en el original).



las puertas para la articulación discursiva de los *otros* otros, que se sienten igualmente alienados. Una de las cuestiones centrales – pero no la única – en el conflicto entre antropólogos indígenas y el *mainstream* académico, se relaciona con las entidades que existen fuera del radar de las ciencias “duras”; ciencias que se atribuyen la autoridad exclusiva en la definición de lo que (no) existe. Un ejemplo evidente son los espíritus *xapiri*, personajes fundamentales en la existencia del pueblo Yanomami. Sin embargo, sucede que el “animismo”<sup>3</sup> yanomami, y del resto de los pueblos indígenas sur-americanos es, en cierto sentido, ontológico, compatible – tal vez sea más preciso *alianzable*– con otros animismos, como los que encontramos en los candomblés, umbandas, juremas, tambores de minas, en las religiones ayahuasqueras, en las distintas tradiciones de pajelança, kardecismos, sintoísmos, budismos, hinduismos, y en otras varias tradiciones espiritualistas presentes en el país.

El objetivo de este texto es explorar los alcances de las críticas de los antropólogos indígenas a la antropología, e indagar sobre la posibilidad de que tales críticas, justamente por su potencial de capitanear alianzas con otras tradiciones espiritualistas, puedan – si son tomadas en serio – desestabilizar la disciplina. La presentación de las actividades de mi investigación etnográfica con la Fundación Cacique Cobra Coral y los desafíos e impases encontrados serán utilizados como material sobre el cual se construirá el argumento. El género que utilizaré es el *autobioetnográfico*; el texto tiene una orientación más sintética que analítica.

## Parte 2

El trabajo etnográfico de mi doctorado se centró en los conflictos entre poblaciones sertanejas, científicos, políticos y periodistas con relación a las formas de entender y de vivir el clima de Ceará. La etnografía se desarrolló en la agencia meteorológica estatal y también junto a algunos líderes comunitarios sertanejos llamados “profetas de la lluvia”, dada su capacidad de transformar observaciones del ecosistema en previsiones de lluvia.

En mayo de 2007, fui a la Universidad de Miami para al estreno del documental *One water*, del director de cine Sanjeev Chatterjee, con quien había colaborado. Allí ocurrió algo que considero el momento inaugural de esta investigación. En el coctel que precedió a la proyección de la película, participé en una conversación donde había un hombre vestido como lama tibetano. Se trataba de un asesor personal del Dalai Lama; este último participa en el documental, pero no había podido asistir a su estreno, y por eso envió a su asesor como representante. En determinado momento de la conversación, una funcionaria de la universidad afirmó que, siempre que un huracán se aproximaba a Miami, escribía al lama para pedirle que orase, de modo de alterar su trayectoria. Todos rieron – con excepción de la mujer y del lama, lo que creó un clima incómodo,

3. Animismo es un término de origen colonial que caracteriza la visión que el materialismo naturalista europeo posee de los demás pueblos del mundo. El trabajo de Philippe Descola (2013) es ejemplar en este sentido. De la misma forma como Daniel Munduruku (2017) afirmó que “não existem índios no Brasil”, no existen animistas a no ser en la mente de quien está inmerso en un contexto materialista. Sin embargo, el concepto de animismo será utilizado en este texto – a partir de aquí sin comillas – por dos razones: la deconstrucción del concepto no es el objetivo central de este trabajo, y, más importante, el argumento que aquí se presenta tiene como interlocutor el fundamento naturalista comúnmente encontrado en la antropología. La adopción del concepto es, así, una concesión en el sentido de facilitar el diálogo. Descola, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013; Munduruku, Daniel. *Índio não existe*. Global Editora, julho 2017. Disponible en: <<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

y las risas pronto terminaron. El lama dijo entonces, con aire benevolente, que no creía tener ese poder; sin embargo, cuando era un aprendiz – afirmó – vio a su maestro subir a una montaña y detener una tempestad.

En ese momento, algo nuevo e interesante se presentó. Desde hacía varios años estudiaba la actividad de prever las condiciones atmosféricas, ya sea de forma científica o a través de los llamados conocimientos tradicionales, pero hasta entonces no me había enfrentado a la cuestión de una *alteración intencional* de esas condiciones.

Años más tarde, a través de los medios, en Río de Janeiro, conocí la Fundación Cacique Cobra Coral. Se trata de una institución religiosa, vinculada con la tradición umbanda, que trabaja para socios públicos y privados alterando las condiciones atmosféricas. El espíritu del Cacique Cobra Coral es quien realiza las alteraciones atmosféricas; su comunicación con los vivos se realiza a través del médium Adelaide Scritori; y la comunicación de ambos, espíritu y médium, con el mundo se realiza a través del relacionista público de la fundación, Osmar Santos. La sede de la fundación se encuentra en la ciudad de Guarulhos, en San Pablo; si bien, históricamente, la mayoría de los trabajos realizados han sido en Río de Janeiro. Una vez más, me encontraba con una referencia a la alteración intencional de las condiciones atmosféricas. Esta vez, decidí adoptar el asunto como tema de investigación.

### Parte 3

96 Esa investigación todavía está en curso; la cuestión de interés, aquí, es el hecho de que dicha investigación, desde un primer momento, me enfrentó a desafíos existenciales y metodológicos para los cuales no estaba preparado. El relato que sigue describe tales desafíos.

En un texto anterior<sup>4</sup> presenté el trabajo de la Fundación Cobra Coral con mayores detalles; retomo algunos de los elementos más relevantes para el argumento que aquí se presenta. En los últimos 30 años, la fundación tuvo contratos de prestación de servicios, publicados en el diario oficial, firmados con las intendencias de Río de Janeiro y San Pablo, los gobiernos estatales de Río de Janeiro, Santa Catarina y Río Grande del Sur, y el gobierno del Distrito Federal, y con empresas como Artplan, organizadora del Rock in Río<sup>5</sup>. Los contratos comprenden la producción de lluvias y de tiempo seco. Previsiblemente, las actividades de la fundación son motivo de controversias y ataques de todo tipo.

Uno de los colegas meteorólogos con quien trabajé en mi anterior investigación publicó en internet, en cierta ocasión, la acusación de que la fundación era un fraude, porque “*todos sabem que há meteorologistas trabalhando para eles*”. A través de internet y de otros colegas meteorólogos, descubrí que, efectivamente, la fundación contrata meteorólogos de alto nivel para actuar como consultores en sus operaciones. Más adelante, Osmar Santos confirmó no solamente la relación con los científicos, sino que además me facilitó sus contactos.

Al momento actual, hay dos científicos que colaboran de forma más sistemática con la fundación: un profesor jubilado del Instituto de Astronomía, Geofísica y Ciencias

---

4. TADDEI, Renzo. Alter geo engenharia. En: *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. San Pablo: Terceiro Nome, 2017, p. 189-205.

5. NEVES, Marcos Eduardo. *Vendedor de sonhos: a vida e a obra de Roberto Medina*. San Pablo: Melhoramentos, 2006, p. 185-186.

Atmosféricas de la Universidad de San Pablo (IAG/USP); un segundo investigador, más joven, del Centro de Previsión del Tiempo y de Estudios Climáticos del Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (CPTEC/Inpe). Son, nada menos, las dos instituciones meteorológicas más prestigiosas del país. Es innecesario decir que el cuerpo directivo de ambas instituciones no aprueba tales actividades, y por esta razón los meteorólogos solicitan que sus nombres no sean mencionados.

En varias ocasiones entrevisté a ambos meteorólogos. Un aspecto sorprendente de la investigación, más allá de la relación de una institución de la naturaleza de la fundación con personas públicas y jurídicas de gran visibilidad, es la relación con dichos científicos – y en este punto la investigación se relaciona con mis trabajos anteriores. Por este motivo, resolví profundizar en el análisis de esta dimensión del trabajo de la entidad.

Frente al cuestionamiento de por qué la fundación precisa meteorólogos, el relato de Osmar Santos fue idéntico al que obtuve de los científicos. El Cacique Cobra Coral es una entidad espiritual capaz de realizar transformaciones en las condiciones atmosféricas. A través de la médium Adelaide Scritori, el Cacique pone ese poder a disposición de quien lo necesite. El resultado no está nunca garantizado, dice Osmar, porque el bien común está por encima de los intereses personales<sup>6</sup>, y el reconocimiento del pedido depende de la cuestión del mérito merecido. Sin embargo, colegas como el ex intendente de Río de Janeiro, Cesar Maia, por ejemplo, afirman que la eficacia del Cacique está garantizada<sup>7</sup>.

El Cacique solicita a los meteorólogos informes sobre las condiciones atmosféricas sobre la región, en el momento en que el trabajo debe realizarse, y también explicaciones sobre el funcionamiento de los sistemas atmosféricos, incluyendo instrucciones sobre cómo proceder para lograr determinado objetivo. En el primer contacto de Osmar Santos con el profesor de la USP, en los años 1980, el primero preguntó por teléfono al segundo – que en ese entonces también trabajaba como meteorólogo en el periódico *O Estado de S. Paulo* – qué debería hacerse para evitar que un frente frío proveniente de Argentina ingresara al territorio brasileño. Luego de convencerse de que no se trataba de una broma, el meteorólogo sugirió que, si la presión atmosférica de la región aumentara, tendría el efecto de desarmar la nebulosidad, disolviendo el frente frío. Según el profesor, el hecho de que la presión atmosférica efectivamente aumentara en la región, en los días posteriores, lo motivó para decidirse a continuar el contacto con la fundación, movido por la curiosidad. Más tarde, el científico se transformaría en el director técnico de la institución. A seguir, reproduzco otro ejemplo, más reciente, citado en un texto anterior:

Eu já vi isso acontecer... eles seguram a frente fria na porta de entrada do Rio de Janeiro. [...] É como no Rock in Rio, foi uma coisa incrível – uma baita frente fria encostando lá, e eles seguraram ela. Eles me perguntaram: como eu faço pra não deixar essa frente fria entrar? Em primeiro lugar eu digo: é preciso reforçar o vento nordeste, contra o

6. Según Osmar Santos, el Cacique sólo acepta realizar un trabajo cuando está convencido que sus impactos representan el interés de todos. En la apertura de los juegos olímpicos en el 2012 en Londres, por ejemplo, en España ocurrió una gran sequía, donde se trasladó la humedad que venía desde el Atlántico Norte que garantizó la operación. Ver, TAS, Marcelo. Cacique Cobra Coral: medalha de ouro na abertura da Olimpíada. Blog do Tas, 28/12/2012. Disponible en: <<http://blogdotas.com.br/2012/07/28/cacique-cobra-coral-medalha-de-ouro-naabertura-da-olimpiada>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

7. BOULTING, Gideon et al. Serie *O infiltrado*, episodio n. 9 – Magia. HistoryChannel. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=ESh54fsi8iU>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

deslocamento da frente, pra segurá-la; tem que mudar também o cavado de altitude de oeste, retardando a sua propagação... a meteorologia trabalha em distintas altitudes...<sup>8</sup>.

En la misma entrevista, pregunto cómo, exactamente, el cacique altera las condiciones atmosféricas. “A Adelaide me disse que o mundo espiritual é muito organizado”, afirma Santos, “há equipes imensas que cuidam da umidade do ar, outras que cuidam da temperatura, outras que cuidam da pressão, e assim sucessivamente”. En ese momento, sucedió algo inesperado: comenzó a revisar una carpeta con diversas informaciones acerca de la fundación, que había traído para mostrarme, buscando alguna cosa. Luego de algunos minutos, encontró lo que buscaba; me dio algunas hojas de papel, con el sello de la fundación, donde estaban fotocopiadas algunas páginas de *El libro de los espíritus*, de Allan Kardec. Se trata de uno de los libros considerados fundacionales del espiritismo kardecista, publicado en 1857, en Francia, con preguntas que Kardec formula, a través de médiums, a espíritus. El texto fotocopiado reproducía la sección “Acción de los espíritus en los fenómenos de la naturaleza”. A continuación, reproduzco algunos de los segmentos más significativos:

**536. [...] b) – [...] sabendo que os Espíritos exercem ação sobre a matéria e que são os agentes da vontade de Deus, perguntamos se alguns dentre eles não exercerão certa influência sobre os elementos [na Natureza] para os agitar, acalmar ou dirigir?**  
“Mas, evidentemente. Nem poderia ser de outro modo. Deus não exerce ação direta sobre a matéria. Ele encontra agentes dedicados em todos os graus da escala dos mundos.”  
[...]

**539.** A produção de certos fenômenos, das tempestades, por exemplo, é obra de um só Espírito, ou muitos se reúnem, formando grandes massas, para produzi-los?  
“Reúnem-se em massas inumeráveis.”

**540.** Os Espíritos que exercem ação nos fenômenos da Natureza operam com conhecimento de causa, usando do livre-arbítrio, ou por efeito de instintivo ou irrefletido impulso?

“Uns sim, outros não. Estabeleçamos uma comparação. Considera essas miríades de animais que, pouco a pouco, fazem emergir do mar ilhas e arquipélagos. Julgas que não há aí um fim providencial e que essa transformação da superfície do globo não seja necessária à harmonia geral? Entretanto, são animais de ínfima ordem que executam essas obras, provendo às suas necessidades e sem suspeitarem de que são instrumentos de Deus. Pois bem, do mesmo modo, os Espíritos mais atrasados oferecem utilidade ao conjunto. Enquanto se ensaiam para a vida, antes que tenham plena consciência de seus atos e estejam no gozo pleno do livre-arbítrio, atuam em certos fenômenos, de que inconscientemente se constituem os agentes. Primeiramente, executam. Mais tarde, quando suas inteligências já houverem alcançado um certo desenvolvimento, ordenarão e dirigirão as coisas do mundo material. Depois, poderão dirigir as do mundo moral. É assim que tudo serve, que tudo se encadeia na Natureza, desde o átomo primitivo até o arcanjo, que também começou por ser átomo. Admirável lei de harmonia, que o vosso acanhado espírito ainda não pode apreender em seu conjunto!”<sup>9</sup>.

Se plantean muchas cuestiones interesantes en estos pocos párrafos<sup>10</sup>, pero no es mi objetivo discutir aquí su contenido, y sí los efectos pragmáticos de la interposición de los textos citados en el flujo de la investigación.

---

8. TADDEI, Renzo, op. cit., p. 202.

9. KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013, p. 262-264.

10. A modo de ejemplo, para citar una cuestión más interesante: la racionalidad y el libre albedrío son presentados como parte de un continuo de transformación de los espíritus, por fuera de la clave dualista que separa

Lo que ocurrió en aquel momento fue un corto-circuito existencial-profesional, una crisis que generó una situación de parálisis metodológica. En aquel momento, yo, investido en la condición y realizando una *performance* de hombre, blanco, académico, antropólogo – desinteresadamente cosmopolita, por lo tanto, sin marcas lingüísticas – llevando a cabo una investigación sobre una práctica “afro-brasileña” y, por encima de todo, interesantísima en su permanente insistencia en confrontar el orden instituido, con respecto a los papeles tradicionalmente atribuidos a la ciencia y al conocimiento llamado “religioso” cuando el asunto es gobierno y políticas públicas, me di cuenta de que no sería posible seguir esquivando el hecho de que mi universo familiar es todo animista – consanguíneos de primer grado se distribuyen entre kardecistas (grupo del cual hago parte) y sintoístas.

Al igual que en mi investigación anterior, me acerqué a la Fundación Cacique Cobra Coral interesado en las situaciones limítrofes, donde la equivocación es segura – su relación con la política y los medios de comunicación y, más tarde, con la ciencia. Lógicamente imaginé que, como parte de la etnografía, en algún momento presencia-ría una actividad *mediúnica*, pero nunca pensé en hacer de la misma una dimensión importante de la investigación; en otras palabras: responder al mundo académico si el cacique existe y hace lo que la fundación dice que hace. Aquellas fotocopias de las páginas de *El libro de los espíritus*, sin embargo, desestabilizaron todo mi esquema metodológico – y, por lo tanto, epistemológico y ontológico – que, inconscientemente, había desarrollado en la investigación; y, en consecuencia, desorganizaron mi *performance* y la identidad profesional que ésta producía.

En ese momento, en el medio de la confusión de conceptos e identidades, sentí que experimentaba una inversión de papeles: me había transformado en indio. No me refiero aquí al concepto de indio en cualquier sentido étnico, obviamente; sino en un sentido estructural, según la fórmula tradicional de la disciplina antropólogo :: nativo. Entonces descubrí que, ontológicamente hablando, el mundo del nativo y el mío habían sido siempre el mismo, mientras que el de la “antropología”, ese sí, era un mundo diferente. Comencé a estudiar el mundo del Cacique Cobra Coral con la esperanza de que la etnografía permitiera algún entendimiento entre ambos, al mismo tiempo que la alteridad conservaría las tensiones necesarias para una creación conceptual teórica. La alteridad es, al mismo tiempo, estratégica y comfortable; en el momento en que me reconocí hermanado con el cacique, la etnografía se evaporó y sucedió algo completamente inesperado: comencé a percibir el armazón teórico de la antropología como una amenaza. Metáfora, distinción, *embodiment*, biopoder, *weapons of the weak*, neurosis colectiva, disociación, histeria, y cuánta cosa más, pueden aniquilar al cacique<sup>11</sup>; en realidad, no aniquilan el espíritu, aniquilan el diálogo – la voz nativa es silenciada, y la antropología se convierte en opresora.

---

mente racional y materia bruta. De este modo, existe una intencionalidad en todo, pero es necesario re-calificar qué se entiende por intencionalidad, en este caso; en la práctica, esto significa que gran parte de la participación espiritual en los fenómenos naturales ocurre de forma “mecánica” y, por lo tanto, sujeta a patrones observables en el mundo “natural”.

11. No existe una incompatibilidad intrínseca entre esas teorías y la espiritualidad; sin embargo, ocurre que frecuentemente esas teorías son usadas *exactamente* para anular la posibilidad del reconocimiento de la espiritualidad, como cuando la mediumnidad, sin mayores preocupaciones por comprender el fenómeno o escuchar a los nativos, es reducida a una manifestación psíquica resultado de situaciones de estrés u opresión, a modo de “válvula de escape”. Ver, porejemplo, el clásico OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's hair – an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

No estoy minimizando las muchas divergencias existentes entre umbanda y kardecismo (y otras tradiciones espiritualistas); sin embargo, existe una base ontológica común que fácilmente permite lo que Almeida<sup>12</sup> definió como *acuerdos pragmáticos*, inclusive con respecto a las reacciones a la economía de las categorías clasificatorias, como las científicas. Descola<sup>13</sup>, por ejemplo, cuando propuso su famoso esquema cuatripartita de regímenes ontológicos, construyó una equivalencia del tipo “republicana”<sup>14</sup> entre las ontologías; Sahlins<sup>15</sup> sugiere, al gusto estructuralista, que el esquema de Descola puede ser reducido a la diada naturalismo-animismo. Umbanda y kardecismo afirman que ambos están equivocados: la ontología naturalista es un subconjunto de la ontología animista: la segunda es mayor que la primera y la contiene. Por esta razón, la colaboración entre científicos y el espíritu del Cacique no es (ontológicamente) problemática.

#### Parte 4

Mientras intentaba desarrollar alguna estrategia para resolver la situación en la que había derivado la investigación, encontré un texto de Gersem Baniwa<sup>16</sup>, publicado como libro, editado por la Asociación Brasileña de Antropología. En ese texto, Baniwa presenta críticas contundentes a la antropología. A seguir, cito un segmento del referido texto:

100 “[O]s desafios de indígenas antropólogos passam pelos dois sentidos: potencializar as valiosas contribuições da antropologia e dos antropólogos e superar suas imitações ou debilidades, notadamente no campo da tutela e de certo racismo epistêmico. Sobre este último, passo agora a tecer algumas considerações preliminares. Em meu entendimento, o problema da tutela está intrinsecamente relacionado ao etnocentrismo epistemológico dos agentes não indígenas. A visão absolutista da ciência antropológica conduz à prática de tutela cognitiva dos indígenas. Dito de outro modo: os antropólogos não indígenas são excelentes assessores, tutores e aliados políticos, mas mesmo diante de discursos de rupturas não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna, na medida em que não são capazes de abrir mão de suas matrizes cosmopolíticas e epistemológicas eurocêntricas”<sup>17</sup>.

La experiencia con la Fundación Cacique Cobra Coral me permitió cierta identificación con los elementos centrales del argumento de Baniwa. Más tarde, descubrí la existencia de un gran grupo de autores indígenas, en distintas partes del mundo, cuyos argumentos, alineados con los de Baniwa, son parte de un movimiento mayor

---

12. ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, San Carlos, v. 5, n. 1, 2014, p. 7-28.

13. DESCOLA, Philippe, op. cit.

14. Adjetivo usado por Viveiros de Castro al referirse al abordaje de Descola. Ver: LATOUR, Bruno. Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, April 2009, v. 25, n. 2, p. 1-2. Disponible en: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLA-VIVEIROSpdf.pdf>>. Acceso en: 23 feb. 2018.

15. SAHLINS, Marshall. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, 2014, p. 281-290.

16. BANIWA, Gersem. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. En: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 47-57.

17. *Ibidem*, p. 52.

de descolonización de la antropología. Uno de estos pioneros es Vine Deloria Jr.<sup>18</sup>, intelectual sioux que, en su obra, es todavía más duro con la disciplina. En la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología del 2015, un grupo de antropólogos indígenas de distintos continentes organizó una mesa titulada “*Emergent Praxis Against Anthropological Deliriums*”<sup>19</sup>; otras mesas y grupos de trabajo en la misma línea han sido parte de los eventos de la disciplina en años recientes.

Sin embargo, percibo que entre los grupos más progresistas de etnólogos en Brasil hay una inmensa molestia, como mínimo, frente al discurso de Baniwa y colegas. Esa molestia es resultado de una lectura meramente política, en sentido estricto, lo que hace que se pierda la dimensión ontológica de la cuestión. Es desconcertante el hecho de que esta crítica provenga de antropólogos indígenas y no de liderazgos indígenas más tradicionales – estas últimas aliadas a los antropólogos en el campo político, actúan fuera del campo académico, y desde allí se construye la posibilidad de cooperación; los antropólogos indígenas, colegas de la academia, deconstruyen la disciplina a partir de sus propias entrañas, y son vistos por algunos como una amenaza.

## Parte 5

Antes de seguir adelante, tal vez sea mejor una pausa: para el lector, la línea argumentativa del texto puede parecer surreal. Al fin de cuentas, es de común consenso que, en la historia de la humanidad, ningún sistema de ideas fue capaz de describir y prever los fenómenos de la naturaleza con el grado de precisión con que lo hace la ciencia; y la ciencia nunca fue capaz de documentar, de forma inequívoca, la existencia de espíritus. Por lo tanto, el hecho de considerar seriamente la existencia y la acción de los espíritus sobre la atmósfera, ¿no sería un acto obscurantista?

101

Esta pregunta es, obviamente, retórica; pero vale la pena elaborar una respuesta a la misma, a partir del pensamiento propio de las ciencias sociales y humanas de tradición euroamericana.

La idea de que el argumento de este texto es un contrasentido se fundamenta en algunas presuposiciones. La primera es la percepción de que, como los organismos humanos son todos iguales<sup>20</sup>, es imposible que los indígenas vean y sientan cosas que otros no son capaces de ver y sentir. Los individuos son obviamente diferentes, pero las poblaciones no pueden serlo, en grandes escalas demográficas (donde se manifiestan las diferencias llamadas “culturales”); ahí lo que importa es el hecho de ser todos *homo sapiens sapiens*.

Esta presuposición es, obviamente, pueril; pero aun así se presenta de forma subyacente en gran parte de los argumentos que transforman los fenómenos llamados espirituales en metáforas de alguna otra cosa. En el libro *Myth and meaning*<sup>21</sup>, Lévi-Strauss presenta el caso de indios que eran capaces de ver el planeta Venus durante el día, lo que para él resultaba imposible (no creíble); posteriormente, el antropólogo encontró registros de antiguos marineros europeos que poseían esa misma capacidad.

---

18. DELORIA JR., Vine. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1969.

19. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=TQf7DnVCKRA>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

20. Una concepción que es fruto del éxito tanto de la acción antirracista de la antropología en la primera mitad del s. XX, como de la popularización de concepciones biológicas de la existencia del cuerpo, en la segunda mitad.

21. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and meaning*. New York: Schocken Books, 1979, p. 18.

Aquí se encuentran dos cuestiones interesantes: por un lado, la maleabilidad del cuerpo humano trasciende lo que supone el sentido común académico; por otro, es una gran necesidad creer que los individuos de las civilizaciones urbanas occidentales sean el pináculo del desarrollo corporal y sensorial humano, en términos de sus capacidades.

Existe otra dimensión, más relevante todavía, descubierta tanto por los estudios sociales de la ciencia y de la tecnología como por la filosofía de la ciencia. De cierta forma, la idea de que la ciencia tiene la autoridad para decidir entre lo que existe y lo que no existe en el mundo, depende de una comprensión del método científico como una “revelación” de lo real. Sin embargo, en realidad, esta idea nunca sobrevivió al escrutinio de muchos de los principales filósofos de la ciencia occidental, comenzando por David Hume, que sugirió en el s. XVIII que el método inductivo – pilar fundamental del método científico hasta los días actuales – no era capaz de revelar a la mente humana nada nuevo sobre el mundo, dado que su punto de partida es el presupuesto del que el mundo está compuesto por regularidades y necesita de categorías mentales preexistentes para dar sentido a lo que se aprehende<sup>22</sup>.

Dos siglos más tarde, Ludwig Wittgenstein<sup>23</sup> y Paul Feyerabend<sup>24</sup> argumentaron, de formas distintas, contra la idea de que la trayectoria histórica de la ciencia – como estructura de conceptos y teorías producida – es sólo la materialización de un destino necesario, condicionado por la estructura de la naturaleza; al contrario, por cada decisión tomada por los científicos a lo largo de la historia (no todas de carácter lógico o racional, como demostró Wittgenstein con el concepto de *elegancia*<sup>25</sup> en matemática, por ejemplo), innumerables alternativas fueron abandonadas. La historia de la ciencia occidental es, por este motivo, una entre otras posibles, lo que equivale a decir que está formada por la contingencia más que por una necesidad estructural.

102

Más recientemente, autores ligados a las Teorías del Actor-Red demostraron que la actividad científica no necesita alcanzar una “verdad objetiva” para producir efectos eficaces en el mundo<sup>26</sup> - la propia noción de verdad objetiva puede ser entendida como una situación donde los niveles de incertidumbre dejan de causar incomodidad cognitiva y funcionan pragmáticamente con respecto a las tareas a ser desarrolladas; entonces, las controversias se estabilizan en niveles administrables.

De todo esto se deriva la noción de que ciertas configuraciones socio-técnicas crean regímenes de percepción; y tales regímenes de percepción retroalimentan, a través de la acción concertada de los miembros de la colectividad – inclusive en la forma en que se evocan y se ponen a funcionar configuraciones maquinales –, los elementos que garantizan el funcionamiento de las mismas redes socio-técnicas. La autopsia de un mamífero, por ejemplo, jamás encontró un alma – no porque el mamífero no la tenga, sino porque la técnica de la autopsia es parte de una forma de organización y de una configuración de la realidad que parte del presupuesto de que el alma no existe. En este pequeño ejemplo reside el elemento fundamental de la cuestión: el hecho de que el mundo occidental moderno funcione bien con su esquema de ideas e instituciones, no dice nada con respecto a los mundos en los que otros pueblos viven, ni tampoco

22. HUME, David. *Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888, p. 89.

23. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Routledge, 2001.

24. FEYERABEND, Paul. *Against method*. London: Verso, 1993

25. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical grammar*. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 462.

26. LATOUR, Bruno, 1994, op. cit.; STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics* Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.



de los fenómenos que producen al vivir en tales mundos. Cuando la ciencia se pone a legislar sobre lo que puede o no puede existir en los mundos no occidentales, está usando autopsias para probar la inexistencia del alma; Stengers llamó a esto la “máquina de guerra de las ciencias”<sup>27</sup>.

Esta actitud de las ciencias occidentales no es mera mala voluntad. El materialismo que las caracteriza se desarrolló en un contexto histórico en el cual, el interés del capitalismo, nacido prácticamente en el mismo lugar y en el mismo momento, era vaciar espiritualmente a la naturaleza<sup>28</sup> para poder transformarla en materia prima. El mundo moderno es fruto de configuraciones mutuas entre la ciencia naciente y el capitalismo en desarrollo; configuraciones que fueron constituyendo, lentamente, nuevos regímenes de percepción y nuevas ideas decurrentes de las mismas. Europa fue capaz de transformar su configuración religiosa para invertir en una divinidad deslocalizada que no interrumpiera la producción y el comercio, y al mismo tiempo exterminó las tradiciones animistas, con sus entidades espirituales vinculadas a los ríos, los bosques, los animales y las montañas. Si, actualmente, en las tres Américas, movimientos de revitalización de tradiciones animistas son capaces de hacerlo con algún grado de continuidad histórica, no ocurre lo mismo, por ejemplo, en los movimientos Wicca y Druidry en Inglaterra.

El argumento central aquí es que los principales regímenes de percepción, presentes en los laboratorios científicos y auditorios universitarios, son herederos de esta particular combinación histórica, que en este artículo mencionamos rápidamente, entre el modo como los trabajos de los primeros científicos fueron amoldados en las sociedades europeas, con la asociación de la creciente matematización del mundo a las metáforas raíz<sup>29</sup> de cada época (siendo la “máquina” una de las más importantes en el s. XVIII); el interés de la producción capitalista por la transformación de los sentimientos con relación a los bosques, ríos y montañas, para poder transformarlos en recursos económicos; y la forma como la espiritualidad asume un bias de transcendencia platónica, de forma tal de mantener estratégicamente la divinidad, al mismo tiempo, moralmente presente y materialmente ausente.

Esta situación es la que define lo que los cuerpos de los científicos, asociados con sus máquinas, estrategias cognitivas, teorías e instituciones, son capaces de percibir y hacer; y también lo que son *incapaces* de percibir y hacer.

## Discusión

En el discurso antropológico, y en las ciencias humanas en forma general, existe un antídoto para los problemas aquí presentados: conexiones parciales, conocimiento localizado, ciborg, parroquialización de las ciencias, etc. Los antropólogos indígenas, obviamente, saben de todo esto. ¿Por qué, entonces, se siguen enunciando las acusaciones de colonialismo? Repito, aquí, un segmento del discurso de Gersem Baniwa: “mesmo diante de discursos de rupturas [os antropólogos] não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna”<sup>30</sup>. O sea, en la disciplina existe un *discurso* de ruptura, pero éste no se muestra eficaz con relación a la transformación de las *prácticas* de la disciplina.

27. STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics* Vol. 1, op. cit.

28. STARHAWK, en este volumen.

29. ORTNER, Sherry B. *On key symbols*. *American Anthropologist* 75, 1973, p. 1338-1346.

30. BANIWA, Gerssem, op. cit., p. 52.

Veamos, por ejemplo, la cuestión de los congresos, tal vez el ritual más importante en el proceso de reproducción de la institucionalización de la disciplina en Brasil y en otros países. De forma esquemática, a pesar de las tímidas tentativas de debate y transformación del modelo que estructura tales reuniones, el mismo se continúa basando en la secuencia interminable de presentaciones verbales, de 15 minutos cada una, con el objetivo de presentar resultados de investigación. ¿Cómo es posible discutir, de forma tan compacta y en una dinámica inspirada en las líneas de montaje industrial, toda la complejidad de las experiencias etnográficas vividas? ¿Cómo hacer justicia a la densidad de las relaciones con los demás participantes de la vivencia etnográfica? Aquí, el proceso de *culturización*, o de *antropologización*, de algo funciona como estrategia de reducción, compactación y traducción de la experiencia en *performance para congresos* o en *contenido para artículos*. Obviamente, aquí reside el peligro de la aniquilación ontológica y, por lo tanto, política, de parte de los mundos donde tuvo lugar la vivencia etnográfica.

De forma general, no se toma en cuenta el hecho de que las vivencias etnográficas tienen lugar en colectividades organizadas en prácticas y formas de vida cuya experiencia efectiva exige mucho más que aprender una lengua, permanecer por todo el ciclo del calendario local y gracias a la buena voluntad de sus líderes. Muchas veces, tales prácticas exigen, además de décadas de aprendizaje, el abandono de estrategias y prácticas habituales de auto-constitución (inclusive corporal y mental<sup>31</sup>), cosa que los antropólogos, en general, no están dispuestos a realizar. Por esta razón, los trabajos etnográficos reflejan, frecuentemente, al investigador mucho más que al investigado – especialmente cuando el tema es trance, xamanismo y mediumnidad.

Podemos avanzar un poco más. Las colectividades pueden decir cosas y plantear cuestiones sobre sus propias realidades sobre las cuales la ciencia – incluida la antropología – no tiene nada que decir. En antropología es una práctica común el presupuesto de que los mundos socioculturales son accesibles por principio; pueden ser complejos, como el parentesco amazónico o como los intercambios económicos en Melanesia, pero se asume, como corolario, que tales cosas y todo el resto, en el ámbito sociocultural, son, por definición, accesibles a la investigación etnográfica. En la práctica, esto presupone la ontología naturalista que caracteriza a las ciencias occidentales llamadas “duras”. Cuando la antropología evita la cuestión ontológica, reproduce el naturalismo que comparte con las ciencias duras (y con el capitalismo).

Aún existe una versión más radical de esta cuestión, que se manifiesta cuando el antropólogo(a) realiza afirmaciones categóricas sin que sea capaz de justificar lo que dice, ni siquiera dentro del universo epistemológico en el cual supuestamente actúa. Esto ocurre, por ejemplo, cuando la narrativa etnográfica da a entender o afirma explícitamente que conoce la “naturaleza” de los espíritus, y que la misma reside en la incorporación – o sea, que se trata simplemente de una *performance* y que no existen espíritus si no se encuentran incorporados<sup>32</sup>. Otra variedad del mismo fenómeno es la que iguala la posesión espiritual a las enfermedades mentales – otra declaración bastante explícita de que los espíritus, en realidad, no existen<sup>33</sup>.

31. TADDEI, Renzo; GAMBOGGI, Ana Laura. Education, anthropology, ontologies. *Educação e Pesquisa* – Revista da Faculdade de Educação da USP, v. 42, n. 1, 2016, p. 27-38.

32. CARDOSO, VâniaZikàn. Spirits and stories in the crossroads. En: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (Org.). *The social life of spirits*. Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 2014.

33. GOLDMAN, Márcio. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, 44, 2016, p. 27-35.

La antropología compone para sí misma un juego de lenguaje muy particular, en el cual se exime de justificarse tanto para los colegas de la academia como para los interlocutores de sus etnografías. A través del ejercicio de una *antropología reversible* (no sólo reversible, sino una donde el etnógrafo efectivamente habita dos mundos), es posible mostrar que el concepto de “naturaleza” usado en expresiones como “por su propia naturaleza, los espíritus...”, no tiene equivalencia con otras formas de construir discursos de autoridad sobre la naturaleza en el mundo académico (a través del uso de criterios de científicidad, por ejemplo), y mucho menos con el discurso de los interlocutores etnográficos – o sea, se trata de una antropología naturalista en su propia ontogénesis particular. En el caso de la idea de *enfermedad mental*, los autores, salvo rarísimas excepciones, se eximen de la conformación de una alianza consistente con (o en contra) de la psiquiatría y utilizan la idea de enfermedad de forma liviana, sin considerar los efectos pragmáticos de esta decisión. Por último, la afirmación categórica de que los espíritus no existen, frente a la imposibilidad de que esto sea siquiera verificable empíricamente dentro del régimen ontológico dominante en el mundo académico y en la antropología, revela que se trata de una *profesión de fe*, más de que cualquier otra cosa.

Sigamos adelante. También está la cuestión del lugar de enunciación. En un congreso reciente<sup>34</sup>, durante el debate que siguió a una mesa sobre antropología y cambios climáticos, luego de varias participaciones del público presente, un antropólogo indígena tomó el micrófono e inició su discurso diciendo: “*eu falo na condição de antropólogo tukano*”. Inmediatamente, me llamó la atención que nadie, antes de él, se había auto-presentado explicitando el lugar desde dónde hablaba. Pues este es un elemento constitutivo de los congresos y artículos: el “cosmopolitismo de fondo”, que funciona como mecanismo tácito de conmensurabilización de todo lo que allí existe y se presenta. Tal cosmopolitismo de fondo exime a todos de la necesidad de explicitar el lugar desde dónde se habla, y lo hace por el hecho de basarse en el mono naturalismo de las ciencias occidentales. En función de lo cual, la antropología cosmopolita, a pesar de su pretensión política progresista, no consigue ir más allá de la mera reproducción de la agenda humanista liberal y de lo que Stengers llamó la “maldición de la tolerancia”<sup>35</sup>.

De esta forma, se llega a la conclusión de que la antropología es parte de la “máquina de guerra de la ciencia” de la que nos habla Stengers, donde “conocimiento” y “cultura” son usados como armas neutralizadoras. Los 350 años de materialismo desencantado han producido cierta des-sensibilización colectiva en muchas dimensiones de la vida provocando que grandes contingentes académicos integren, sin darse cuenta, las burocracias perpetradoras de muchas “banalidades del mal”, ya sea en su variación ambiental<sup>36</sup>, o en su variedad “culturalizadora”.

La antropología producida por intelectuales indígenas tiene el mérito de desnaturalizar el hecho de “ser antropólogo” – especialmente, cuando el adjetivo “indígena”, marcador que inicialmente llama la atención, nos conduce a la siguiente etapa, más interesante, que es el desmantelamiento de la caja-negra “antropólogo”. Pero, ¿cuál es la cuestión con la actuación de estos antropólogos indígenas? Por lo menos dos: en

34. VI Reunión de Antropología de la Ciencia y de la Tecnología, realizada en el Instituto de Estudios Brasileños de la Universidad de San Pablo, entre los días 16 y 19 de mayo de 2017.

35. STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics* Vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

36. HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: staying with the trouble*. Presentación en la conferencia Arts of Living on a Damaged Planet, Aarhus, Dinamarca, 9/5/2014. Disponible en: <<https://vimeo.com/97663518>>. Acceso en: 18 ago. 2014.

primer lugar, la valorización de las actividades prácticas en oposición a las elaboraciones teóricas. Por esta razón, en el discurso de los antropólogos indígenas, es recurrente la valorización de la actividad pedagógica y el relativo desinterés por la actividad de “producción científica”<sup>37</sup>. En segundo lugar, la importancia atribuida a las dimensiones de trayectoria y presencia en el mundo, en oposición a las abstracciones conceptuales descontextualizadas. La indexicalidad radical del quehacer antropológico indígena es, como muestran Gersem Baniwa y muchos otros, incompatible con el empleo retórico de un “nosotros” genérico, que subentiende una identidad y una ontología, como se observa en muchos textos reflexivos que tratan sobre la disciplina.

Con respecto a las implicaciones de lo anterior para la antropología, se pueden vislumbrar algunos elementos imprescindibles para el debate. Uno de ellos fue mencionado por Latour<sup>38</sup> cuando afirmó que el desafío planteado por el perspectivismo amerindio no es un “viraje”, sino una explosión – efectivamente, lo que se busca con la crítica a la antropología colonialista no es la aniquilación de la antropología construida sobre bases ontológicas naturalistas, sino la reducción de la misma a una antropología entre muchas otras. Antropólogas y antropólogos no escogen sus matrices cosmopolíticas por una decisión racional; invertir las marcas de la relación colonial sólo reproduce el colonialismo. Esta, naturalmente, no es la intención de la mayoría de los activistas trabajando por la descolonización de la antropología.

En un texto reciente Márcio Goldman sugiere que, a partir de una perspectiva naturalista, la transformación de la antropología vendrá con la adopción de una postura que asuma como guía un “no saber” transcendental<sup>39</sup>. Creo que esta postura es bastante más apropiada de la sugerida por Henare, Holbraad & Wastell<sup>40</sup> y también por Holbraad & Pedersen<sup>41</sup>, que proponen el uso de un abordaje ontológico de forma de expandir el esquema conceptual de la antropología – lo que, de cierta forma, sugiere la ambición de construirla como disciplina hiper cosmopolita. Lo que la descolonización de la antropología desea, al contrario, es abandonar definitivamente el citado cosmopolitismo de fondo, que marca las relaciones profesionales institucionalizadas; de disciplina, la antropología se transformará en una plataforma de relaciones cosmopolíticas.

De este modo, el primer paso en la descolonización de la disciplina es explotarla; el segundo, el incentivo para formar, a partir de los fragmentos dispersos, aglomerados territorializados, relacionados entre sí de un modo más rizomático y menos arbóreo, de forma tal que incluso los términos naturalismo y animismo, usados de forma tan extensa en este texto, dejen de tener sentido; el tercer paso consiste en trabajar en la construcción de acuerdos pragmáticos (equivocaciones deseables), que son siempre locales, efímeros (por ello requieren atención y trabajo) y objetivamente focalizados. La antropología precisa ser parroquial, tener marcas visibles de nacimiento y desarrollo, ser una actividad diplomática difícil.

37. Ver, por ejemplo: BENITES, Tónico. Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. En: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 59-67.

38. LATOUR, Bruno, 2009, op. cit.

39. GOLDMAN, Márcio, op. cit., p. 34.

40. HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things: theorising artefacts in ethnographic perspective*. London: Routledge, 2007.

41. HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

En el momento en que dicha transformación se efectúe, cuando alguien presente algo en un congreso o escriba un artículo sin declararse, en términos del lugar de su discurso, en el interior de un tal rizoma, ese hecho será considerado un acto de violencia ontológica.

## Referencias bibliográficas

- Almeida, M. (2014) Caipora e outros conflitos ontológicos. Em: *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, São Carlos, SP, v. 5, n. 1, p. 7-28.
- Baniwa, G. (2016) Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: Rial, C. y Schwade, E. (Org.) *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Benites, T. (2016) Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. En: Rial, C. y Schwade, E. (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, p. 59-67.
- Boulting, G. et al. Série O infiltrado, episódio n. 9 – Magia. History Channel. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=ESh54fsi8iU>>. Acceso en: 27 dic. 2017.
- Cardozo, V. (2014) Spirits and stories in the crossroads. En: Blanes, R. y Espírito Santo, D. (Org.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Deloria J. R. (1969) *Vine. Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Descola, P. (2013) *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (2016) *Against method*. London: Verso.
- Goldman, M. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. En: *Cuadernos de Antropología Social*, 44, p. 27-35.
- Haraway, D. (2014) Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: staying with the trouble. Apresentação na conferência: *Arts of Living on a Damaged Planet*, Aarhus, Dinamarca, 9/5/2014. Disponible en: <<https://vimeo.com/97663518>>.
- Henare, A. Holbraad, M. y Wastell, S. (2007) *Thinking through things: theorising artefacts in ethnographic perspective*. London: Routledge.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. (2017) *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1888) *Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Kardec, A. (2013) *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2016) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. (1994) *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2009) Perspectivism: “Type” or “bomb”? En: *Anthropology Today*, v. 25, n. 2, p. 1-2. Disponible en: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLAVI-VEIROSpdf.pdf>>.
- Lévi-Strauss, C. (1979) *Myth and meaning*. New York: Schocken Books.
- Mnduruku, D. (2017) *Índio não existe*. Global Editor. Disponible en: <<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2>>.
- Neves, M. (2006) *Vendedor de sonhos: a vida e a obra de Roberto Medina*. São Paulo: Editora Melhoramentos.

- Obeyeskere, G. (1981) *Medusa's hair – an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, S. (1973) On key symbols. En: *American Anthropologist*, 75 p. 1338-1346.
- Sahlins, M. (2014) On the ontological scheme of Beyond nature and culture. En: *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1 p. 281-290.
- Stengers, I. (2010) *Cosmopolitics* Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011) *Cosmopolitics* Vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taddei, R. (2017) Alter geoenharia. En: *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome. p. 189-205.
- Taddei, R. y Gamboggi, A. (2016) Education, anthropology, ontologies. Educação e Pesquisa – En: *Revista da Faculdade de Educação da USP*, v. 42, n. 1. p. 27-38.
- Tas, M. (2017) Cacique Cobra Coral: medalha de ouro na abertura da Olimpíada. En: Blog do Tas, 28/12/2012. Disponible en: <<http://blogdotas.com.br/2012/07/28/cacique-cobra-coral-medalha-deouro-na-abertura-da-olimpiada>>.
- Tengan, T. y P. K., Perley, Bernard (2015) Emergent praxis against anthropological deliriums. Mesaredonda ocorrida na reunião anual da American Anthropological Association, 2015. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=TQt7DNVCKRA>>. Acceso en: 27 dic. 2017.
- Viveiros de Castro, E. (2015) O recado da mata. En: Kopenawa, D. y Albert, B. (2015) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wittgenstein, L. (2001) *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2005) *Philosophical grammar*. Berkeley: University of California Press.



DOI: 10.29112/RUAE.v3.n1.7

## Conferencia en la Alianza Francesa de Montevideo, 11 de mayo de 2018 Afro-amazonia, religión, cuotas, territorio

LECTURE AT THE MONTEVIDEO FRENCH ALLIANCE, MAY 11, 2018  
AFRO-AMAZONIA, RELIGION, QUOTAS, TERRITORY

*Véronique Boyer*

Antropóloga, investigadora del CNRS, Francia  
veronique.boyer@ehess.fr

109

Recibido 10/05/2018. Aceptado: 14/05/2018.

### RESUMEN

La cuestión negra fue tratada en Brasil según diferentes perspectivas, 1) Cultural con un fuerte interés por los cultos de posesión, desde fines del siglo XIX. 2) Territorial desde la nueva constitución de 1988 que otorga derechos específicos a los descendientes de esclavos. 3) Política, con la puesta en marcha de las cuotas para entrar a la Universidad, en los años 2000. Interrogamos los posicionamientos institucionales y eruditos sobre el África- en- Brasil, a partir de estudios etnográficos realizados en la Amazonia, región que tiende a ser asociada más que nada con poblaciones indígenas y no con población negra.

**Palabras clave:** Amazonia, cultos de posesión, cuotas étnicas, quilombolas, quilombos

### ABSTRACT

The afro descendant's problem in Brazil was faced through different approaches. 1) Cultural with a strong interest on the possession cults since late in the XIXth. Century. 2) Territorial since the new 1988 Constitution that provides specific rights for slaves descendants. 3) Political with the beginning of the quota system for access to Universities in the 2000's. We searched the institutional and scholars' positions on Africa-in-Brazil from the ethnographic studies done at the Amazonia, the region that's usually associated more with indigenous rather than afro descendant populations.

**Key words:** Amazonia, possession cults, ethnic quotas, quilombolas, quilombos.

La cuestión de la población negra en Brasil ha sido tratada desde diferentes perspectivas; la Cultural, desde fines del siglo XIX, con un fuerte interés por los cultos de posesión; la Territorial, desde la nueva Constitución de 1988 la cual concedió derechos específicos a los descendientes de esclavos y por último la perspectiva Política en los años 2000, que estableció la vigencia de cuotas étnicas para el acceso al nivel terciario, a la Universidad. Trataré aquí sobre esos tres planos o perspectivas.

Aclaro que mi punto de vista estará ligeramente apartado de habituales exposiciones sobre el mismo tema, dado que me apoyaré en investigaciones etnográficas realizadas en una región- la Amazonia- a la que normalmente se asocia con otras poblaciones y no con población negra. Esta situación particular permite interrogar los posicionamientos institucionales y eruditos sobre el vínculo Africa-Brasil de una forma, que espero resulte eficaz y constructiva, manteniéndome muy atenta o a la escucha, de los actores locales. El abordaje etnográfico adoptado contribuye a poner en perspectiva estos puntos de vista abarcativos.

Primero presentaré los enfoques, clásicos, de los cultos llamados afro-brasileros; evocaré luego el debate intenso que se dio en el medio universitario a propósito de las cuotas, oponiendo pro y anti cuotas (como un punto dentro de las Políticas públicas). Terminaré presentando, rápidamente, la cuestión etno-territorial con casos etnográficos que ayudan a complejizar e ilustrar la discusión.

## 1. Los cultos de posesión o el eje África-Brasil

110

En Brasil, la diversidad de las formas asumidas por los cultos de posesión condujeron a los antropólogos a tratar de establecer una tipología en función del grado de influencia del catolicismo, del espiritismo y de los sistemas religiosos amerindios y africanos. Desde fin del siglo XIX a los años 1970 se impone una constante: los universitarios buscan identificar “rasgos originarios” para establecer clasificaciones según un sistema de oposiciones entre tradición y modernidad, entre pureza y mezcla. Los trabajos de este período, remiten todos a una problemática del África en Brasil. Entre los autores más representativos hay que nombrar a Melville Herskovits (1930) (*The Negro and the New World*) y a Roger Bastide (1972) (*Les religions Afro-Brésiliennes 1960. O candomblé da Bahia 1958. Les Amériques Noires 1972*).

Me referiré a Roger Bastide en particular. Este autor se basa en una distinción muy fuerte según la cual, de un lado se encontraría “la civilización del Negro”, que Bastide define como un conjunto de símbolos y valores constituyendo su “expresión auténtica” y en la otra parte, tendríamos los “cuadros económicos y sociales”, es decir la sociedad donde evolucionan los practicantes de cultos cuando están fuera del espacio sagrado del *terreiro*. En esta línea, Bastide postula que la “civilización” es autónoma con relación a lo económico. Esto es lo que habría permitido que la civilización subsistiera cuando desaparecieron “las estructuras y normas que [la] sostenían”, (Bastide, 1960: 59). Plantea entonces que la religión de los Negros se refugió en “nichos”, en espacios de libertad tolerados por el régimen esclavista. En Salvador de Bahía sería el caso de las cofradías religiosas católicas y de los candomblés.

Su descripción de las prácticas rituales y de los sistemas simbólicos del Candomblé subraya la complejidad, la sofisticación y el refinamiento. Insiste también sobre la importancia de los valores como la “comunidad social” y la “solidaridad mística”, (1972: 109). En los grupos de culto, el respeto y la conformidad inmutable con la tradición africana, constituirían el cimiento de la “Familia de Santo”. Bastide estima que



esta “función de ajuste social” del Candomblé, encuentra su prolongación a nivel de los individuos, en una posesión considerada como “factor de equilibrio” psicológico (1972: 67). Las “máscaras” de los orixás, prestigiosos dioses africanos utilizados por los fieles, crearían “formas institucionalizadas de neurosis latentes”, (1972: 178). El mundo del Candomblé aparece entonces como una sociedad que obedece sus reglas propias (respeto de un tiempo y de un espacio sagrado), reglas que son diferentes de la sociedad brasileira.

Bastide parece más crítico con otras formas de cultos, como la Umbanda. Dice que, contrariamente al candomblé que según él está impregnado de resistencia, la formación de la Umbanda en los centros urbanos de la región Sur-Este, reflejarían el deseo de ascenso social y de adaptación al mundo moderno, por parte de ciertos sectores de población negra, que en contacto con inmigrantes europeos “se habrían dejado contaminar por una mentalidad donde los intereses materiales son más importantes que los intereses espirituales”, (1960: 320). En un nuevo medio social hostil, concluye el autor, las sectas religiosas africanas no pueden reconstituirse sin transformarse de forma considerable.

Bastide no niega que el Negro umbandista (genérico) intente conservar valores heredados de sus mayores. Pero considera que en esa corriente religiosa “la valorización del África va acompañada de una traición más o menos consciente”. Así en la Umbanda, los negros habrían dado la espalda a las tradiciones y a la religión africanas mezclándose a la magia y al espiritismo de los blancos. De este último avatar de las religiones afro-brasileras, de la Umbanda, Bastide dirá que “es la forma africana de la magia blanca”, (1960, p. 451).

Las unidades religiosas de Umbanda están entonces descritas como lugares distintos, informales e incontrolados, dirigidos por “Padres de santo” a menudo más preocupados por sus ingresos, por satisfacer demandas de los consultantes. Incapaz de contemplar el bienestar de sus miembros, la Umbanda, se consagraría exclusivamente al tratamiento puntual del infortunio de individuos que no pertenecen a la “familia de santo”. Ofrecería así un consuelo provisorio a quienes la modernidad va dejando de lado. La Umbanda es vista también a partir de la problemática de la compensación de las insuficiencias del sistema de salud, como si la dimensión ética –que estaba en el interés de cultos como el Candomblé –hubiera sido eliminada, disminuida.

La oposición entre el Candomblé de Bahía, creador de cohesión, y la Umbanda de Río de Janeiro y Sao Paulo, pragmática e individualista, estaría finalmente confirmada por la composición de sus respectivos panteones. Al lado de los orixás majestuosos, comparables del punto de vista del estatus a los santos católicos, los fieles de Umbanda introdujeron entidades menores, los *caboclos*, desprovistos de prestigio, y con un comportamiento considerado vulgar en relación a los criterios de la sociedad dominante.

### **Los cultos de posesión en la amazonia brasileira**

Utilizando este modelo de lectura de las múltiples oposiciones, comencé a fines de los años 1980, un estudio sobre los cultos en la ciudad de Belén (capital del Estado de Pará, en el delta del Amazonas), en esa época habían pocos trabajos sobre el tema de los cultos urbanos de posesión. En ese entorno urbano y amazónico quería interrogar las fronteras, las oposiciones en ese continuum y ver su grado de pertinencia para los participantes en los cultos.

Enseguida me llamó la atención que además del Candomblé y de la Umbanda, los practicantes de cultos hacían referencia a otras apelaciones que no estaban en la literatura o eran mencionadas al pasar. Los médiums se referían también a la Jurema,

a la Umbandaomolocô, a la Mina, al Nagô. Y más aún, asociaban elementos rituales diferentes a cada una de estas corrientes. Dos ejemplos: el de la Jurema donde el médium se sienta en un banquito, llama a los *caboclos* con plumas y maraca; el de la Mina donde sus médiums, poseídos por sus *caboclos*, evolucionan bailando al son de tambores (atabaques).

Segunda observación importante: también percibí que no había una separación absoluta entre las corrientes. Un mismo *terreiro* podía organizar sesiones de Jurema, de Umbanda, de Mina o de Candomblé. Se veía diversidad y flexibilidad, y podían ocurrir en diferentes momentos del día o en una misma ceremonia.

Finalmente, lo que también me llamó la atención, al término de varios meses, fue la imagen muy ambivalente de los cultos en la clase media. Es cierto que de una manera general estaban asociados a un universo peligroso: la hechicería, la prostitución, la homosexualidad, el consumo excesivo de alcohol, asociados a lo marginal, a los pobres. Sin embargo una de las corrientes de culto, el Candomblé, ya valorizado por los antropólogos, tenía mejor reputación. De hecho estaba teniendo éxito en la ciudad; los terreiros adoptaban una hechura formal, todo el mundo hablaba de una “madre de santo” venida de Bahía que iniciaba a cantidad de gente. La municipalidad había decidido contribuir con la fiesta de Yemanjá. Se comenzó entonces a prestar atención a los términos locales de la oposición entre el Candomblé y los demás cultos. Pude ver que el candomblé era calificado como religión, que los orixás eran concebidos como divinidades, mientras que las otras corrientes eran asociadas a la “magia” y a la “superstición”. Lo “mezclado” pareció ser no solo una categoría descriptiva o analítica, sino también una categoría de acusación. Decir de un jefe de culto que su práctica ritual está “mezclada” o que es incluso “sincrética”, equivale a suponer que la práctica propia es más auténtica y eficaz. En un mercado religioso, estos calificativos operan también como un argumento para asentar el prestigio y atraerse clientes.

112

Pero al mismo tiempo que nadie en los cultos ocultaba la fascinación por el Candomblé, era intrigante constatar que los médiums demostraban su preferencia por otra “corriente” llamada Mina, donde se baila al son de tambores y se incorporan *caboclos*. Empecé a preguntarme por qué los médiums, inclusive aquellos que siguieron una iniciación formal, querían continuar representando al *caboclo*, un ser invisible; ¿acaso cuando “baja” conversa con las personas?, ¿hace bromas? ¿Juega? ¿Bebe? ¿Por qué arriesgarse a ser asociado con el desorden y la magia? Y siendo así, ¿por qué exponerse a las críticas de la clase media?

Fue entonces que propuse considerar al *caboclo* como un doble, capaz de actuar en las redes de relaciones cotidianas; allí residiría la explicación del éxito del *caboclo*.

A través de la construcción progresiva de este personaje, los médiums llegan efectivamente a instaurar el espíritu en el rol de un compañero de todos los momentos- otro sí mismo, a la vez diferente y complementario. Este aprendizaje del doble rol se opera en acuerdo con la división sexual del trabajo: el del médium está marcado por el signo femenino, el del *caboclo* es del signo masculino (dominante pero también proveedor, porque atraería consultantes). Las hijas-de-santo logran así una autonomía con relación a sus conyugues reales, al afirmar que se someten a la voluntad de “su espíritu”. Bajo la protección simbólica del espíritu, ellas consolidan su posición en el seno de las redes de vecindad y de la comunidad de médiums.

Hay dos límites a señalar: 1) Esto no es posible con los orixás, que interactúan muy poco y no dan consultas. 2) Este sistema no es accesible a los hombres quienes socialmente están obligados a asumir el control de su unidad doméstica y no pueden

aceptar someterla a otra autoridad que no sea la suya, sobretodo en el momento de la posesión.

### **La figura del indio**

Para terminar con el tema de los cultos de posesión, quisiera detenerme sobre el sentido que puede tener el término *caboclo* cuando es utilizado en una localidad amazónica. En efecto, en todo el país *caboclo* fue un término que históricamente se aplicó a poblaciones de indios mestizos. Ese uso apuntaba a expresar por una parte la separación de una sociedad y de una cultura autóctonas (entonces no eran reconocidos como “verdaderos indios”). Por otro lado su posición marginal en relación a la sociedad colonial y luego nacional (como ciudadanos de segunda categoría).

Pero la Amazonia hoy es la región que concentra la mayor cantidad de poblaciones indias. No es entonces extraño que la palabra *caboclo* sea asociada, sin duda más que en otros lados, a referencias culturales íntimamente relacionadas a la historia de sus orígenes. El hecho viene a poner un matiz en la captación del universo de los cultos en términos de oposiciones cortantes y binarias como África y Europa, religión y espíritus, entre Candomblé y Umbanda. Otros elementos vienen a perturbar certezas identitarias: la figura del indio, la elección de la Mina con sus tambores y sus *caboclos*, la persistencia de la Jurema con su banco y su tabaco, evocando las prácticas chamánicas.

Creo que es importante presentar casos de cultos de posesión en la amazonia brasilera, en una época en que las reivindicaciones identitarias no ocupaban aún el primer plano de la escena, para comprender no solamente los cambios en la imagen de la nación que el Brasil conoció, sino también los juegos y desafíos mayores que plantea el nuevo marco legal.

113

## **2. Las políticas públicas de la Constitución de 1988**

### **Las cuotas**

Esta segunda parte está dedicada a las políticas públicas promovidas por la Constitución de 1988, y a los violentos debates que suscitaron en el curso de los años 1990, sobretodo, 1) las medidas que llevan la cuestión de las cuotas y 2) las medidas que tratan sobre los territorios étnicos.

Promulgada al salir de la dictadura militar, la nueva constitución de 1988 da cuenta de la voluntad del Estado brasilero de comprometerse firmemente en la defensa de las poblaciones minoritarias, hoy numéricamente débiles y políticamente frágiles. Esta constitución propone una lectura multicultural, o pluri étnica, de la sociedad porque más allá de los derechos de los indios, garantiza por primera vez los derechos de varias minorías, entre las que están los Negros y los Gitanos. Esta sensibilidad ante la diferencia hace decir al antropólogo JF Véran, que se trata de una “constitución antropológica”.

Tres elementos sirvieron de base a la reflexión: 1) durante la conquista y la esclavitud se causaron daños a los indios y a los negros: la sociedad tiene entonces una deuda histórica; 2) las expresiones culturales afro-brasileras e indias son indudablemente de gran riqueza. 3) la situación de discriminación racial es extremadamente grave.

Hay consenso en la sociedad brasilera, sobre la veracidad de estos aspectos, reconociendo que la desigualdad social es evidente, según el color de la piel, clara u oscura. Paradójicamente, en la universidad no habrá consenso, produciéndose una división en torno a las medidas a poner en marcha para compensar los efectos del racismo.

De un lado se encuentran personas a favor de cuotas para Negros (e Indios) para entrar en la universidad. En el centro de sus argumentos encontramos el hecho que la “democracia racial”, o sea la participación de todos en el proyecto nacional, es una ideología alienante. Para ellos esta lectura de la sociedad sistematizada por Gilberto Freyre (1933), escondería mecanismos de dominación. Hay que poner la noción de “raza” en el corazón del combate político pues sería la única que podría revelar eficazmente las discriminaciones y las desigualdades. Los pro-cuotas son partidarios de medidas radicales para revelar el racismo: inscribir la raza en el titulado de la Secretaría de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR) y en el nombre de la ley votada (estatuto de la igualdad racial), todo a fin de desenmascarar al racismo. Este sector milita también para instituir cuotas en la entrada de la enseñanza superior.

La UNB (Universidad de Brasilia) es la primera a implantarlo en el 2004. Para juzgar las candidaturas sometidas, la UNB llamó a una consultoría de una comisión de especialistas y de militantes, encargada de homologar la identidad racial de los candidatos a partir de un análisis de sus fotografías. Un caso despertó polémica, ya que en un par de gemelos, uno fue reconocido como negro y el otro no, y por lo tanto rechazado en la cuota. La polémica alcanzó una rara violencia.

¿Cuáles son los argumentos de los que se oponen a las cuotas? Reconocen la vigencia de las discriminaciones, pero consideran que “no se vence al racismo celebrando el concepto de “raza”. Para ellos no solamente la implementación de cuotas correspondería a un reconocimiento legal de la existencia de razas humanas, sino que esta clasificación binaria entre N y B iría contra un sistema de clasificación de color, particularmente compleja en Brasil. Para estos opositores a las cuotas, los hechos concretos (es decir la desigualdad) deben ser disociados del mundo de las ideas (el de las ideologías). Y desde este punto de vista, sostienen que la democracia racial, en tanto que mito, actúa como un ideal para la mayoría de la población brasilera. A la creación de “identidades cerradas”, oponen su preferencia por la “negociación” de las identidades en función de contextos específicos.

Los partidarios de esta línea van a estar en minoría. El debate hoy está cerrado, las cuotas continúan y se extienden a todo el sistema público. Cada universidad reserva lugares para negros y para indios, pero no adoptan las mismas reglas. En su mayoría prima el criterio de la autodefinición (la “expertise” que yo sepa, no se usa más). En otros establecimientos se agrega al criterio del color/raza, un criterio socio-económico.

### ***Un modelo etno-territorial***

Presento ahora otro tipo de políticas públicas preferenciales: las que conciernen la atribución de un territorio a poblaciones étnicamente minoritarias. En la constitución, a propósito de los negros o más precisamente de las quilombolas, el artículo 68 dice que debe entregarse un título de “propiedad definitiva”, “un título colectivo y pro-indivis”.

- La re-semantización del quilombo

¿Qué se entiende exactamente por quilombo y quilombola? En la literatura del siglo XVII designaba a toda habitación que reúna a cinco esclavos y más en fuga y más en torno a un lugar de molienda, objeto que indicaría una actividad de producción autónoma. Suponemos que la ley de la abolición hizo desaparecer los quilombos.

Cuando el quilombo vuelve en 1988, es seguramente operando una ruptura mayor: se le atribuye un valor positivo y cada uno puede constatar que tales agrupamientos sociales existen todavía pues las personas dicen pertenecer allí. ¿Qué es entonces el

quilombo hoy? Los juristas, parlamentarios y militantes del movimiento negro no llegan a ponerse de acuerdo. Se vuelven hacia las ciencias sociales y sobre todo hacia los antropólogos, en razón de su conocimiento de las formaciones sociales contemporáneas más evocadoras del *quilombo*, es decir “las comunidades negras rurales”. Su intervención a lo largo de los años 1990 y 2000 va a resultar decisiva.

El proyecto de los antropólogos es examinar la noción legal para hacer una categoría jurídica capaz de incluir todas las formas sociales contemporáneas de las “comunidades negras rurales”. Es lo que se llamó la re-semantización del quilombo.

El primer argumento de su reflexión es una verdad histórica indiscutible: la sociedad que se constituye después de la llegada de los portugueses a principio del siglo XVI estaba fundada sobre la violencia y el trabajo forzado, primero de los indios, luego por esclavos traídos de África. Cuatro siglos después persisten las disparidades socio económicas entre los descendientes de los esclavos y los amos.

Algunos antropólogos consideran incluso que la exclusión social se acentuó en el curso del período post abolición.

Identifican un segundo elemento que habría contribuido a mantener las desigualdades. Se trata de la ley de tierras que en 1850 no reconocía más que las tierras compradas. Pero las tierras ocupadas por antiguos esclavos fueron en general obtenidas por otros medios: 1) por testamento; 2) por una concesión acordada en vida del amo, a veces porque la “comunidad negra” lo había protegido de esclavos fugitivos; 3) se sabe también que ciertos *quilombos* fueron fundados por hombres libres sobre tierras no ocupadas. Al fin de cuentas, el denominador común de todas estas situaciones es el haber escapado a toda transacción mercantil. Fue lo que volvió problemático, antes y todavía ahora, el reconocimiento por el Estado de la propiedad privada de las *quilombolas*.

El tercer argumento de los antropólogos es que la insurrección y la fuga no son los únicos criterios de la experiencia histórica de las *quilombolas*. Hay que tomar en cuenta también otras formas de resistencia, como la ayuda prestada a otro esclavo. La nueva categoría jurídica debe considerarlo y debe ser capaz de recibir igualmente “comunidades” que no son descendientes de antiguos *quilombos*- como las familias de esclavos liberados que compraron sus tierras, (Almeida 2002: 62).

Los antropólogos subrayan entonces los límites del artículo 68, 1) no considera más que el período de la esclavitud; 2) insiste en la perennidad del establecimiento; 3) sobre la continuidad de la filiación biológica y 4) sobre la permanencia de elementos socioculturales. Con tales criterios, el Estado definiría los grupos actuales por lo que han dejado de ser. Elevándose en contra de esta representación ideal (Almeida, 2002: 46), afirman que la comprensión del *quilombo* de hoy debe partir de la experiencia actual de los grupos sociales que piden ser reconocidos como *quilombolas*.

Una de las figuras importantes de esta antropología, Alfredo Wagner de Almeida (1989) se interesa, desde los años 1980, en las “identidades construidas en el conflicto”. Muy crítico de las lecturas esencialistas, A. Wagner estima que hay que comenzar por preguntarse cómo los propios sujetos se auto-representan. La respuesta no sería simple, según Almeida, pues hay personas de ascendencia indígena que se definen como negros, mientras que otros que “podrían ser clasificados como *negros*, semovilizan por *tierras indígenas*”. Las autodefiniciones no están siempre en concordancia con el fenotipo.

Al proponer un enfoque socio-histórico, Almeida sostiene que la identidad étnica es antes que nada situacional y política. Debe ser apprehendida del punto de vista de las “estrategias contingentes”, elecciones que son determinadas por situaciones dadas. Es por eso que la etnografía debe examinar “las circunstancias en las que un grupo social

aceptó entrar en una categoría legal y debe interesarse en el marco más general de sus posicionamientos frente a otras personas”.

Entonces cuando Almeida pretende resituar al objeto *quilombo* en un contexto más amplio, parece tomar sus distancias con su propia propuesta. Retoma la definición dada por O’Dwyer: las *quilombolasson* “grupos étnicos que 1) *persisten a lo largo de la historia como un tipo organizacional*, 2) *sin que sea necesario, sin embargo, cualquier referencia a la preservación de las diferencias culturales heredadas [ni que estas sean] fácilmente identificables por un observador externo* (O’Dwyer, 2002: 14). Estamos entonces frente a una especie de paradoja: habría una continuidad de la especificidad *quilombola* (un tipo organizacional) sin que haya una necesaria manifestación externa.

- La Antropología y el derecho

Esta crítica antropológica del quilombo histórico ha sido favorablemente recibida por los juristas. Principalmente sobre la cuestión de los beneficiarios del artículo 68 – una coyuntura fundamental que tiene incidencias sobre el nombre de personas concernidas por su aplicación, se decidió abrir la categoría a las comunidades que se formaron en otras situaciones que he mencionado. Quilombo se volvió una categoría legal muy inclusiva. Este problema de los comprendidos en el artículo 68 se reveló más problemático de lo previsto a medida que surgieron demandas de grupos que se decían hasta ese momento “ocupantes de tierras, sin títulos” (*posseiros*), “trabajadores rurales” (*trabalhadores rurais*), “poblaciones tradicionales”, para no hablar de los *quilombos* urbanos (que no estaban previstos inicialmente). El *quilombo* continúa siendo así objeto de redefiniciones sucesivas en numerosos estudios que buscan ampliar el campo de aplicación del vocablo, sin renunciar a que conserve cierta especificidad.

(Aquí estaba previsto presentar dos estudios de caso, el primero un conflicto interno que permite aclarar la cuestión del quilombo. La segunda concierne un conflicto interaldeas que plantea la comparación entre los grupos quilombolas e indios.)

### 3. La circulación entre las categorías legales

En esta última parte, quisiera volver a la Amazonia para presentar brevemente un último ejemplo que me impuso abrir la temática a la comparación con otras categorías legales. Se trata de un conflicto en la región, que fui invitada a examinar, entre indios y quilombolas, en los años 2010. Las entrevistas realizadas con indios y quilombolas no tardaron en indicar que la disputa que los oponía se debía menos a tensiones étnicas que al control de áreas de pesca y colecta, indispensables a sus economías domésticas respectivas. Se reconocen, por otra parte, lazos de parentesco, entre otros, la presidenta de la asociación Quilombola era hija del ayudante del cacique indio.

Diré muy rápidamente que la investigación reveló varios elementos importantes:

1) Primero un cierto paralelismo en la construcción de los argumentos étnicos. Los “indios” se designan como “indígenas” pues se consideran civilizados; los “quilombolas” insisten sobre el hecho que sus ancestros eran libres. Adoptan entonces las categorías oficiales a la vez que tratan de conservar sus distancias. Todos señalaban además la importancia de “rescatar”, de salvaguardar la cultura. Reivindicaban a veces los mismos objetos como emblemáticos de cada uno.

2) Por otra parte, en los dos casos, pude observar una tensión entre una denuncia de la alienación y de la colonización que hizo “perder la memoria de lo que fuimos”,

y una realidad de normas flexibles. Así, indios y quilombolas encaraban sin problemas el cambio de identidad legal en caso de unión o de cambio de lugar de residencia.

3) Luego, en los dos casos, prevalecía una misma concepción de la declaración identitaria: esta vendría antes que nada de una elección personal y de un derecho legal dado por la Constitución, y no de alguna verdad íntima o familiar. Se trata ante todo de asumir una posición política fuerte, para ser finalmente vistos por el Estado y tener acceso a la ciudadanía.

4) Todos declaran estar en lucha con nuevos prejuicios tanto de militantes urbanos como de administraciones, que no los encuentran a menudo lo suficientemente indios o lo suficientemente negros.

Es evidente que en estas situaciones, el derecho de una categoría se opone al derecho de otra. Al respecto este caso amazónico es ejemplar. En efecto, los indios presentan antes que nada su decisión de “asumir” como una reacción a la demanda de sus vecinos de ser reconocidos en tanto que quilombolas. Más aún afirman haberse pronunciado por la indianidad porque “el indio viene antes que el Negro”, y que entonces deben primar sus derechos.

Vemos así confrontadas consecuencias imprevistas de estas políticas. Una multiplicación de situaciones de “superposiciones de demandas territoriales” donde los grupos que ocupan una posición análoga en la estructura social buscan obtener del Estado la atribución de un mismo espacio geográfico en nombre de identidades distintas ante la administración. Estos conflictos encuentran frecuentemente su origen en las historias familiares y las luchas de facciones. De todas maneras, cuando el acceso a los derechos sociales pasa por una etnicidad territorializada, toda historia compartida debe ser obliterada para dejar lugar a la elaboración y la enunciación de las diferencias y de sus límites. La legitimidad del control de un territorio se encuentra así como impulsado fuera de las relaciones locales y de las relaciones inter-aldeanas, para no tener más confirmación y resolución más que en el marco legal elaborado al nivel nacional.

Como para los cultos de posesión amazónicos, y en cierta forma como para el caso de los gemelos, es necesario salir de abordajes binarios (entre constructivismo y esencialismo, autenticidad y sincretismo, negro o blanco). Esto implica tomar sin hesitación las declaraciones étnicas, las que sean, interrogando su historización y su desarrollo en el espacio social, así como los cambios y las continuidades, las innovaciones y los múltiples usos.

## Bibliografía

- Almeida, A. (2002) Os quilombos e as novas etnias. En: *Quilombos – Identidade étnica e territorialidade*. O’Dwyer, E. (2002) ( Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA.
- Freyre, G. (1993) [1933] *Casa grande e Senzala*. Rio de Janeiro, Editora Record.
- Bastide, R. (1960) *Les religión Afro-bressiliennes*. Paris, P.U.F.
- Bastide, R. (1958) *O candomblé da Bahia*. Río de Janeiro, Ed. Brasileira.
- Batide, R. (1972) *Les Amériques noires*. Paris, Plon.







## ***4. Espacio abierto***

*Anuncios de Actividades Académicas*





## Michel Maffesoli en Montevideo

*Sonia Romero Gorski*

El 14 de abril en la sede central del CLAEH, tuvo lugar un encuentro académico con Michel Maffesoli Profesor Emérito en la Sorbonne. Invitó el Decano de la Facultad de la Cultura, Dr. José Rilla.

En su exposición el Prof. Maffesoli se manifestó crítico de ideas recurrentes en la búsqueda del “ser” posmodernos, planteando un retorno razonable al buen sentido popular así como buscar inspiración en pensamientos como el de M. Foucault cuando decía que “si se sabe nombrar bien las cosas, se las podrá comprender”. Mencionó a Albert Camus quien de forma coincidente habría dicho que “nombrar mal las cosas contribuye a la desgracia del mundo”.

Se reconoció como discípulo de Gilbert Durand, compartiendo con su maestro la idea de que hay un imaginario de época que nos determina, un clima de época que es como un imperativo atmosférico. No se podrá pensar más que en función del “clima del tiempo”. Hay un proceso de transformación, casi circular, que va desde una saturación, cansancio, desgaste hasta que las mismas moléculas van a componer otra cosa, a generar otra cosa. (Casi diríamos como en el mito del eterno retorno).

Estamos dejando atrás la modernidad y vamos hacia la posmodernidad, en un devenir autónomo o de mayor autonomía siendo capaces de hacer la propia historia. Una de sus “obsesiones”: el individualismo epistemológico, la base sobre la que se construye el ser moderno. “Yo pienso, luego existo en la fortaleza de mi espíritu”, esa sería la afirmación completa de Descartes. En esa tradición se va a formar el pensamiento en Europa, que siguiendo la vía recta de la razón, dejó atrás el peso del Sueño, del Ritual, la Fiesta, entre otros. Dejando predominar la idea que “el Hombre es el amo de sí mismo y de la Naturaleza”. Ese pensamiento habilita una lógica de la dominación.

Así en el pasado estarían las Sociedades tradicionales, y en el futuro tenemos el mito del “progreso”. El pronóstico del Prof. Maffesoli es que se pueden encontrar palabras más justas. En un sentido metafórico.

Palabras clave que reflejan su reflexión actual: la “Creación” (hacer de su vida una obra de arte) utilizar lo festivo. “Corporización” (el cuerpo valorizado por sí mismo, uso de la razón sensible). “Estetización” del mundo (objeto hacia donde tienden vibraciones comunes). Lo “Emocional” que nos rodea. “Sinergia” de la *arché* (lo que estaba en el origen).

Paradoja en la que vivimos: el retorno de la *arché* y el desarrollo tecnológico.

Fue imposible tomar nota de la totalidad de su exposición, de todas maneras es interesante transcribir estos apuntes breves, que dejan entrever líneas de coincidencia con textos de los autores en este N° 1 del Año III - 2018.



**Conferencia**  
**Afro-amazonas:**  
**religiones, territorios, cuotas.**  
**Dra. Véronique Boyer**

(Ver comentario en Editorial, pág. 11.)

CONFERENCIA

**AFRO  
AMAZONAS**  
RELIGIONES, TERRITORIOS, CUOTAS

**DRA. VÉRONIQUE BOYER**  
ANTROPÓLOGA FRANCESA DEL CNRS

CONFERENCIA EN FRANCÉS TRADUCIDA AL ESPAÑOL

11 DE MAYO - 19 HRS  
ALIANZA FRANCESA, BULEVAR ARTIGAS 1271

ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

Ciencias Sociales Universidad de la República  
Instituto de Antropología  
af Alianza Francesa de Montevideo  
Ministerio de Educación  
Cooperación Regional Francesa





# Diálogos con la Antropología Social Latinoamericana, 10, 11 y 12 de mayo

En los días 10, 11 y 12 de mayo tuvo lugar en Montevideo un ciclo de conferencias organizado por la AUAS y la Asociación Latinoamericana de Antropología



125

## Programa

### Jueves 10 de mayo

Instituto de Formación en Educación Social (IFES-CFE)  
Avenida 18 de Julio 2138.  
Salón de Actos 19.00 h

### **MESA REDONDA:**

Las ciencias humanas y sociales en el contexto latinoamericano contemporáneo. Actuales condiciones de producción académica-científica.

Participan: Eduardo Restrepo (Presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología, Director de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia), Ricardo Fagoaga (Presidente CEAS México), Lia Ferrero (Presidenta CGA, Argentina), Gonzalo Díaz Crovetto (Universidad de Temuco, Chile), Annel del Mar Mejías Guíza (Coordinadora de la Red de Antropologías del Sur, Universidad de los Andes, Venezuela)

Modera: Pablo Gatti (Presidente de la Asociación Uruguaya de Antropología Social)

### Viernes 11 de mayo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE-UDELAR)  
Avenida Uruguay 1695  
Sala Maggolo 17:00 h

### **CICLO DE CHARLAS**

**Antropología e historicidades: mitos y mito-praxis de la antropología caucásica uruguaya.**

Dr. Nicolás Guigou. Director del Departamento de Antropología Social (FHCE-UDELAR), Uruguay.

**El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno.**

Dr. Gonzalo Díaz Crovetto. Universidad Católica de Temuco, Chile.

**Primeras Etnografías en México: su método, olvido y la construcción de una idea de la Historia de la Antropología Mexicana.**

Mag. Ricardo Fagoaga. Presidente Colegios de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México.



Moderadora: Lydia de Souza (Vicepresidenta de la Asociación Uruguaya de Antropología Social)

19.00 h Corte café

**19.30 h Revista Plural de la Asociación Latinoamericana de Antropología**

Mag. Annel del Mar Mejías Guiza. Coordinadora de la Red de Antropologías del Sur. Universidad de los Andes, Venezuela.

**Sábado 12 de mayo**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE-UDELAR)  
Avenida Uruguay 1695  
Sala Maggioro 9.00 h

**Antropologías e trajetórias nacionais: Brasil, Portugal, Espanha, aproximações e contrastes.** Dr. Antonio Motta. Vicepresidente de la Associação Brasileira de Antropologia.

**Acercamiento a las escuelas de antropología social y cultural venezolanas. De la influencia boasiana al influjo francés y al activismo del movimiento indigenista**  
Mag. Annel del Mar Mejías Guiza. Coordinadora de la Red de Antropologías del Sur. Universidad de los Andes, Venezuela.

**El espectro boasiano de las 'cuatro ramas': la arqueología y el sentido común disciplinario en Colombia**

Dr. Eduardo Restrepo. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

Moderador: Pablo Gatti (Presidente de la Asociación Uruguaya de Antropología Social)

Brindis de cierre

Inscripciones: [AQUÍ](#)

Se entregará certificado de asistencia.

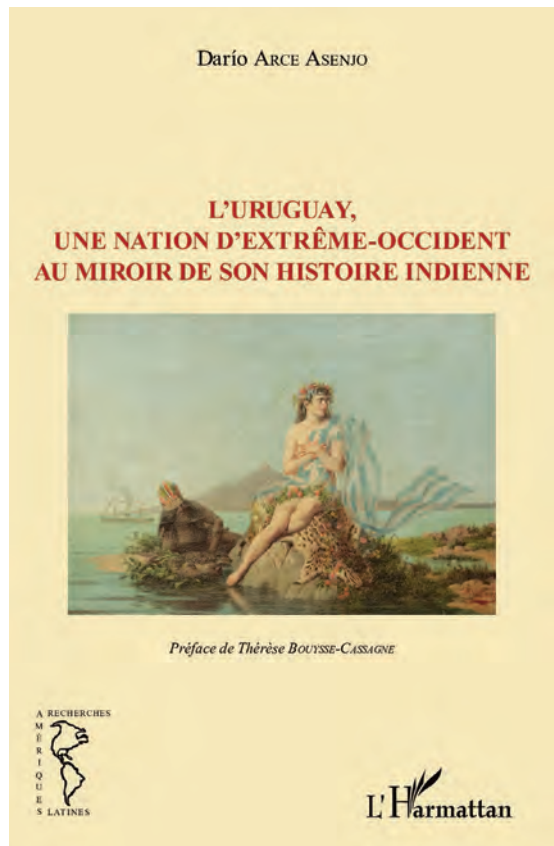






## Publicación en Francia y presentación en la Casa de América Latina en París del libro de Darío Arce Asenjo

Se realizó la presentación del libro “L’Uruguay. Une Nation d’extrême-occident au miroir de son histoire indienne”, del Antropólogo uruguayo Darío Arce Asenjo, el pasado 17 de mayo de 2018 en La Maison de l’Amérique Latine.







## 18° Congresso Mundial IUAES

MUNDO (DE) ENCONTROS:  
O PASSADO, PRESENTE  
E O FUTURO DO  
CONHECIMENTO  
ANTROPOLÓGICO



Florianópolis Brasil  
16 a 20 de Julho de 2018  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

El 18° Congreso Mundial de la Unión Internacional de las Ciencias Antropológicas y Etnológicas (IUAES – International Union of Anthropological and Ethnological Sciences) se desarrollará el próximo mes de Julio en la Universidad Federal de Santa Catarina en Florianópolis (Brasil), con el apoyo de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA). Tiene como propuesta de tema general el pasado, presente y futuro del saber antropológico. Este será el primer congreso que tendrá lugar en América del Sur desde la primera reunión en Londres en 1934.





# Ciclo de Mesas Redondas UNSAM/IFA 2018: El potencial crítico de las ciencias sociales

Este ciclo anual de mesas redondas tiene como meta generar un espacio de diálogo y de intercambio entre investigador@s argentino@s y frances@s en ocasión de la conmemoración de los 20 años del IDAES, una institución cuyos vínculos con la EHESS en particular y con la academia francesa en general son tan densos como múltiples.

Organizado conjuntamente con el servicio cultural de la Embajada de Francia y el Instituto Francés en Argentina, este ciclo se enmarca dentro del proyecto d'Alembert "Democracia, diversidad y ciudadanía".

#### Organizadores

**Ariel WILKIS** - Decano del IDAES  
IDAES-UNSAM/CONICET

**Guillaume BOCCARA**  
Expertise France/CFA

**José GARRIGA**  
IDAES-UNSAM/CONICET

→ Entrada libre y gratuita



LECOLE  
DES HAUTES  
ETUDES DE  
SCIENCE



Fundación Meditè

EXPERTISE  
FRANCE

Centre  
Murai

Cooperación  
Regional Francesa

Alf Alliance Française  
Montevideo

siglo veintiuno  
editores

gedisa  
editor

UNSAM  
EDITA

sb

Alf

SEUIL

prometeo

## IDAES (UNSAM) - IFA

A 20 AÑOS  
DE LA CREACIÓN DEL IDAES  
CICLO DE MESAS REDONDAS 2018

DIÁLOGO  
FRANCO  
ARGENTINO

**DEMOCRACIA  
DIVERSIDAD  
CIUDADANÍA**

EL POTENCIAL CRÍTICO DE  
LAS CIENCIAS SOCIALES



Programa

**Martes 24 de abril**  
14:00 - 17:00

**Violencia, vulnerabilidad, colonialismo: aproximaciones socio-antropológicas.**

**Michel NAEPELS**  
CNRS/EHESS

**Florencia TOLA**  
UBA/IDAES-UNSAM/ CONICET

Moderador: **José GARRIGA**  
IDAES-UNSAM/CONICET  
*Interpretación a cargo de Laura TEJERA*

UNSAM - Campus MIGUJETE  
25 de Mayo y Francia, Edificio Ciencias Sociales, Aula 3.

**Lunes 25 de junio**  
18:00 - 20:00

**Teoría de la acción y potencial crítico de la teoría.**

**Cyril LEMIEUX**  
EHESS

**Gabriel KESSLER**  
CONICET-UNLP/IDAES-UNSAM

**Leandro LÓPEZ**  
IDAES-UNSAM

Moderador: **Mariana ÁLVAREZ**  
IDAES-UNSAM  
*Interpretación a cargo de Laura TEJERA*

UNSAM - Edificio VOLTÁ  
Av. Pres. Roque Sáenz Peña 832, CABA piso 6° Aula 608

**Lunes 24 de sept.**  
14:00 - 17:00

**Pensar con los otros: Filosofía / Sociología.**

**Bruno KARSENTI**  
EHESS

**Francesco CALLEGARO**  
UNSAM/CONICET

**Ariel WILKIS**  
IDAES-UNSAM/CONICET

Moderador: **Daniela SLIPAK**  
IDAES-UNSAM/CONICET

En videoconferencia con EHESS. Lugar por confirmar.

**Miércoles 27 de junio**  
18:00 - 20:00

**Historia de los posibles, historias mundiales, historias de los imperios coloniales: ¿Un giro historiográfico?**

**Pierre SINGARAVELOU**  
Universidad de Paris 1 Sorbonne

**Marina FRANCO**  
IDAES-UNSAM/CONICET

**Martha RODRIGUEZ**  
UBA/CONICET- Instituto E. Ravignani

Moderador: **José GARRIGA**  
IDAES-UNSAM/CONICET  
*Interpretación a cargo de Agraciada BLANCO*

UNSAM - Edificio VOLTÁ  
Av. Pres. Roque Sáenz Peña 832, CABA piso 6° Aula 608

**Miércoles 3 de oct.**  
14:00 - 17:00

**Neoliberalismo y democracia en la era global.**

**Pierre DARDOT**  
Univ. Paris-Ouest Nanterre

**Mariana HEREDIA**  
IDAES-UNSAM/CONICET

**Alejandro ROIG**  
IDAES-UNSAM

Moderador: **Mario GRECO**  
UNSAM  
*Interpretación a cargo de Alicia VERMOLÉN*

UNSAM - Campus MIGUJETE  
25 de Mayo y Francia, Edificio Ciencias Sociales, Aula 3.

**Martes 9 de mayo**  
18:00 - 21:00

**La condición negra en América latina: territorio, identidad, estado.**

**Veronique BOYER**  
CNRS

**Luis FERREIRA**  
IDAES-UNSAM

**Alejandro FRIGERIO**  
FLACSO/UBA - CONICET

Moderador: **Guillaume BOCCARA**  
Expertise France/CEA  
*Interpretación a cargo de Alicia VERMOLÉN*

UNSAM - Edificio VOLTÁ  
Av. Pres. Roque Sáenz Peña 832, CABA piso 6° Aula 608

**Lunes 3 de sept.**  
18:00 - 20:00

**Etnografía pública, distanciamiento crítico y compromiso social.**

**Didier FASSIN**  
EHESS/IAS Princeton

**Sabina FREDERIC**  
Univ. Nacional de Quilmes

**Pablo SEMÁN**  
IDAES-UNSAM

Moderador: **Guillaume BOCCARA**  
Expertise France/CEA

UNSAM - Edificio VOLTÁ  
Av. Pres. Roque Sáenz Peña 832, CABA piso 6° Aula 608

**Información**  
decanato.iaes@gmail.com







# Tabla de contenidos:

## **Editorial**

### **1. Estudios y Ensayos**

**Turismo espiritual y judaísmo: “peregrinajes nostálgicos” a la tumba de Monsieur Shoshani en Uruguay**

*Martín Gamboa*

**Repensar a Michel De Certeau. La imagen de la “conquista” como construcción de modelos antropológicos**

*Alberto M. Sobrero*

### **2. Avances de investigación**

**De tripa: los comienzos de un viaje lisérgico**

*María Noel Curbelo Otegui*

**La salud-enfermedad y muerte desde un abordaje etnográfico. Misiones-Argentina**

*Miguel Alejandro Avalos*

### **3. Dossier – Contacto con investigaciones en Brasil**

**El día en que me transformé en indio – la identificación ontológica con el otro como metamorfosis descolonizadora**

*Renzo Taddei*

**Conferencia en la Alianza Francesa de Montevideo, 11 de mayo de 2018: Afro-amazonia, religión, cuotas, territorio**

*Véronique Boyer*

### **4. Espacio abierto**

**Michel Maffesoli en Montevideo**

*Sonnia Romero Gorski*

**Afro-amazonas: religiones, territorios, cuotas**

*Véronique Boyer*

**Diálogos con la Antropología Social Latinoamericana, 10, 11 y 12 de mayo**

**Presentación de libro: “L’Uruguay, une nation d’extrême-occident au miroir de son histoire indienne”, de Darío Arce Asenjo**

**18° Congreso Mundial de la Unión Internacional de las Ciencias Antropológicas y Etnológicas**

**Ciclo de Mesas Redondas UNSAM/IFA 2018: El potencial crítico de las ciencias sociales**

