

Universidad de la República. Uruguay.  
Facultad de Psicología

## “LA DANZA DE LOS MUERTOS POBRES”

**Proyecto de investigación de dispositivos  
rituales afro-uruguayos y su eficacia  
terapéutica.**



**Germán Asencio Sánchez**

**Supervisor: Mag. Ismael Apud.**

**Montevideo: 19/07/2015**

# Resumen

**Palabras clave: rituales afro-uruguayos, Etnografía, procesos psicoterapéuticos.**

Este trabajo fundamenta el desarrollo de un proyecto de investigación enfocado en la dimensión de lo “curativo” dentro de una serie de prácticas rituales llevadas a cabo en un templo religioso de matriz afro-brasileña. El mismo consistirá en una investigación de tradición etnográfica, donde utilizaremos la observación participante para el estudio del grupo religioso y las dinámicas rituales en sus contextos cotidianos. Junto con la misma proponemos el análisis de “relatos de vida” para la reconstrucción biográfica en profundidad de los procesos psicoterapéuticos en determinados actores sociales. Nos paramos desde algunos trabajos que dan cuenta del contexto ritual como una unidad de cohesión social o un espacio de abreacción personal para pensar la relación entre los dispositivos rituales observados y su finalidad terapéutica.

## FUNDAMENTACION

El concepto de ritual a lo largo de su historia, ha sufrido sin duda un viraje conceptual, desde una consideración patológica hasta la noción de dispositivo ritual como elemento de cohesión social. Si consideramos que los procedimientos mágico-religiosos resultaban funcionales a sociedades primitivas, entonces cabe preguntarse, ¿Cómo en el año 2015 nos encontramos con dichas actividades en contextos urbanizados?, ¿Qué otorga hoy en día a sus participantes el ritual “urbanizado”? Sin duda los dispositivos rituales que trabajaremos se han modificado con el tiempo; tanto sus prácticas como practicantes han cambiado pero no se han extinguido. Se han diseñado enormes entramados estatales para atender la salud y sin embargo la “oferta” de rituales “curativos” no parece mermar. Al entrar en contacto con las especificidades del caso nos ha parecido viable preguntarnos: ¿nos encontrarnos frente a otra forma de lo terapéutico?

Nuestra expectativa, al hablar de la dimensión terapéutico-ritual es encontrarnos con varias especificidades estructurales, como también dinamismos muy arraigados al contexto en el que se desarrollan. De ahí es que se propone el estudio etnográfico como

vía más certera para dar cuenta de un objeto de estudio que se construye desde la interacción y conlleva en si una impronta cultural muy marcada.

Los cultos de matriz africana en Uruguay pueden ser considerados un fenómeno de religión popular moderna, teniendo en cuenta que recién se encuentran registros de éstas prácticas pasada la primera mitad del siglo XX (Pi Hugarte 1998). Dentro de la cosmología religiosa nos encontramos con un sincretismo que toma elementos de varias raíces. Según Porsekanski (1991) se puede considerar que originalmente el culto practicado hoy en día parte de un sincretismo Bantu-Gege-Nango concebido durante las travesías marítimas de los primeros inmigrantes esclavos, con la posterior incorporación de elementos de culturas amazónicas. Existen tanto representaciones antropomórficas, como rituales que dan cuenta de la presencia de cada uno de los elementos de base.

En cuanto a las características sociológicas de estos cultos religiosos, podemos citar la definición de Pi Hugarte (1998), quien designa estas prácticas como “religiones populares”. La base de una religiosidad popular estaría dada en que la misma se ocupa de asuntos cotidianos, de poca abstracción y de índole más personal. Así esperamos ver en mayor medida expresiones que versan sobre relaciones afectivas concretas o dolencias físicas particulares en lugar de preocupaciones de índole más filosófica o existencial. A nivel socio-demográfico podemos establecer que el número de practicantes a crecido a lo largo de los años, sobre todo en sectores que podrían tipificarse socioeconómicamente como “medio-bajos” según una aproximación realizada en la década de 1970 (Pi Hugarte, 1998).

Otra de las características que define a estos cultos es la posesión, que en nuestro grupo en particular se denomina en términos nativos (categorías *emic*), como “incorporación”. Por la misma se hace referencia a la posesión temporal del cuerpo de un sujeto por una entidad poderosa, con la finalidad de intervenir de forma mágica sobre la realidad. En los cultos de matriz africana las entidades poseen historias terrenales de vida, casi todas de carácter trágico. Es justamente esta característica lo que dentro de la cosmogonía justifica la voluntad de acción de las mismas.

En la práctica religiosa cotidiana se rinde culto, se realizan pedidos y se “trabaja” (posesión mediante) con estas entidades de distintas categorías. En ellas hay distinciones de tipo jerárquico, de género y cultural. El conjunto de entidades que se agrupan en una línea cultural común son denominadas *povo* (del portugués), o pueblo en su traducción

literal castellana. Es tarea del médium la realización de los mencionados “trabajos”, quienes solo adquieren esa potestad después de atravesar numerosos rituales que otorgan grados jerárquicos dentro del centro al que pertenecen pero no necesariamente en otros. Existe a su vez una serie de procedimientos y de materiales reglados para la realización de un “trabajo” o de una “ofrenda”, generalmente encontraremos varios alimentos como objetos más comunes, sin embargo debemos decir que realizar un listado de procedimientos y materiales de uso ritual construiría una lista bastante extensa y no necesariamente encontraría un consenso común en la totalidad de los practicantes.

La particularidad que convoca este trabajo parte de una dinámica adoptada por dichos cultos en la cual se construyen espacios de “consulta” abiertos para practicantes y no practicantes. En los mismos se trabaja desde rituales para intervenir en algún aspecto que el consultante considere pertinente. De lo recabado en algunas aproximaciones al campo, podemos decir que la gran mayoría de las demandas refieren a situaciones angustiantes dentro de la esfera vincular afectiva y a vínculos sociales específicos. No suele establecerse en la primera aproximación una demanda que incluya elementos introspectivos, ni se pretende la modificación de aspectos subjetivos. Se trata más bien de un espacio de intervención que opera y reclama un sujeto, y se aplica al mundo exterior inmediato al mismo. Los pedidos o consultas pueden ser variados, pero podemos decir que mayormente todos son concretos y de poca abstracción. Siempre se trata de objetivos inmediatos y cotidianos. Ejemplificando podemos citar: conseguir un trabajo en particular, vincularse con una determinada persona, curarse de una dolencia específica, etcétera. Se trata de la construcción de un dispositivo de carácter ritual con finalidades explícitas, concretas y cotidianas. La dimensión terapéutica puede ser apreciada desde el tratamiento directo de una dolencia hasta la intervención sobre situaciones de índole social o vincular.

Haremos referencia a dispositivos de tipo ritual–terapéutico y con ello nos referimos a aquellos hechos que intencionalmente busquen finalidades beneficiosas para una persona determinada por medio de mecanismos mágico–religiosos dentro de un sistema cultural predeterminado. Sin embargo la forma de entender un hecho terapéutico, o de cualquier otro tipo siempre se verá marcado por la racionalidad que lo aborde. Nuestra propuesta pretende posicionarnos desde una mirada psicoterapéutica, a la hora de empezar a conceptualizar definiciones, para luego poder embarcarnos en las propias de la cosmogonía afro–religiosa Uruguaya.

### *¿Qué entendemos por psicoterapéutico?*

La definición de un hecho psicoterapéutico, entendido dentro de un marco epistémico debería basarse en encontrar los aspectos en que se diferencia de otro hecho social, como puede serlo cualquier tipo de vinculación afectiva. Concretamente trabajaremos una aproximación al concepto de lo psicoterapéutico como punto de partida.

Coderch (1990) sugiere que una psicoterapia conlleva siempre un factor curativo el cual se encuentra en la relación terapeuta-paciente. En esta línea lo que diferencia a la psicoterapia de otros vínculos afectivos es la existencia de un sistema de reglas fundadas en la dinámica psicológica que a su vez marcan dinámicas de intervención. Para que un hecho social pueda ser entendido como psicoterapéutico requiere de un encuadre delimitado, de una vinculación interpersonal y de una finalidad curativa. Sea posible o no alcanzar esta última, la finalidad supone un elemento de sentido que delimita a la intervención psicoterapéutica. Un segundo elemento fundante del concepto de psicoterapéutico según Coderch es la noción de conflicto psíquico. O sea la teoría desde la cual se postula una dinámica particular de las operaciones psíquicas en diversos planos de conciencia y la posibilidad de ver ciertos indicios de la misma. Entonces podemos decir que un hecho psicoterapéutico se basa en una intervención de carácter interpersonal, donde, desde un encuadre determinado, se trabaja con la noción de conflicto psíquico en pos de finalidades curativas.

### *Ritual y posesión: un viraje significativo*

Freud (1992) por su parte designa los rituales religiosos en estrecha comparación con sus observaciones de las actividades repetitivas que relataba en un cuadro clínico que dio a llamar “neurosis obsesiva”. Freud se centraba principalmente en el “carácter obsesivo” de las actividades rituales y religiosas, estableciendo una homología entre religión y neurosis, bajo un modelo psicopatologizante de determinados fenómenos religiosos. El punto de contacto entre neurosis obsesiva y ritual religioso sería lo angustiante de la no realización de tales actos “al pie de la letra”. Sin embargo cuando él mismo se embarca en marcar una diferencia entre este cuadro y los rituales religiosos, menciona el carácter público de los últimos en oposición a lo privado del caso del obsesivo. Además considera que en los ritos religiosos existe una finalidad y un simbolismo, lo cual no considera exista en el otro caso. Podemos encontrar varias continuaciones de este pensamiento en la psicología contemporánea, donde será el símbolo, el significante y la palabra los portadores del

ritual. Algo así como pensar que las actividades mágico–religiosas en una cultura representan la proyección de características subjetivas.

Continuando con esta línea en el DSM-IV nos encontraremos con una tratativa patológica del término denominándose “trance de posesión”. Se trata a grandes rasgos de un cuadro clínico que se caracteriza por un estado de trance que trae aparejados sentimientos angustiosos clínicamente significativos, además generalmente de la presencia de amnesia después del episodio. Sin embargo se menciona que de encontrarse la misma sintomatología en un entorno cultural donde el trance fue inducido voluntariamente y la experiencia ha devenido de acuerdo a lo esperado por el mismo entorno, no debe considerarse este diagnóstico (Asociación Estadounidense de Psiquiatría. 2000, pp. 743). Podemos decir que ha existido un viraje en cuanto a la conceptualización de la posesión como del ritual. Consideramos que en gran medida el estudio de culturas en donde estas prácticas gozan de prestigio y normalidad ha contribuido a entender que tanto el trance como la posesión deben conceptualizarse en relación al contexto socio-cultural donde ocurren. Es justamente en esta perspectiva (la antropológica) en donde podemos encontrar algunas definiciones que dan cuenta del contexto ritual como un elemento de cohesión social o un espacio de elaboración colectivo.

Si bien son varios los ejemplos que podemos enumerar sobre mecanismos destinados a la cohesión social y a la construcción subjetiva, lo llamativo es encontrar tantos de carácter religioso y que trabajen con el trance o la posesión. Parte de la explicación podemos encontrarla en el papel que juega la religión como mediador simbólico. Las dinámicas religiosas resultan una herramienta de cohesión social efectiva por varias razones, la más importante es su parentesco con los procesos cognitivos humanos en relación a la esfera emocional. Clifford Geertz define a la religión como:

*“Un sistema de símbolos para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan un realismo único”* (Geertz 1973, pp 89).

En esta idea podemos entender mejor porque las dinámicas religiosas resultan sumamente efectivas y más aun las que conllevan el trance dentro de su contexto ritual. Se trata básicamente de un proceso que fusiona un sistema simbólico que parte del entramado cultural con la esfera emocional propia de cada individuo. El símbolo después

del ritual quedará revestido de un recuerdo subjetivo con una fuerte carga emocional. Con esto se consigue que la efectividad del símbolo sea “incuestionable” para quien lo ha sentido en carne propia. Por medio de la generalización de esta actividad en un colectivo se fomenta la cohesión social, a la vez que individualmente sería esperable que los participantes sintieran una mayor seguridad al verse más unidos y compartir impresiones con el grupo social. Entonces no solo hablaríamos de dispositivos rituales como portadores de finalidades específicas, sino como dispositivos subjetivantes.

Hemos elegido hacer entrada del concepto foucaultiano de dispositivo, entendemos que el mismo puede definirse como una “*máquina de hacer ver y hacer hablar*” (Deleuze 2009, pp. 155). En el mismo se distinguen líneas de visibilidad, líneas de enunciación, líneas de fuerza, líneas de fisura y líneas de subjetivación. Es en este último término en donde se desarrolla la idea de los dispositivos como constructores de subjetividad. Trayendo este concepto podemos pensar que la eficacia terapéutica de un dispositivo ritual podría centrarse en la producción de subjetividad como la trabaja el esquizoanálisis. Se trata de que una subjetividad determinada exista a partir de un agenciamiento determinado. Desde esta perspectiva entendemos como existe una construcción-reconstrucción de sujeto y ritual que hace las veces de mediador entre el sujeto y el medio social. Esto supone la construcción de un mundo dinamizado por fuerzas y reglas propias que se entienden con cierta permanencia en el tiempo. De allí que el concepto de dispositivo viene a significar en este caso un elemento de cohesión entre el hecho social y la interpretación del mundo. Los dispositivos rituales curativos pueden ser entendidos desde aquí tanto como un saber, o como una herramienta de poder.

## ANTECEDENTES

A la hora de buscar antecedentes pertinentes en la materia, hemos decidido dividir los mismos entre, por un lado, los estudios pioneros y generales sobre religiones afro-uruguayas, y por otro, los estudios más recientes, focalizándonos en aquellos relacionados al ritual como “dispositivo” de “curación”. Para los estudios pioneros nos basaremos en el recorrido realizado por Alejandro Frigerio en su artículo “Ciencias sociales y religión en el cono sur” (1993). En el segundo caso realizamos una búsqueda bibliográfica con foco en aquellas investigaciones que trabajen el concepto de “terapéutico” o “curación” dentro de grupos religiosos similares al nuestro.

Dentro de los trabajos introductorios a la producción académica del tema, Alejandro Frigerio (1993) realiza una revisión de lo publicado hasta la fecha. El autor toma como punto de partida el trabajo de Renzo Pi Hugarte y Daniel Vidart titulado “El legado de los inmigrantes” en el año 1969, el cual puede considerarse pionero en la materia dentro de un ámbito nacional. Posteriormente menciona a Hector Brazeiro Diez, quien escribe “Supersticiones y curanderismo” en el año 1975, siendo éste el último trabajo de la década. Ya en la década de 1980 el autor menciona la aparición de varios autores interesados en la temática, dentro de los cuales encontramos a América Moro y Mercedes Ramírez, quienes publican en 1981 un texto llamado “La macumba y otros cultos afro-brasileños en Montevideo”. En los años 1985 y 1987 se destacan dos artículos en la revista “Relaciones” denominados “Ritos afro-brasileños en Montevideo” y “Umbanda. Religiosidad afro-brasileña en Montevideo” respectivamente, estos artículos estuvieron ambos a cargo de Maria Pallavicino de Gramuglia. Al final de esta década, en 1988 Frigerio menciona un trabajo titulado “Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay” con la autoría de Julio Elizaga. Tres años después en 1991 hacen entrada dos papeles de trabajo de Renzo Pi Hugarte titulados: “Los espíritus pertinaces. Cultos de posesión en América: alcances teóricos y comprobaciones empíricas” y “Prestigio y economía en las terreras montevidéanas”, que gozaron de amplia repercusión. Además Frigerio destaca el trabajo de Teresa Porsekanski con el título de “Ensayos antropológicos sobre Umbanda, Ciencias Sociales y Mitologías” que otorgó una visión muy clara sobre las bases del mencionado culto. Posteriormente en 1992 el mismo menciona varios trabajos: una biografía del “Pae Miguela” a cargo de Hector D’Alessandro; dos papeles de trabajo de Pi Hugarte de título “Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay” y “Conflicto interno y estructura de las religiones de posesión”; Horacio Solla y su artículo “Umbanda Ediciones Populares para América Latina”. El fin de lo recogido por Frigerio es en el año 1993 donde encontramos varias páginas al respecto, como son los trabajos de Pi Hugarte: “Umbanda, quimabanda y batuque: cambios recientes en la cultura uruguaya”, y un artículo en la revista “Hoy es Historia” denominado “Cultos afro-brasileños: un templo umbanda en la ciudad de Montevideo”.

Fuera del contexto regional y tomando en cuenta la metodología de estudio mencionaremos una experiencia realizada en Portugal por Julio Flavio Da Silva Ferreira en el año 2010, titulada “La formación de un espacio de culto en Portugal. Una mirada etnográfica sobre la Umbanda”. Se trata de la descripción etnográfica y el análisis de lo



observado en un centro Umbandista en la región de Algarve. Dicho trabajo partió de dos hipótesis de investigación: en primer lugar que la práctica de la Umbanda respondía a una necesidad de espiritualizar el sufrimiento individual ampliando así el concepto de salud para incluir varios ámbitos no considerados por la biomedicina. La segunda hipótesis se trataba de que existiera una intención globalizadora del culto por parte de algunos practicantes. El texto posteriormente se centra en una serie de entrevistas biográficas con un Pae, de la historia vital del mismo se desprenden algunas conclusiones, primariamente que la practica Umbandista consiste en el empoderamiento de individuos desde la modificación interna para darle sentido al mundo exterior. Consideramos de validez estas páginas en primer lugar por la metodológica usada, y en segundo lugar por su actualidad.

En el marco regional hemos logrado encontrar un trabajo que menciona el tema de lo terapéutico en relación a la esfera religiosa, el mismo es titulado “Prácticas curativas místico-religiosas, psicoterapia y subjetividad contemporânea” a cargo de Abílio da Costa-Rosa (2007). El mismo se trata de un estudio comparativo entre datos recabados de procesos rituales “curativos” en centros Umbandistas, iglesias Evangelistas y Católicas renovadas en contraposición con los resultados psicoterapéuticos relevados de instituciones de salud mental públicas. El foco de la comparación se define en el “malestar psíquico individual”. En algunas conclusiones el autor resalta que tanto la efectividad como la rapidez de los métodos “mágico-religiosos” son mayores en comparación a los servicios estatales, pero también explica que éstos tienen un carácter más efímero. La eficacia de los tratamientos “mágico-religiosos” se explicaría según este texto por medio de la “construcción de significados” a las dolencias. Este mismo trabajo incluye un apartado que analiza una investigación mixta que se para sobre teorizaciones de tradición lacaniana y toma datos estadísticos en referencia a la eficacia de varios procedimientos rituales en los mismos centros. Explicando la misma (la eficacia) desde el lugar subjetivo que presentaba cada individuo en relación a como construía su demanda. De esta reflexión nos concierne pensar en la variedad de dispositivos rituales como una serie de “ofertas”, dependiendo la eficacia de los mismos de las características que traiga cada persona *a priori*.

## REFERENTES TEORICOS

Una adecuada referencia teórica en este caso debería dar cuenta de estudios realizados en grupalidades que comparten el elemento de la posesión en sus ritos, y que de los mismos se desprendan finalidades terapéuticas. En esta línea nos encontramos con variados marcos conceptuales a la hora de referirse a la posesión, al poseso y a la cultura que lo rodea.

### *Posesión, símbolo e integración*

Como mencionábamos antes, el término usado en estos grupos religiosos para designar la actividad de posesión es “incorporación”. Entendemos que existe una particularidad semántica y simbólica en el mismo, sin embargo podemos encontrar bajo los términos “trance y posesión” un punto de partida.

En la literatura antropológica encontramos varios elementos que refieren a rituales con finalidades terapéuticas. Considerando el grado de pertinencia para este proyecto proponemos trabajar el ritual como un hecho social fundamentado dentro de un marco cultural determinado, lo que denominaremos contexto ritual. Las finalidades de los mismos siempre parecen guardar estrecha relación con las características geográficas, demográficas y sociológicas del medio en que se inscriben. Sin embargo ha sido posible realizar algún tipo de generalización que tomaremos como punto de partida.

Michael Winkelman (1990) afirma que el trance y la posesión serían técnicas para lograr “estados alterados de conciencia”. Dichas técnicas tendrían una presencia universal en todas las culturas y se encontrarían en la base de todo procedimiento mágico-religioso. El chamanismo sería una adaptación ecológica al potencial humano que se produce en dichos estados. En los mismos encontramos el desarrollo de un potencial, por un lado introspectivo, que permite tomar conciencia sobre el propio *self*, disminuyendo la ansiedad, potenciando la relajación e induciendo o eliminando problemas psicósomáticos. Por otro lado, según el autor, estos estados potenciarían la percepción “extrasensorial” al generar procesos cognitivos que trascienden la normalidad ya que toman contacto con elementos inconscientes formando una integración cognitiva–afectiva (Winkelman, 1990).

### *Posesión e integración social.*

El punto central de esta idea se basa en la integración social; la que posibilitan los estados alterados de conciencia. Parte fundamental de los rituales que trabajan con estos estados es el componente de sincronización bio-psico-social como resultante del espacio ritual. De esta forma se internalizan los vínculos sociales y se construye una identidad en sincronía tanto con el contexto como con los otros miembros de la sociedad (Winkelman, 1990).

En otro contexto Érica Bourguignon (1980) investigando en Haití el fenómeno de la posesión llega a la conclusión de que ese término tiene aplicaciones mucho más amplias para los haitianos que para la psiquiatría. Teniendo en cuenta cómo pueden variar las categorías semánticamente, la misma propone abandonar el término “posesión” como categoría psicológica, y utilizar en cambio el término “disociación” para referir al estado mental que implica la escisión en la que una parte de la personalidad toma posesión temporal de la conciencia y el comportamiento. Entonces, según ella será necesario desarrollar otro concepto que dé cuenta de esta categoría dentro de los entornos sociales que la desarrollan. La principal diferencia en este movimiento teórico estaría dada por los elementos que se “suman” en un contexto ritual y no en la disociación. Es así que el concepto de “disociación ritual” podría ser interpretado como posesión espiritual o no. Lo importante en esto es que ésta estaría al servicio del *self* en donde se pueden proveer una serie de roles alternativos a los roles sociales cotidianos.

Esta idea resulta muy pertinente a la hora de pensar en la construcción de identidad de colectivos que viven alguna situación de vulneración. Similar es el ejemplo de las iglesias peyotistas de los navajos modernas estudiadas por Aberle. El mismo afirma que el peyotismo apela a los marginados, infelices e inseguros. Por medio del espacio ritual el observó como el peyotismo construye un estatus para quien no lo tiene en medio social mayor. Se trata de un espacio que potencia la abreacción, así como la construcción identitaria bajo parámetros que no pertenecen a la cultura dominante ni a una tradición pasada, sino a las condiciones actuales de sus participantes (Aberle. 1966).

En cuanto a la religión como sistema cotidiano, diremos que según Geertz (1973) estos modelos que son complejos simbólicos “disponen” a las personas, en tanto inculcan tendencias, aptitudes, destrezas, hábitos e inclinaciones. La disposición no se trata de una acción en sí misma, sino de una probabilidad a realizar determinadas acciones o incluso a experimentar determinados sentimientos. Desde allí llegamos a la idea de cómo un determinado acto simbólico logra encontrar consecuencias en la construcción de un hecho material concreto. La predisposición a determinados estímulos y más aun la

predisposición a la interpretación de acontecimientos de una u otra forma construyen un marco de comprobación que se auto-regula para resultar eficaz tanto a nivel material como simbólico. En estas experiencias vemos como la funcionalidad al contexto representa siempre un índice de eficacia. El interjuego estaría dado en asimilar experiencias culturales antiguas y readaptarlas a los medios cotidianos para lograr finalidades actuales. Justamente el estudio de este movimiento o de esta conjunción es lo que creemos resultará más explicativo a la hora de hablar de cultos de matriz africana en Uruguay.

Desde lo anterior podemos pensar en cómo una dinámica mágico-religiosa de finalidad terapéutica es un constructo inseparable del medio cultural que la construye. Podemos decir que los procedimientos rituales llevan en su diseño varios tipos de finalidades que llamaremos manifiestas y latentes en relación al uso psicoanalítico de estos términos. En palabras de Klimovsky,

*“...una interpretación trasciende siempre la conducta del paciente, el dato empírico, y cala mucho más hondo en estructuras primitivas que están en el inconsciente, en hechos reprimidos, en pulsiones instintivas y muchos otros elementos que de ninguna manera son gnoseológicamente comparables a lo que manifiestan la conducta propiamente dicha y el material verbal del paciente”* (Klimovsky 1986 pp.436)

Por finalidades manifiestas hacemos referencia a aquella centrada en la cosmogonía particular, o sea a todos aquellos elementos que forman parte del constructo simbólico que implica un ritual en particular. Por finalidad latente nos referimos a los elementos resultantes de la situación ritual que trascienden la fundamentación cultural-religiosa y tienen una relación más estrecha con las modalidades vinculares grupales, la cohesión social, y los procesos de introspección.

Así como definíamos lo psicoterapéutico como una intervención sobre un sistema preexistente, de forma que una acción disponga un cambio dinámico en el primer sistema, podemos entender la noción terapéutica del ritual en relación a las finalidades latentes, partiendo desde las manifiestas. Así podemos pensar si los dispositivos mágico-religiosos en nuestro país representan un espacio terapéutico y de cohesión social para grupalidades que se enfrentan a procesos de exclusión y vulnerabilidad en alguno o varios aspectos de la cotidianeidad.

## Propuesta metodológica

La propuesta se basa en un estudio de tradición etnográfica, donde se utilizará la observación participante de las actividades cotidianas de un centro religioso de matriz africana en la ciudad de Maldonado por el plazo de un año, junto con la realización de entrevistas en profundidad bajo un enfoque de “relatos de vida” a uno de los integrantes del colectivo.

Esperamos por medio de la observación participante acceder a los contextos rituales tomando en cuenta toda su complejidad, observar las prácticas *in situ* y poder acceder a las prácticas y creencias en la vida cotidiana de los sujetos desde una perspectiva etnográfica. Entendemos que por medio del desarrollo de toda observación se construye un conocimiento que vincula al investigador con el universo de significados nativos, es por esta cuestión que nuestra investigación no se basa solamente en la “recolección de datos”, sino también en la construcción de conocimiento en virtud de un “proceso reflexivo” (Guber, 1991, pp. 179). Consideramos que el plazo de tiempo elegido es adecuado para lograr registrar todo lo que resulte significativo a nuestro problema de investigación y poder adentrarnos en las lógicas simbólico-religiosas de los sujetos vinculados a dichas prácticas. La observación-participante conllevará un alto grado de implicación pero sin ocultar los fines de la misma, sino utilizándola como herramienta, en tanto análisis de la reflexividad del sujeto investigador en el campo (Guber, 1991).

Entendemos que todas las técnicas necesariamente deben articularse entre sí. En nuestro caso los “relatos de vida” aportaran una visión histórica construyendo con la misma una noción más clara del proceso de uno de los participantes. La observación participante a su vez nos permitirá contextualizar los “relatos de vida” que recogeremos. Consideramos que al referirnos a lo terapéutico dentro de una grupalidad religiosa con características de marginación social, la aplicación del método biográfico nos aportara varios elementos valiosos dentro del marco etnográfico. Siguiendo Mallimasi y Giménez (2006) pensamos que la noción de proceso obtenida de la característica diacrónica del relato vital, la visualización de las relaciones entre el individuo y el grupo o el individuo y la sociedad, junto con la capacidad que adquiere el relato vital de hacer visible características que no recaban otros métodos, convierten al análisis biográfico en una herramienta sumamente pertinente para este caso en particular. Programaremos la realización de entrevistas en profundidad a un miembro del colectivo con el fin de redactar una narrativa

biográfica. De la misma pretendemos centrar nuestra guía en lo concerniente a lo “curativo”, lo “terapéutico” y lo ritual dentro de la experiencia subjetiva del entrevistado. Con esto esperamos conseguir varios insumos para pensar lo recabado en la observación participante desde una perspectiva diacrónica y personal entendiendo esta como un proceso que abarca no solo un relato subjetivo, sino que también aporta datos sobre el universo de significantes que rodea al sujeto.

El trabajar a través de una metodología cualitativa resulta de gran utilidad, dado el carácter flexible de su tradición metodológica en cuanto al diseño. Esto nos permitirá poder realizar modificaciones metodológicas si así lo requiriese el campo de estudio (Mendizábal, 2006 en Vasilachis, 2006). Consideramos también pertinente que en el estudio etnográfico de una grupalidad urbana que funciona a base de encuentros semanales, se consideren como material de análisis tanto los espacios de *frontstage* como los de *backstage* (Goffman 1959). Desde esta misma concepción será de relativa importancia la comparación entre las finalidades terapéuticas y la cotidianeidad de quien participe de las mismas.

## CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES

MESES:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
<b>ACTIVIDADES</b>												
Análisis bibliográfico y documental												
Trabajo de campo (observación participante)												
Preparación de pautas para entrevistas												
Realización de entrevistas biográficas												
Procesamiento y análisis de datos												
informe final												
Difusión												

## OBJETIVOS GENERALES

- ❖ Realizar un estudio etnográfico de un grupo Umbandista en la ciudad de Maldonado tomado como eje central de análisis lo psicoterapéutico dentro de la cosmogonía ritual del centro.
- ❖ Problematizar el concepto de lo psicoterapéutico en dispositivos rituales que trabajan con el trance y la posesión desde lo recabado en un relato de vida.

## OBJETIVOS SECUNDARIOS

- ❖ Análisis bibliográfico de la temática, enfocados en el contexto nacional y regional, así como en estudios específicos sobre “curación” y “procesos psicoterapéuticos” en cultos de posesión de matriz africana.
- ❖ Descripción etnográfica de los dispositivos rituales como del funcionamiento del culto como grupalidad, a través de la observación participante.
- ❖ Analizar lo recogido de la observación participante en clave de recurso terapéutico o curativo.
- ❖ Problematizar la noción de lo psicoterapéutico a través de los “relatos de vida” de uno de sus participantes.

## BIBLIOGRAFIA BASICA

- Aberle, D, F. (1966) “The Peyote Religion Among the Navaho”. Oklahoma University of Oklahoma
- Asociación Estadounidense de Psiquiatría. (2000). “Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales” (4<sup>a</sup> ed., Texto rev.). Washington, DC. Masson.
- Bourguignon, E (1980). “Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The Evolution of an Inquiry”. En: Splinder, G. D. (ed.) The making of psychological anthropology. University of California Press, Los Angeles.

- Carozzi, J (1993). "Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 años". Buenos Aires. Universidad Católica Argentina
- Coderch, J (1990): "Teoría y Técnica de la Psicoterapia Psicoanalítica" Barcelona. Editorial Herder.
- Da Costa-Rosa, A (2008) "Prácticas curativas místico-religiosas, psicoterapia y subjetividad contemporánea" Sao Paulo. *Psicol. USP* (vol.19 no.4) Recuperado de <http://www.Scielo.br>
- Deleuze (2009). "Michel Foucault, Filósofo" Barcelona. Gedisa.
- Freud, S (1992). "Los Actos Obsesivos y las Prácticas Religiosas" en Obras Completas. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Frigerio (1993): "Ciencias sociales y religión en el cono sur" Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Guber, R (2004) "El Salvaje Metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo". Buenos Aires, Barcelona, México. Paidós
- Goffman (1959). "The Presentation of Self in Everyday Life". New York. Anchor.
- Greetz, C (1973). "La Interpretación de las Culturas" Barcelona. Gedisa.
- Hugarte, R (1990). "Cultos de Posesión en Uruguay". Montevideo. Ediciones de la Banda Oriental.
- Klimovsky, G (1986). "Aspectos Epistemológicos de la Interpretación Psicoanalítica" en "Los Fundamentos de la Técnica Psicoanalítica". Amorrortu.
- Lewis, I, M (1971). "Ecstatic Religion". Estados Unidos y Canada. Routledge
- Mallimaci F., Giménez Béliveau V (2006). "Historias de Vida y Método Biográfico" en "Estrategias de Investigación Cualitativa", Barcelona, Gedisa,
- Porsekanski (1991). "Ensayos Antropológicos sobre Umbanda, Ciencias Sociales y Mitologías". Montevideo. Luis A. Retta Libros Editados.
- Turner, V (1957). "Símbolos en el Ritual Ndembu". Madrid. S. XXI
- Vasilachis, I (2006): "Estrategias de Investigación Cualitativa". Barcelona Gedisa.
- Valles, M, S (1999). "Técnicas Cualitativas de Investigación Social: Reflexión Metodológica y Práctica Profesional". Síntesis SA Madrid.
- Winkelmann, M (1990). "Physiological and Therapeutic Aspects of Shamanistic Healing." California. Subtle Energies.