

Política y ritual: una revisión de la tradición teórica antropológica.

Álvaro De Giorgi*

Un tema de creciente atención para la antropología contemporánea es el de la expresividad ritual en la vida política moderna. Por un lado, la noción de ritual es sumamente amplia y admite diversas acepciones en su extensa trayectoria dentro de la teoría antropológica. Por otro, la proliferación de estas prácticas en la modernidad ha dado lugar a debates desde la pertinencia sobre el mantenimiento o propuestas de superación del concepto hasta su refinamiento bajo la noción de ritual político. El artículo se propone revisar estos debates y propuestas analíticas recientes producidas a nivel mundial acompañado de una puesta a punto de cómo se ha trabajado la conexión entre ritual y política desde la antropología nacional.

* Licenciado en Ciencias Antropológicas (FHUCE, UdelaR), Doctor en Ciencias Sociales (IDES-UNGS). Profesor Adjunto Departamento Antropología Social FHUCE UDELAR, SNI, Nivel I.

Entreteniendo su marcha anunció a todo silbido su arribo a estación Midland. Tras décadas de ausencia volvía la locomotora del “progreso”. Tras años de fuerte rispidez volvían a reencontrarse los hermanos platenses. Llegaba a Salto por vez primera el Tren de los pueblos libres. Ella venía a bordo; él la esperaba con un ramo de flores. Himnos, banderas, cánticos, bombos más que platillos y discursos hicieron el resto. Ocurrió no hace mucho, el 29 de agosto del 2011.

Todo presidente de la república, durante su período de gobierno, participa de una serie de actos más o menos preestablecidos. Comenzando por su instancia de “entronización” el 1° de marzo, luego, a lo largo del lustro, en cada abril concurrirá al noreste del país a inaugurar la cosecha de arroz, en septiembre procederá a colocar las cocardas a los campeones en la Rural del Prado, en noviembre a prender una vela a la sede de B’nai B’rith. Si la suerte acompaña concurrirá a despedir a la celeste al aeropuerto o la recibirá al pie del Palacio Legislativo. Si su mandato concuerda con alguna fecha redonda, como el Bicentenario, tendrá tarea extra. No solo la máxima investidura es partícipe de estos actos especiales, sino una variada gama de actores de todo el sistema político. El honorable directorio del Partido Nacional en pleno, homenajeará a Saravia en torno a su monumento, mientras algunos de sus integrantes propiciarán una cabalgata hacia Masoller. El intendente de Tacuarembó, facón en mano procederá a cortar el tiento inaugurando la Fiesta de la Patria Gaucha, el de Maldonado entregará los premios de la corrida de San Fernando, el de Canelones coronará las reinas de la vendimia. En un sentido más amplio del campo político, en abril las asociaciones de descendientes de indígenas recordarán Salsipuedes, Madres y Familiares de Deteni-

dos Desaparecidos convocará en mayo a la Marcha del Silencio, organizaciones de denuncia de violencia doméstica escenificarán Mujeres de Negro.

En la sociedad uruguaya contemporánea ocurren manifestaciones expresivas de esta naturaleza organizadas por el Estado, por corporaciones privadas, por instituciones de la sociedad civil. O más allá de quien las organice existen actos exclusivamente protagonizados por autoridades estatales, actos mixtos compartidos por representantes del gobierno y sector privado o actos que excluyen la presencia de la autoridad formal estatal constituida. Hay actos exclusivamente nacionales, otros compartidos con figuras del exterior. Algunos duran unas horas, otros una jornada entera, otros de mayor extensión. Algunos ya han pasado la centuria, otros son más recientes, otros sólo tuvieron vida durante determinadas coyunturas. Otros son completamente singulares, irrepetibles. Dentro de los ya incorporados al calendario, los más poseen una frecuencia anual, pero también existen de menor o mayor periodicidad. Pueden tener o no un asentamiento espacial establecido, rotar de escenario o realizarse en simultáneo en varios puntos del país. Existen actos exclusivamente no verbales, con un solo orador central, con varios oradores, los que combinan en un mismo plano de significación comunicación verbal y no verbal. Según su carácter los hay más o menos festivos, luctuosos, reivindicativos, celebratorios. Pueden poseer distinto alcance e impacto según la escala sea local, regional o nacional. Pueden atraer la atención de los grandes medios masivos o pasar casi desapercibidos para éstos.

Desde las ciencias sociales, en la tradición de la antropología social, la categoría analítica que ha procurado conceptualizar este tipo de fenómenos socioculturales remite

a la noción de ritual. En nuestra sociedad actual hay una gran variedad de prácticas rituales que dan cuenta de una gran riqueza cultural expresiva, socialmente producida. Sin embargo, en nuestro medio académico, hasta ahora no ha habido mayor interés por abordar esta temática, especialmente en lo que refiere a sus dimensiones políticas. Al encontrarse en una frontera difusa entre los campos cultural y político, los rituales han tendido a ser relegados de las miradas canónicas de la crítica cultural y la ciencia política. En la larga duración, partiendo de la premisa que la política constituye un ámbito privilegiado de producción identitaria en Uruguay, el peso de la tradición liberal-republicana ha conllevado la preeminencia de una auto-representación del “nosotros cívico” que subraya su carácter transparente, argumentativo, conciliador y exitoso en cuanto a la canalización de demandas y conflictos que deja muy poco lugar para comprender determinadas prácticas simbólicas como las mencionadas. Si dicha primacía de la racionalidad instrumental pudo ser tal en el pasado, las últimas décadas dan cuenta de importantes transformaciones. Acicateado ante este desafío este artículo se propone recorrer una revisión del pensamiento teórico antropológico sobre el ritual bajo la premisa que la antropología como disciplina tiene mucho para aportar a la comprensión de estos fenómenos en nuestro medio.

PUNTO DE PARTIDA: DEBATES ACTUALES

Una serie de precisiones son necesarias como punto de partida. Primero el interés teórico en la articulación conjunta de las categorías de ritual y política es muy reciente en la teoría antropológica. Sin embargo, en forma separada, ambas nociones

poseen una larga trayectoria. En particular, la noción de ritual nace prácticamente con la propia disciplina, y por lo tanto, son sumamente vastos los enfoques existentes, muchos de los cuales abordaron implícitamente la cuestión de la dimensión política, por lo que la historia de su conexión no es tan corta.

En segundo lugar, la heterogeneidad de definiciones y lo extenso en el tiempo de la reflexión sobre la categoría ha llevado a proponer definiciones amplias sobre ritual. De ahí que Kertzer sostenga que no existe actualmente “una definición correcta o equivocada del ritual, hay unas que son más o menos útiles en ayudarnos a comprender el mundo en que vivimos” (Kertzer, 1988:8).

Tercero, si en sus inicios –en la antropología general, el folklorismo y la sociología de la religión– el ritual estuvo asociado estrechamente a lo sagrado y a las sociedades denominadas “tradicionales” hoy día existe un amplio consenso en no restringirlo de esa manera: “Los antropólogos e historiadores han estado repensando el ritual, desligándolo de lo sagrado para verlo como ‘un instrumento de todas las sociedades humanas en todos los tiempos’. No debe reducirse la acción ceremonial aislándola del mundo real, sino verla como lo que a menudo es: ‘un elemento vital en los procesos que hacen y rehacen hechos sociales y las identidades colectivas’ □” (Comaroff y Comaroff, 1993: XVI).

Cuarto, en la antropología social actual se ha planteado un debate sobre si la propensión al espectáculo en la política moderna debe ser examinada manteniendo la categoría de ritual o debe ser reemplazada y/o complementada con otro bagaje conceptual. Por ejemplo, Handelman (1997) traza una clara frontera entre los “rituales” de las sociedades tradicionales y los “espectáculos” de las sociedades modernas. Pero

la noción que desafía más intensamente al ritual es la de "performance". Algunos autores utilizan este término en ocasiones como sustituto, otros asimilando ambos conceptos, o concibiendo al "ritual" como un sub-conjunto específico dentro del la "performance" como género mayor (Turner, 1982; Schechner, 2000; Alves da Silva, 2005). El emergente campo de estudios sobre performances, netamente interdisciplinario, ha generado posiciones disímiles dentro de la antropología desde su celebración como lugar de renovación y potenciación de los estudios sobre géneros de acción simbólica (Langdon, 2007) hasta cautela y desconfianza como antidisciplina atentatoria de los fundamentos de la antropología (Peirano, 2006). Dentro de las posturas por mantener el ritual como categoría central también se encuentran matices, desde la posición más extrema de Augé (1995) quien sostiene que toda la vida política de la contemporaneidad puede ser concebida como ritual hasta Segalen (2005) que postula la ocurrencia de un desplazamiento del ritual del corazón de lo social hacia sus márgenes lo que no obsta para que mantenga un papel importante para moldear las relaciones sociales y la cultura.

ENFOQUES CLÁSICOS

Estos son los debates más recientes, pero como se dijo, la historia del pensamiento antropológico sobre el ritual es sumamente extensa. Si bien nuestro interés se centra en los abordajes teóricos sobre rituales políticos contemporáneos, resulta ineludible mencionar algunos de los antecedentes clásicos. En primer lugar, debe mencionarse la tradición inaugurada por Durkheim (2008), la cual concibe

al ritual como un dispositivo integrador y estabilizador de la vida social. El ritual es definido como la puesta en acción de la creencia y ambos -ritual y creencia- como los dos componentes constituyentes de la religión. Si, re-ligar a los individuos entre sí es la función por excelencia de toda religión, la función del rito consiste en reforzar periódicamente a la sociedad como comunidad moral. Esta perspectiva lleva implícita la idea de que el ritual cumple una función política al otorgarle identidad y cohesión a la sociedad. Esta tradición fue llevada a su máxima expresión en el estructural-funcionalismo británico de Radcliffe-Brown (1989). La concepción sobre la sociedad de esta escuela daba un papel relevante a los sistemas simbólicos en general y a la praxis ritual en particular, en su condición de operadores básicos de la reducción de las tendencias disgregadoras del orden social. En el límite de esta corriente, quien llevó a cabo más decididamente esta idea fue Gluckman (1978) con su concepto de "ritual de rebelión". Aplicado a actos en que se invierten momentáneamente las jerarquías del orden cotidiano -rey/súbditos; hombres/mujeres-, interpretó a los mismos como elaboradas formas simbólicas de dramatización del conflicto que tienen, sin embargo, por fin último reponer el orden social y moral de la sociedad. En sus diversas variantes esta primera gran tradición analítica vio siempre en el ritual un dispositivo que genera cohesión social, solidaridad, confirmación de jerarquías, atemperación de conflictos, siempre trabajando para el orden. Muchos estudios contemporáneos, con salvedades y reajustes teóricos, se inspiran en esta tradición para abordar eventos tales como acontecimientos deportivos o fiestas cívicas, por ejemplo

—para circunscribirnos a la antropología regional— el análisis comparativo dedicado a las fechas patrias de independencia de Argentina y Brasil de Grimson, Amati y Kodama (2007).

Otra gran tradición histórica de la disciplina remite a la vertiente que concibe al ritual como una fase discontinua del proceso social general; una fase crítica, en la que se pone a prueba la estructura social. En esta perspectiva, en la medida en que en dichos eventos afloran las tensiones estructurales subyacentes, se los concibe como una vía de entrada analítica privilegiada para el investigador para comprender una sociedad determinada y especialmente, sus procesos y conflictos políticos. En este enfoque también se ponen en relación estructura social y sistemas simbólicos, y tiempo extraordinario del ritual con normas y valores prevalecientes en el orden cotidiano. Prefigurada en Gluckman, quien llevó a su máxima expresión esta perspectiva fue Turner (1980, 1988), pero también posee antecedentes previos en la obra de Van Gennep (2008), el autor que postuló la noción de “ritos de paso”. Turner focalizó su interés en las situaciones de “liminalidad” a las que propuso estudiar metodológicamente mediante lo que denominó el “drama social”. Para seguir con nuestros vecinos, el estudio de Roberto da Matta (1979) aplicado a Brasil focalizado en el estudio de sus principales formas de ritualización —el triángulo ritual del desfile patriótico, procesión religiosa y carnaval— se inscribe en esta tradición analítica.

RECHAZO Y REACTIVACIÓN

Hacia fines de los años sesenta la descolonización del Tercer Mundo ge-

neró el cuestionamiento de la práctica antropológica convencional dedicada a las sociedades premodernas criticándose sus conexiones ideológicas inscriptas en las formas de representar la alteridad de las culturas no occidentales. La categoría de ritual —junto con magia, mito y semejantes—, fueron puesta bajo sospecha acusadas de construir la imagen de inferioridad e irracionalidad de los “pueblos primitivos”. En este giro radical la antropología cambió de apoyaturas teóricas en las fuentes clásicas sociológicas dejando de lado a Durkheim para recurrir a Marx (Ortner, 1984). Pero la tradición marxista puede ser invocada desde múltiples ángulos. Si por entonces predominó una lectura ortodoxa desde la cual los ritos carecían de total interés por estar asociados a la reproducción de “falsa conciencia”, sin embargo, al poco tiempo, otra generación de antropólogos partiendo de otra lectura del marxismo inspirada en la noción de hegemonía de Gramsci y en las reelaboraciones de Williams (2000) volvieron a otorgarle un lugar importante a la producción cultural —y a su interior, a los rituales— en las luchas políticas. Esto evidencia claramente cómo la definición de ritual varía en función de los marcos teóricos más amplios y sus correspondientes presupuestos sobre cómo entender la sociedad, la dinámica social, el orden y el conflicto. Situándose en las antípodas del estructural-funcionalismo, la cuestión nodal de esta nueva corriente —que Gledhill (2000) denomina al interior de la antropología política como “estudios sobre dominación y resistencias”— consistió en analizar críticamente las relaciones asimétricas de poder establecidas por la expansión del sistema mundial del capitalismo occidental sobre los pueblos y culturas

“tradicionales”. La capacidad reactiva de los subordinados, su margen de acción para mantener la identidad colectiva y negociar la adaptación a las nuevas realidades mediante el recurso de la herencia simbólica compartida constituyó uno de sus temas predilectos. Por esta vía la religión dejó de ser el “opio de los pueblos” y los ritos “relictos arcaizantes” para pasar a valorarse como dispositivos estratégicos en la restitución de la dignidad de las clases y culturas subalternas. La persistencia de los rituales en nuevos contextos pasó a ser entendida casi como sinónimo de “resistencia” política oblicua. Un ejemplo es el estudio de Nash (2009) dedicado a las creencias y rituales de origen prehispánico sobre Supay y la Pachamama existente en las comunidades mineras aymaras de Bolivia. La autora utiliza el concepto de “rituales de rebelión” pero con un sentido muy diferente al de Gluckman de dos décadas atrás, visualizando en estas prácticas recursos para mantener el descontento, la capacidad de reacción, antes que un mecanismo sutil para la reproducción del orden.

RITO POLÍTICO

En paralelo, por otros recorridos teóricos, en los ochenta surgieron algunas de las obras más exhaustivas de la antropología social contemporánea en relación al tema, que restituyeron plenamente la importancia de los símbolos, discursos y prácticas sacralizadas para la comprensión de la política en todas las sociedades humanas, sean éstas premodernas, en vías de modernización, modernizadas o postmodernas. Me refiero específicamente a los trabajos de Geertz (1999), Balandier (1994) y Salhins (1988). En el marco de

este renacimiento surge la noción compuesta de “ritual político”. Estrictamente como tal, ésta viene siendo aplicada por dos grandes carriles por parte de los antropólogos en los últimos años.

El primero, inscripto en la antropología política, tiene como representantes más fidedignos a David Kerster y Marc Abélès. Kertzer critica la unilateralidad del paradigma durkheimiano –y estructural-funcionalista– en su fijación con la cohesión social y el reforzamiento del status quo como única función del ritual. La importancia política del ritual para este autor va mucho más allá, planteando que las prácticas rituales son cruciales también para los movimientos de cambio político. Destaca cuatro características centrales para el entendimiento del valor político del ritual: “el poder de representar a grupos políticos, de proporcionar legitimidad, de construir solidaridad y de modelar las percepciones de la realidad política de las personas” (Kertzer, 2001:18) La operatividad del ritual para un proceso de transformación política queda evidenciada en su análisis sobre el proceso de transformación promovido por la dirigencia del Partido Comunista Italiano entre 1989 a 1991 hacia un partido pos-comunista -el Partido Democrático de Izquierda-, cuando la caída del muro de Berlín dejó vacío de sentidos al referencial mítico del comunismo (Kertzer 1996, 2001).

Abélès, por su parte, es junto a Balandier, el más destacado antropólogo político de Francia. Desarrolló inicialmente esta especialización en África abordando la política de las sociedades tradicionales, pero posteriormente trasladó sus intereses al análisis antropológico de la política en el mundo moderno, realizando etnografías políticas en su país natal y en Es-

tados Unidos (Abélès 2012, 1990). En 1997 publica un ensayo dedicado a defender la continuidad de la antropología política como un campo sub-disciplinar específico. En dicho texto resalta el estudio de las escenificaciones de lo político en las sociedades modernas como un tema crucial para la antropología, a partir del presupuesto que las formas contemporáneas de la dramaturgia política y las de las sociedades tradicionales poseen más atributos compartidos que diferencias. El clásico tópico de la tensión cohesión/disyunción asociada a los rituales aparece en su obra con nuevas proposiciones conceptuales distinguiendo entre “ritos de consenso” -aquellos que reactivan los símbolos y valores compartidos-, de los “ritos de confrontación”, -los que escenifican símbolos de antagonismo y conllevan siempre un trasfondo de violencia- (Abélès, 1997). En un artículo previo titulado *Modern political ritual* (Abélès, 1988) aparece la explicación nítida del concepto, y doblemente adjetivado: su interés es subrayar la existencia no solamente de rituales específicamente políticos -a diferencia por ejemplo de los religiosos-, sino rituales políticos específicamente “modernos” -a diferencia de los rituales políticos “tradicionales” -los más estudiados hasta entonces por la antropología política de las sociedades premodernas-. En este artículo expone dos estudios de caso de “ritual político moderno”, siguiendo el comportamiento performativo del presidente Mitterand en una inauguración de una estación de ferrocarril en una ciudad de provincias y en una visita de “peregrinación” anual a un sitio histórico, la Roca de Solutré. En su análisis, en un primer movimiento teórico distinguió los rituales políticos de los rituales en general, y dentro de los ri-

tuales políticos enfatizó aquellos que son modernos de los tradicionales. Pero luego de este movimiento necesario, Abélès termina restituyendo el carácter poroso de tales fronteras, En sus conclusiones expone que todos los ritos en general tienen un componente político, los ritos políticos de la modernidad comparten muchos atributos con los de las sociedades premodernas y la transposición entre lo profano/sagrado en la modernidad ocurre de manera semejante a la de las sociedades llamadas tradicionales. En nuestra vecindad académica un antropólogo que ha aplicado con gran ingenio las ideas de Kertzter y Abélès es Badaró (2009) al analizar los rituales de formación del Colegio Militar de la Nación de Buenos Aires.

Pero tanto en sus definiciones teóricas como en los casos empíricos que analizan Abélès y Kertzter tienden a restringir su noción de ritual político moderno a acciones rituales que envuelven exclusivamente actores del campo político profesional (autoridades estatales, líderes partidarios). El otro gran carril por el que transcurre el uso de la noción “ritual político” por parte de antropólogos hoy día, contiene una perspectiva más amplia que incluye prácticas rituales de otro tipo de actores que se desenvuelven en la esfera pública tales como movimientos sociales. Este uso ocurre en antropólogos que no necesariamente se definen como antropólogos políticos, y cuya actividad profesional ha trascendido los límites disciplinarios convencionales vigentes hasta poco tiempo atrás. Un caso paradigmático lo constituye el tema de la acción colectiva, hasta muy recientemente un tópico afectado tradicionalmente a la sociología pero donde cada vez son más frecuentes los abordajes antropológicos. Muchos de estos

análisis enfocan las formas de protesta de actores sociales como “rituales políticos”, como el caso de la antropóloga brasilera de Alencar Chaves (2001) en su estudio de la Marcha Nacional por Reforma Agraria, Empleo e Justicia efectuada por el Movimiento Sin Tierra en 1999. Inclusive existe un sub-tipo especial de ritual político conceptualizado y de aceptación común: el “ritual de protesta” (Cruces, 1998). Los estudios sobre construcción de memorias de pasados traumáticos, área de marcado perfil interdisciplinario, constituyen otro ejemplo notorio en que se interconectan desde la antropología contemporánea las categorías de ritual y política. Por ejemplo da Silva Catela (2004) interpreta –a partir de Turner– las formas de conmemorar la fecha del golpe de Estado en Argentina o las prácticas de recordación llevadas a cabo por distintos colectivos víctimas del terrorismo estatal, como rituales (políticos).

POR CASA

A nivel local el tema ha sido poco trabajado y teorizado. Un primer aporte a mencionar, ubicado en una frontera interdisciplinar entre el análisis histórico y antropológico es el trabajo de Merenson (2009, 2010). Desde su consideración teórica resalta su apuesta a replantear las porosas fronteras de la acción colectiva, la militancia política, la religión y el ritual al analizar las formas de la “marcha”/“peregrinación” implementadas por los peludos de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas en los años sesenta. También es importante la aplicación a nuestro medio del concepto de mito-praxis de Sahlins desarrollado por Guigou (2002, 2011) que aunque más centrado en el mito que en el ritual incorpora

los efectos de poder de las representaciones colectivas al interesarse por la acción práctica de las creencias. También cabe mencionar a Rossal (2005) en su aproximación a las elecciones nacionales a partir de la noción de dispositivo ritual extendido de Augé.

Por último, resta mencionar mis propios trabajos, adscritos a la antropología política, en los que he procurado incorporar diversas tradiciones teóricas sobre el ritual desde autores como Balandier, da Matta, Kerster, Abélès a Turner. Específicamente he abordado la articulación entre ritual y política en dos temáticas: en las prácticas “festivas” del neo-tradicionalismo surgido en la postdictadura en el norte del país, más específicamente en la Fiesta de la Patria Gaucha (de Giorgi, 2002; de Giorgi y Gortázar, 2005); en los dispositivos rituales estatales propiciados por líderes partidarios (Julio M. Sanguinetti, Tabaré Vázquez), para intentar superar el legado conflictivo del pasado reciente (de Giorgi, 2010, 2011).

Para finalizar quisiera señalar que, conjuntando lo expuesto al principio sobre la amplitud de fenómenos socio-culturales susceptibles de ser estudiados bajo la tradición teórica antropológica expuesta con lo hecho hasta ahora a nivel nacional existe mucha tarea por delante. Esta revisión intentó aportar a este importante desafío.

BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, M. (2012). *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, 153(9).
- (1990) *Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin.

- (1988) *Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand*. *Current Anthropology* 29(3). 391-404.
- Alves da Silva, R. (2005). *Entre 'artes' e 'ciencias': a noção de performance e drama no campo das ciencias sociais*. *Horizontes Antropológicos*, 24, 35-65.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós.
- Badaró, M. (2009). *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1993). *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cruces, F. (1998). "El ritual de la protesta en las marchas urbanas". En: García Canclini, N. (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, II. (pp.27-83). México: UAM/Grijalbo.
- Da Matta, R. (1979) *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Da Silva Catela, L. (2004) *No habrá más flores en la tumba del pasado*, La Plata: Al Margen.
- De Alencar Chaves, C. (2001) "A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político". En: Peirano, M. (org.), *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropología dos Rituais*. (pp.133-148). Rio de Janeiro: Relumê Dumará.
- De Giorgi, Á. (2011) *Dos demencias, un salvador. Julio M. Sanguinetti en las luchas por la memoria del pasado "problemático" reciente en Uruguay*. Tesis doctoral. IDES-UNGS, Argentina.
- (2010) "Pasado reciente y mitologías (re)fundacionales en Uruguay. Un análisis de los discursos presidenciales de Julio M. Sanguinetti (1985) y Tabaré Vázquez (2005-2006)". En: Bohoslavsky, E., Franco, M., Iglesias, M. y Lvovich, D. *Problemas de historia reciente del Cono Sur*, Vol. 1, (pp. 147-169). Buenos Aires: Prometeo/UNGS.
- (2002) *El magma interior. Política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha*. Montevideo: Trilce.
- de Giorgi, A. y Gortázar, A. (2005) *Condición subalterna, representación y ritual: el caso de Ansina en la Fiesta de la Patria Gaucha*. *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay 2004-2005*. 67-78.
- Durkheim, E. (2008) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Geertz, C. (1999) *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- Gledhill, J. (2000) *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- Grimson, A. Amati, M. Kodama, K. (2007). "La nación escenificada por el Estado. Una comparación de rituales patrios" En Grimson, A. (comp.) *Pasiones nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*, (pp. 413-501). Buenos Aires: Edhasa.
- Guigou, N. (2011) *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las corrientes inmigrantes rusas en Uruguay*. Mont.: MEC/ UdeLaR.
- (2002) *A nacao laica: religiao civil e mito-práxis no Uruguai*. Tesis maestría, UFRGS, Porto Alegre.
- Handelman, D. (1997) *Rituales y Espectáculos*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. UNESCO. 153 (9).
- Kertzer, D. (2001) *Rituais políticos e a transformação do Partido Comunista Italiano*. *Horizontes Antropológicos*, 15, 13-36.
- (1996) *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven: Yale University Press.
- (1988) *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Langdon, E. (2007) *Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs*. *Antropologia em primeira mão*, 94, 5-26.
- Merenson, S. (2010). *A mí me llaman peludo: cultura política y nación en los márgenes del Uruguay*. Tesis doctoral. UNGS- IDES, Argentina.
- (2009) *Las marchas de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas: la producción ritual de una formación discursiva*. *Anuario de Antropología Social 2009-2010*. 71-89.
- Nash, J. (2009). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Ortner, S. (1984) *Theory in Anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1). 126-166.
- Peirano, M. (2006) *Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance*. *Campos* 7(2). 9-16.
- Radcliffe-Brown, A. (1989) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Rossal, M. (2005) *Ritos y mitos políticos*. Montevideo: Lapzus.
- Sahlins, M. (1988) *Islas de Historia: La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schechner, R. (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas/UBA.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- (1982). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Van Gennep, A. (2008) *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.