

# EL CAMINO DE LAS MISIONES: REFLEXIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS A PARTIR DE UNA EXPERIENCIA DE PEREGRINACIÓN CONTEMPORÁNEA

*Carlos Alberto Steil*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS*

*Bruno Marques*

*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro - NM/UFRJ\**

**Resumen.** Este artículo presenta una etnografía de la peregrinación del Camino de las Misiones, realizada en 2004 y 2005, en Brasil. El objetivo es comprender los fenómenos de la contemporaneidad religiosa en su relación con campos seculares de la acción humana, como el turismo, la gimnasia (cuidado corporal), el marketing que permean los nuevos rituales de peregrinación religiosa. Esta reflexión se ubica en el momento de cierre del proyecto de investigación “Caminos de Santiago en Brasil: interfaces entre peregrinación y turismo” (2004-2007), dentro del cual el Camino de las Misiones se presenta como un estudio de caso entre otros. El punto de intersección entre esos caminos está principalmente en el rol protagonista de los mediadores “seculares” de lo religioso (sagrado), que acaban ocupando el lugar que las iglesias, sobre todo la católica romana, tradicionalmente ocuparon. Las referencias utilizadas para interpretar este evento son la antropología fenomenológica, especialmente la contribución del paradigma del embodiment y la antropología del paisaje, destacándose las acciones del sujeto y del ambiente en la conformación de la experiencia humana.

**Palabras-clave:** Peregrinación; Camino de Santiago; Misiones; Turismo.

**Abstract.** This paper presents an ethnography on the pilgrimage of the Caminho das Missões (Mission Path), which was made in 2004 and 2005, in Brazil. The goal is to comprehend the phenomena of religion today related to secular fields of human action, tourism, bodybuilding, and marketing. These fields penetrate the new rituals of religious pilgrimage. This reflection is situated in the end of the research project “Santiago Paths in Brazil: interfaces between pilgrimage and tourism” (2004-2007), wherein the Caminho das Missões is a case study. The intersection point among these paths is the role of the secular brokers in the agency of the sacred that are occupying the place of churches as mediators. The references used to interpret this event are from the phenomenological anthropology, especially from the embodiment paradigm, and from the anthropology of landscape, with emphasis on the agency of the self and of the environment at the conformation of the human experience.

**Keywords:** Pilgrimage; Santiago Path; Mission; Tourism.

*Esta geometría desconoce las paralelas y declara que el hombre  
que se desplaza modifica las formas que lo circundan.*  
(Jorge Luis Borges, Ficciones)

*Nós, ruínas desgastadas, estaremos dentro em breve confundidas com o lodo em vosso  
ventre. Antes, porém, atendei! Permiti que estes estranhos que voltam a passear  
aquí, sem a mesma graça, é claro, dos antigos Guaranis, saibam o que foi aquele  
povo tão belo. Que os estranhos aqui presentes, pelos motivos mais diversos,  
do mais leviano ao mais penetrante, dividam conosco a mágoa universal.*  
(voz en off de las ruinas en el espectáculo Sonido y Luz)<sup>1</sup>

De las ruinas de los Siete Pueblos de las Misiones, en el Noroeste de Río Grande do Sul, testimonio empalidecido de un momento único en la historia de la implantación de las reducciones jesuíticas entre los Guaraníes, en los siglos XVII y XVIII, en el Nuevo Mundo, al Camino de las Misiones, recorrido en los años 2000 por peregrinos de diferentes procedencias, existe una línea de continuidades y rupturas que delinea un horizonte comprensivo singular del evento que pretendemos interpretar. Al situar la experiencia de esta peregrinación contemporánea en el paisaje histórico y turístico de las Misiones, sus idealizadores trazan una asociación entre el pasado y el presente que va a evocar formas nuevas de relación con lo sagrado dentro de la reconfiguración más general del campo religioso brasileño. Situar el Camino de las Misiones en el marco de las transformaciones del concepto y de la experiencia religiosa en este momento y, al mismo tiempo, analizar de qué forma estas transformaciones se realizan en el campo empírico de las vivencias singulares, es la tarea que nos proponemos en este texto.

Entre los múltiples aspectos que pueden ser destacados en esta reflexión, nuestro foco se orientará especialmente hacia tres de ellos, que consideramos de especial relevancia para la comprensión de los cambios en las prácticas y conceptos que vienen redefiniendo el sentido de las peregrinaciones en la actualidad. El primero remite a las relaciones de la peregrinación con algunos campos seculares de la acción humana, como el turismo, la gimnasia (cuidado corporal) y el marketing. El segundo procurará explorar los sentidos atribuidos al cuerpo en esta experiencia como lugar y posibilidad de encuentro con lo sagrado. El último aspecto a ser desarrollado se refiere al paisaje como un elemento activo en la conformación de la experiencia vivida por los peregrinos.

Los datos etnográficos que fundamentan nuestra reflexión fueron elaborados a partir de la observación de campo, cuando realizamos la pe-

regiración (en Mayo y Noviembre de 2004) y la participación en el Primer Encuentro de Peregrinos en el Camino de las Misiones (Marzo de 2005). A este material de campo, que consta de observaciones anotadas en nuestros diarios y entrevistas realizadas con los organizadores del evento y con los peregrinos, se añade una serie de otras informaciones presentes en el site del Camino de las Misiones, en otros sites y portales de los “Camino de Santiago en Brasil”<sup>2</sup> y en panfletos y materiales de divulgación distribuidos por la agencia de turismo promotora de la peregrinación.

### El Camino de las Misiones y sus mediadores: nuevos actores, nuevas experiencias y nuevos sentidos

En Marzo de 2002, fue lanzado al público el producto turístico Camino de las Misiones. Una ruta de peregrinación con cerca de 170 kilómetros, localizada en la región de las Misiones, Noroeste del estado do Rio Grande do Sul. La inauguración del Camino fue realizada conjuntamente con la celebración de la Misa de la Tierra Sin Males<sup>3</sup>, evento que marcó el inicio de la Campaña de la Fraternidad de 2002. Según sus idealizadores, el Camino es un “producto turístico formatado” que presenta tres posibilidades de trayectos: 3 días, con 72 kilómetros de trayecto (de San Miguel a San Ángel), 7 días, recorriendo 170 kilómetros (de San Nicolás a San Ángel) y 14 días, en total 325 kilómetros (de San Borja a San Ángel)<sup>4</sup>. Realizamos dos veces la caminata de 7 días, con un promedio de 24 kilómetros diarios, partiendo de San Nicolás, pasando por San Luis Gonzaga, San Lorenzo, San Miguel de las Misiones, San Juan Bautista, Entre-Ijuís y llegando a San Ángel el séptimo día de caminata. El trabajo de campo fue realizado en esa composición del trayecto, que pasa por seis de las reducciones jesuítico-Guaraníes.

Las paradas están previamente establecidas: casas de habitantes locales, generalmente agricultores, o antiguos edificios públicos, como escuelas desactivadas por causa del éxodo rural, donde son servidos almuerzo y cena, además del pernocte. En muchos de estos lugares de posada existe la preocupación en presentar para el peregrino, muchos ellos de fuera del estado, atractivos considerados típicos de la comunidad local, relacionados especialmente con la música y con la cocina gauchas, ejecutadas por las “familias anfitrionas”. Como consta en el site del Camino de las Misiones, “la hospitalidad es su gran diferencial”, haciendo del contacto con la población local parte de la propuesta del Camino. La estructuración de este “producto

turístico” consistió en el trabajo previo de “reconocimiento y delimitación de los caminos, lugares de parada, puntos de apoyo y principalmente el contacto con los habitantes de la región, para la comprensión y participación en la ejecución y desarrollo del proyecto”<sup>5</sup>. Para los peregrinos, todas estas actividades están incluidas en un paquete comprado directamente a la Operadora Turística Camino de las Misiones<sup>6</sup>, o por intermedio de alguna otra agencia turística inscrita en la Operadora. Aunque presente, la Iglesia Católica ocupa un lugar secundario en el Camino de las Misiones, cediendo a sus idealizadores el protagonismo del evento, que lo sitúa dentro de una grilla de productos turísticos.

El trazado del Camino está basado en el rescate de antiguos senderos Guaraníes, que ligaban las reducciones jesuíticas entre sí, y de antiguas rutas de troperos, que atravesaron la región después de las guerras guaraníicas<sup>7</sup>. Esta base geográfica, que guarda y actualiza la memoria histórica da región, es una referencia fundamental a partir de la cual los idealizadores del Camino conectan significados y valores del pasado con intereses contemporáneos que van de la mística al ocio. Como es mostrado en el site de la Operadora Turística, el Camino de las Misiones es una jornada de “peregrinación mística, tradición, ocio, investigación, auto-conocimiento y deporte”. El grupo de peregrinos, alrededor de diez a veinte personas, camina acompañado por un guía a lo largo de todo el trayecto. Esta función es ejercida por uno de los idealizadores de la Operadora Turística, quien, en este caso, es denominado “amigo peregrino”.

Cabe destacar aquí la caracterización del Camino como un espacio social y religioso orientado a ajustar sentidos diversos, provenientes de diferentes campos sociales. Como podemos ver, sus idealizadores hicieron converger en un mismo “producto turístico” una variedad de sentidos que encuentra en el paisaje misionero un punto de conexión. La creación de una peregrinación que junta en su horizonte de motivaciones intereses turísticos, místicos, culturales, históricos, ecológicos gana plausibilidad en la medida en que se sitúa en un contexto más abarcador en que estas junciones ya no son vistas como extrañas, una vez que las propias fronteras entre dichos campos sociales se tornaron borrosas y porosas. Especialmente la relación entre religión y mercado, tan problemática y disimulada en una perspectiva moderna, que tiende a restringir religión a una cuestión de foro íntimo, parece ganar espacio y derecho en la condición contemporánea.

Esta condición de la religión en los días actuales también abre la posibilidad de la emergencia de nuevos mediadores religiosos que, en el

caso que venimos analizando, se concretiza en la forma de una agencia de turismo. Al ocupar este lugar de mediación en la experiencia religiosa, los idealizadores del Camino, al mismo tiempo en que siguen un script definido dentro de un consenso tácito, más abarcador, de cómo debe procesarse la relación con lo sagrado en la actualidad, también refuerzan y recrean este script, dándole visibilidad por medio de la performance de rituales constantemente inventados. Este desplazamiento de la mediación de la Iglesia Católica Romana a una agencia de turismo, en la realización de la peregrinación, apunta hacia una crisis profunda del modelo religioso moderno, basado en las instituciones religiosas entendidas en sentido weberiano como “empresas de salvación de almas”, al mismo tiempo que deja traslucir los contornos de un nuevo modelo, marcado por la autonomía del sujeto. O sea, en la medida en que las instituciones religiosas pierden la legitimidad del monopolio de la mediación de lo sagrado ellas también se “desacralizan”. Y, en este movimiento de desacralización, ellas pasan a sufrir la competencia de agentes sociales de otras áreas por la mediación de lo sagrado, como la de la economía, la cultura, la administración pública. Esta tendencia a la desacralización de los mediadores institucionales es concomitante con el proceso de sacralización del sujeto de la experiencia religiosa. Así, cuanto más las instituciones mediadoras de lo sagrado se desacralizan, más el self humano se vuelve sagrado.

La tensión entre valores relacionados con un sistema de dádiva y gratuidad –predominante en el campo religioso– y aquellos propios del sistema de mercado y de intercambios económicos –identificados con el turismo en el evento que venimos relatando– aparece, en su forma vivida y corporificada, en la experiencia de los caminantes a lo largo de todo el trayecto del Camino. Pero, en vez de solucionarse en la dirección de uno de los polos, la tensión entre estos dos campos sociales permanece como una alteridad constitutiva del evento. Los datos etnográficos que recogimos apuntan a una ambivalencia permanente, expresada por los peregrinos que, ora ven el turismo y las relaciones de mercado que envuelven el Camino de las Misiones como saludables, condición por excelencia para su realización, ora como eminentemente dañinas, contaminadoras de la pureza de la experiencia de peregrinación. Pero, será especialmente como consumidores de un paquete turístico, ansiosos por la mediación de los agentes de viaje en la condición del Camino, que los peregrinos se posicionan, creando, así, una distancia en relación a las peregrinaciones tradicionales, mediadas por la Iglesia Católica, donde el sacrificio personal y la penitencia son asumidos

por los peregrinos y reforzados por la ideología católica. Forman parte de ese espíritu turístico, que permea el Camino de las Misiones, la reivindicación de la presencia constante del guía o “amigo peregrino”, de señales en el Camino, de instalaciones confortables en las paradas, de asistencia médica en caso de cualquier contusión. En este sentido, se puede constatar una disociación entre la mediación ejercida por una agencia de turismo que responde a la reivindicación de los servicios hecha por los peregrinos y la mediación ideológica de una institución como la Iglesia Católica a la cual cabía, en el contexto tradicional de las peregrinaciones cristianas, dar la certificación de autenticidad del evento y de la práctica realizada por los peregrinos.

Al mismo tiempo en que reivindican los servicios turísticos, los peregrinos parecen dispensar el sello y certificación ofrecidos por la Iglesia Católica o por cualquier otra institución que procure establecer una ortodoxia que se presente heterónoma a los propios individuos. Así, pudimos observar que los peregrinos buscan en el Camino una relación casi inmediata con lo sagrado, donde el cuerpo, en su realidad fenomenológica, aparece como lugar de encuentro del ser humano con otras dimensiones de la existencia: naturales y sobrenaturales, físicas y psíquicas, personales y ecológicas. Es en el cuerpo, en cuanto morada del self, que esas dualidades se conjugan, haciendo posible la inmanencia de lo sagrado en el interior de los individuos.

Los idealizadores presentan a los “consumidores” del Camino el campo semántico en el cual la experiencia peregrina transcurrirá: un mundo experiencial inefable en que la “esencia” del Camino se vuelve accesible, sus sentidos son corporificados de forma densa y marcante, con un sabor de aprendizaje de vida impreso por una forma de religiosidad contemporánea orientada al auto-perfeccionamiento. Lo interesante es ver que, junto con el símbolo de la peregrinación, que se desplaza de las estructuras religiosas en dirección a nuevos mediadores ligados al mercado turístico, la propia figura del mediador acaba por desplazarse. No más conformándose con la actividad de guía (amigo peregrino), los idealizadores tienen que aproximarse a la figura del “gurú”, de propiciadores del “camino místico interior”. No como guardianes del significado religioso – papel desempeñado por la Iglesia Católica en el contexto de las peregrinaciones tradicionales – sino como guías de ritual y propiciadores del camino espiritual en la peregrinación<sup>8</sup>. Se observa, así, un punto de reversibilidad entre los polos turístico y religioso. De forma que, en este tránsito, al mismo tiempo en que la peregrinación

se revierte en turismo indicando un proceso de mercantilización de lo sagrado, el turismo se revierte en religioso (místico), en la medida en que sus idealizadores presiden el ritual y asumen la mediación de la experiencia espiritual demandada por los peregrinos.

### Peregrinos plenos, apenas peregrinos y lugareños: encuentros y desencuentros en medio del Camino

La etnografía del Camino de las Misiones va a mostrar, además del clivaje entre idealizadores y peregrinos que destacamos arriba, diferencias entre los propios peregrinos, que se establecen a lo largo del trayecto, y de estos con los lugareños. La caminata de apertura del 1º Encuentro de Peregrinos en el Camino de las Misiones<sup>9</sup> fue un momento performático marcante, en el cual dos grupos de peregrinos se encuentran y dejan traslucir sus miradas sobre los lugareños. Pensado a partir de la perspectiva del turismo, pero teniendo a la peregrinación como su centro simbólico, el Encuentro fue realizado como una especie de drama social, en el cual la peregrinación, como proceso interior de búsqueda de lo sagrado y despojamiento carnal, se vuelve objeto de consumo en el mercado turístico.

La caminata de apertura partía del Parque de las Aguas, complejo turístico localizado en el municipio de Entre-Ijuí, a 16 kilómetros del lugar de llegada en San Ángel. Los grupos fueron subiendo lentamente el camino que llevaba a la ruta. Una dosis de ansiedad, expresada en algunos pasos más apresurados y gritos eufóricos, convivía con un cierto saber peregrino, traduciéndose en pasos con una frecuencia más constante y lenta. Eran notables las diferencias entre el grupo que finaliza el largo trayecto de los Siete Pueblos de las Misiones y los demás participantes del Encuentro que se agregara a ellos en la última etapa del Camino. Los primeros, con vestimenta apropiada, mochila, sombrero, botas, zapatillas o sandalias especiales para caminata, cayado en manos, despuntaron al frente de la comitiva, como abriendo camino. Habían partido seis días atrás de San Nicolás y estaban en su último día de peregrinación. Eran los peregrinos de las Misiones en su plenitud, en su estado más “puro”. Caminaban juntos, dotados de la experiencia de otros seis días de andanza, agregados por la unión que adviene en tal vivencia colectiva en las Misiones, transparentando una cierta calma incorporada en el Camino.

Uno de esos caminantes gritó para unas pocas personas que iban más

adelante, quienes estaban caminando solamente ese día del Encuentro, para que los dejaran pasar al frente, pues ésta era su caminata. De inmediato, sus compañeros rechazaron tal afirmación, retrucando, aunque sin agresividad explícita, que los más adelantados podrían continuar en el frente: que no se preocupasen con órdenes de ubicación en la caminata. El peregrino contrariado se aproximó a nosotros: era uno de los compañeros en nuestra segunda caminata en las Misiones, en Noviembre de 2004, y estaba, por lo tanto, haciéndola nuevamente. Él alegó que intentara convencer a su grupo a tomar la delantera, pues estaba preocupado con la población local. Al final, ¿cómo se sentirían los lugareños en relación a la presencia de tantas personas foráneas? A su entender, las personas del lugar ya estarían acostumbradas al grupo que estaba caminando hacia seis días por aquellas rutas, mientras que podrían asustarse con los nuevos caminantes que acababan de agregarse al grupo de peregrinos.

Visto que el trayecto del Camino de las Misiones recorre cerca de 170 kilómetros, pasando por diversos municipios, ¿qué era, al final, lo que posibilitaba a ese peregrino concebir que las personas con las cuales nos depararíamos, en este trecho final, fueran las mismas que su grupo había encontrado hasta entonces, con los cuales ya estarían “acostumbrados”? Posiblemente, uno de los presupuestos del que podría derivar la observación del peregrino en relación a la población local, es el propio concepto de cultura difundido en el sentido común e impregnado en la mirada del turista, que tiende a ver a los “locales” o los “nativos” como un todo social homogéneo que ocupa un territorio delimitado. Esta mirada transforma a los habitantes en una alteridad unívoca, en discontinuidad en relación a los peregrinos, como tipos modernos y urbanos. Nos deparamos, aquí, con la misma situación que John Urry muestra en su libro “La Mirada del Turista”:

La mirada es construida a través de signos, y el turismo abarca una colección de signos. La mirada del turista se dirige a la búsqueda de la “cosa en sí”, del francesismo, del anglosajonismo, del exotismo, de la autenticidad. (1996, p. 19) (...) Ese modo de mirar demuestra cómo los turistas son, de cierto modo, practicantes de la semiótica, leyendo el paisaje en la búsqueda de significantes o de ciertos conceptos o signos preestablecidos, que derivan de los varios discursos del viaje y del turismo. (1996, p. 28 y 29)

Esa búsqueda de la “cosa en sí”, de la autenticidad, que, como afirma Urry, fundamenta la práctica de la semiótica del turista, es lo que transfor-



ma a los lugares en objeto de consumo, en la medida en que los sitúa en el polo del espectáculo de las autenticidades a ser consumidas en el mercado turístico. Así, la auténtica cultura misionera surge como una posibilidad de consumo por estos caminantes foráneos en las rutas de las Misiones. Peregrinos y turistas al mismo tiempo, en una misma cadencia.

No pocas veces esta oposición entre la población local y los peregrinos es señalada durante las caminatas, aún a pesar del ideal de integración preconizado por los idealizadores del Camino, al aconsejarnos a saludar y, cuando posible, conversar con las personas que encontrásemos por la ruta. Es importante notar, sin embargo, que la oposición no siempre parte de la mirada de los turistas. Durante la primera caminata que realizamos en las Misiones (en Mayo de 2004), paramos para descansar frente a un bar en San Luis Gonzaga. A algunos hombres que allí estaban les pareció un poco raro aquel grupo de personas con mochilas en los hombros y botas, caminando con el auxilio de cayados. Al preguntarnos qué estábamos haciendo, respondimos que veníamos caminando desde San Nicolás, habiendo partido dos días atrás. “¿Por qué?” interpelaron, admirados, añadiendo una pregunta un tanto jocosa en relación a nuestra sanidad mental. Algunos peregrinos sonrieron parsimoniosamente y profundizaron en el asunto explicando lo que era el Camino de las Misiones. Cuando supieron que estábamos pagando para caminar y que esto era la satisfacción de una voluntad propia, nos afirmaron que, además de locos, éramos estúpidos. La identidad de la locura enseguida se hizo corriente dentro de aquel grupo de peregrinos, que, por medio de este símbolo de extrañamiento, de desvío, pasaron a identificarse. Se afirmaba, de esta forma, una identidad peregrina basada en la incompreensión, por parte de los otros, de sus deseos.

En fin, la oposición fundamental entre un nosotros-peregrino, tipo ciudadano en estado de despojo, y el ellos-lugareño, interiorano, gaucho-misioneros auténticos, forma parte de la identidad del caminante de las Misiones. Cabe especificar, sin embargo, que nuestra mirada sobre el evento ha privilegiado más la perspectiva de los peregrinos que la de la población local<sup>10</sup>. En un primer momento de la investigación, al situar a los peregrinos en el paisaje misionero, enfatizamos más la proyección de significados por parte de los peregrinos sobre la realidad local que la acción de ella sobre los peregrinos. No obstante, nuestro esfuerzo en las páginas que siguen será el de ver cómo los peregrinos son afectados por el paisaje físico y social que los envuelve como extensión de sus cuerpos.

## Caminos posibles: sobre el paradigma del embodiment en la experiencia de los peregrinos del Camino de las Misiones

La etnografía que presentamos aquí se centra, primeramente, en un esfuerzo de situar la experiencia de los peregrinos del Camino de las Misiones en la condición (moderna o postmoderna) en que ellos se encuentran inmersos. Como sujetos escolarizados, urbanos y abiertos a un determinado tipo de práctica religiosa, ellos participan de un sustrato común de creencias, visiones y conceptos con los peregrinos de otros caminos semejantes, que se diseminan en el país. El tránsito constante de ideas, valores y concepciones existenciales, así como de personas que son encontradas en esos caminos, nos permiten hablar de una “comunidad” de peregrinos que, de cierta forma, se reconocen en una identidad. Pero si el trazo religioso, marcado por un matiz singular de las religiones del self, es importante en la configuración de esta “comunidad de peregrinos de los caminos de Santiago en Brasil”, otros trazos de orden económica, social, profesional y cultural también son determinantes en la constitución del perfil de los peregrinos.

Posiblemente, más que en cualquier otro contexto en que las personas se encuentran conectadas por lazos sanguíneos, históricos o ideológicos, constituidos en la convivencia que acompaña sus trayectorias existenciales, en las peregrinaciones son los cuerpos que ocupan un lugar central en la conexión entre las personas. La experiencia de las caminatas con el grupo de peregrinos que se encuentra por primera vez en el Camino de las Misiones y que pasa apenas siete días conviviendo entre sí, reunidos en torno de una actividad fundamentalmente corporal, evidencia una comunidad constituida por una intensa intercorporalidad. Esto nos hace creer que las peregrinaciones son un locus privilegiado para reflexionar sobre el cuerpo como un sustrato desde donde las personas van a constituirse como “seres humanos” en su relación con el ambiente y con sus semejantes humanos y no-humanos. El otro sustrato es el paisaje, pero lo dejaremos para considerarlo más adelante.

La peregrinación es vivida por los peregrinos como una experiencia terapéutica que les permite colapsar la dicotomía cuerpo y mente. Una terapia donde la actividad física y corporal se muestra como la porta de entrada a las cuestiones del alma y del espíritu. “Caminar es el mejor psicólogo del mundo”, dice Paulo Afonso, en el momento en que cada uno se presentaba al resto de los peregrinos, relatando su experiencia en caminatas<sup>11</sup>. Este lugar atribuido al cuerpo en la peregrinación proporciona una concepción

de caminar que establece un tránsito ininterrumpido de las cosas relativas al cuerpo para las del alma y viceversa, borrando las fronteras entre estas dimensiones de la existencia humana. De forma que una perspectiva que disocie la dimensión física (caminata exterior) de la dimensión subjetiva (caminata interior), como formas de experiencia en discontinuidad, tiende a la incompreensión antropológica en relación a la vivencia “nativa”.

Así, en la búsqueda de una clave de lectura para la experiencia vivida y expresada por los peregrinos que acompañamos en el Camino de las Misiones, encontramos en el paradigma del *embodiment* un referencial teórico que posibilita aproximar la perspectiva nativa de la teórica. Como Rabelo & Alves (2001) constatan, en relación a otro contexto etnográfico, la perspectiva del *embodiment* plantea en las ciencias sociales una preocupación teórica orientada hacia el colapso de las “oposiciones binarias, como la de subjetividad-objetividad, estructura-acción y, por sobre todo, el abordaje cartesiano que establece una dicotomía entre naturaleza y cultura” (Rabelo & Alves, 2001, p. 1). De este modo, por medio de los conceptos de experiencia y de cuerpo se establece un punto de aproximación entre la perspectiva del análisis y el discurso de los peregrinos, puesto que entre ellos la peregrinación es vista esencialmente como una experiencia corporal inmersa en un conjunto de relaciones que la configuran como un evento que envuelve a los caminantes por entero. Puede decirse que, de cierta forma, los investigadores y los peregrinos centralizan sus discursos en la experiencia y en el cuerpo como mediación para el lenguaje y el texto.

En la perspectiva del *embodiment*, como afirma Thomas Csordas, el cuerpo deja de ser “materia inerte ante el espectáculo de la cultura” y pasa a ser “síntesis de las situaciones vividas por el sujeto” (Csordas, 1996, p. 7-8). El cuerpo se presenta como el lugar privilegiado de la experiencia del sujeto en el mundo y sitúa su acción en el espacio de las disposiciones incorporadas como *habitus*, que orienta al sujeto en el mundo. Se produce, así, una vía de comunicación entre el enfoque metodológico y la sociabilidad en acto. Los significados son producidos y operados no sólo como posibilidades para la explicación o inscripción de la experiencia en la cultura, sino que constituyen –junto con otros aspectos de la existencia como los sentimientos, las emociones, la intuición– el campo existencial en que los cuerpos se mueven en dirección al mundo y a los otros cuerpos y objetos que forman el paisaje en el cual la experiencia se realiza. Esto nos lleva a pensar en las dimensiones histórica, cultural, religiosa y turística de la peregrinación no como arreglo compósito de sentidos que se agregan en la

configuración de este evento singular, sino como “dimensiones vividas”, articuladas en el cuerpo, que orientan a los sujetos en el mundo.

Empero, este espacio existencial peregrínico que redefine el sentido y el lugar del cuerpo en la experiencia de los caminantes y en el análisis antropológico, también reformula el concepto de sagrado, expresado muchas veces por los peregrinos como un otro que escapa al dominio y control de la consciencia. Un otro que se desplaza, a pesar de la trascendencia de un Dios personal, pensado como un ser fuera del mundo, para la inmanencia de una fuerza o energía que se presenta en la intimidad del sujeto. Como afirma Csordas, el “majestuoso otro” se transforma en el “íntimo otro” (2004, p. 168), de modo que el totalmente otro y el íntimamente otro son los dos lados de la misma moneda<sup>12</sup>. Es esta alteridad estructural, fundada en el cuerpo, que se presenta al mismo tiempo como el sujeto de la percepción y como un objeto entre otros objetos en el mundo que reincide en la experiencia de lo sagrado vivida por los peregrinos. Si hay una hierofanía en el Camino, ésta no se presenta como una manifestación de una divinidad externa al sujeto, un “self sagrado personificado” en una entidad sagrada, sino como una alteridad que emerge continuamente en la intimidad del sujeto como una aporía existencial. Así, la razón última de la peregrinación se vuelve la búsqueda de una intimidad perdida donde no habría alteridad entre sujeto y objeto, cuerpo y consciencia, sagrado y humano. La aporía se revela en la contradicción entre el deseo de colapsar la alteridad y la imposibilidad de alcanzarlo, visto que esta permanece como estructural al ser humano que se realiza por medio de su objetivación en la cultura.

Finalmente, el cuerpo aparece en la peregrinación como el lugar por excelencia de la interacción de esta alteridad entre lo humano y lo sagrado. Aunque estemos hablando de una centralidad del cuerpo, el efecto de la peregrinación es traer el cuerpo a la consciencia de una dimensión que lo sobrepasa, denominada como mística o sagrada. La vulnerabilidad del cuerpo, experimentada en los dolores y dificultades del camino, encuentra en su superación una referencia para la experiencia de lo sagrado. Como podemos ver en la descripción a continuación del ritual de preparación para el Camino de las Misiones, realizado al inicio de la peregrinación, cuerpo, significado y sagrado se articulan en la experiencia del peregrino.

Terminado el momento de presentación del grupo, los peregrinos son invitados a dirigirse a un salón especialmente decorado, donde se desarrolla el segundo momento, la “preparación espiritual” del Camino. Así, siguen descalzos para dicho salón preparado con motivos, para decirlo de

alguna manera, místicos: las paredes son en tonos de lila, las ventanas de madera entreabiertas dejan pasar poca luz y la música ambiente recuerda a aquellas armonías utilizadas para la práctica de meditación. Hay una composición del ambiente orientada a un intimismo: la luz baja, la música suave, etc. Se sientan en los almohadones dispuestos en un círculo cuyo centro está compuesto por un plato con yerba mate, una vasija y un cesto con papeles. El espacio es completado por un aroma de incienso fijado en un de los rincones del salón.

Todos se acomodan en el círculo, menos Marta (idealizadora), que permanece de pie, fuera de la rueda, ejerciendo el papel de orientadora del ritual. La voz de Marta dicta, clara y tranquilamente, cómo los peregrinos deben proceder: cerrar los ojos, darse las manos, hacer silencio, oír apenas la música. Por último, se propone una serie de disposiciones corporales para que se construya un medio en que se pueda “intercambiar energías”. La frase que se acentúa es “dé un sentido al Camino”. Este punto es crucial, pues expresa una condición determinante para las experiencias en el contexto de la peregrinación: propensión a atribuir un sentido a lo vivido en el Camino. Como se verá a continuación, el sentido de lo vivido en la peregrinación tiene un tono particular ligado a la idea de transformación personal.

La orientadora continúa verbalizando algunos sentimientos que, en el Camino, son vistos como aprendizajes a ser incorporados: tolerancia, comprensión, perseverancia etc. Aún así, la caminata también conserva una dimensión de dolor, pues en su desarrollo se abren “heridas”, surgen “demonios interiores”, que deben ser superados en el proceso subjetivo de la peregrinación. Por último, traza un paralelo entre la experiencia de los Guaraníes, que pasan la vida buscando la “Tierra Sin Males<sup>13</sup>”, y los peregrinos que tienen en el Camino de las Misiones una “oportunidad para encontrar la Tierra Sin Males de cada uno”. Después, se realizan rituales orientados a la integración del grupo y a la apropiación de los “símbolos del Camino”. La yerba mate (vista como símbolo Guaraní) y la salvia silvestre, cada peregrino tiene que arrojar al fuego, siendo, a través de ese gesto, realizada una limpieza de los cuerpos antes de iniciarse la caminata, purificando de “malas energías”, “malos espíritus”. La “cruz misionera” (Cruz de Caravaca), usada individualmente como collar a lo largo del Camino, sirve de amuleto. Este objeto, a su vez, es entregado por uno de los peregrinos que retira el nombre de otro del cesto con papeles en el centro del círculo. Quien recibe la cruz será el ahijado, quien entrega será el padrino. Ese momento de entrega de la cruz es marcado por una fuerte emotividad:

abrazos apretados y palabras de aliento dichas a media voz en el oído del compañero. La disposición general es de fraternidad, comunión, y el gesto ritual se repite hasta que todos tengan padrino y ahijado.

Los cayados, que permanecen durante todo el ritual en el fondo del salón, son escogidos por cada peregrino: objeto individual que va a “dar apoyo” al caminante durante la peregrinación. Según Marta, no se sabe “si sos vos quien elige el cayado, o si es el cayado el que te elige”. En la simbología del Camino, este objeto está compuesto también por la conjunción de dos símbolos: la tacuara (Guaraní) con un pedazo de cuero (Jesuita) atado en la punta. En la segunda caminata, la propuesta de que los indios de la comunidad Guaraní de San Miguel hicieran la artesanía de los cayados ya estaba en práctica. Así, se camina con objetos preparados por los propios Guaraníes, con grafismos de varios patrones, junto con la palabra Guaraní “tape”, que en castellano significa “camino”. Por fin, con la cruz en el cuello y el cayado en manos, separados hombres y mujeres, los peregrinos pusieron en escena la danza característica del coro Guaraní al son del CD de la comunidad de San Miguel.

La composición de ese ritual fue, segundo los idealizadores, fruto de una investigación en que todos los símbolos trabajados se fundamentan en la historia de las Misiones. A través de esa investigación, se destacan algunos elementos que, en el ritual de preparación para el Camino, reciben un sentido místico, como se ve en el texto anexo a la “cruz misionera”:

Símbolo místico de la presencia de los jesuitas entre los pueblos indígenas de la América. Representa la fuerza del cristianismo y era usado como un símbolo del bien contra todos los males. Su forma de dos brazos representa la simbología de la fe redoblada. La práctica del uso de la cruz misionera ha demostrado que al recibir o comprar el usuario debe efectuar un pedido íntimo a Dios, sin contárselo a otras personas, para que el deseo sea realizado. La cruz misionera ha sido usada como protector espiritual (amuleto) en residencias o junto a las personas que la llevan consigo en su día a día. (texto anexo a la cruz misionera)

Por lo tanto, los objetos cargados por el cuerpo-peregrino (cruz y cayado) en la caminata son fruto de una traducción histórica envuelta en misticismo. La idea de la fe cristiana y de la pureza mística, condensada en la figura del Guaraní idealizado, son planteadas en la clave de este “misticismo contemporáneo”, en que un objeto tradicional como la cruz misionera puede volverse amuleto, o hasta un realizador de deseos íntimos; la yerba

mate, al ser quemada, se vuelve una purificadora de cuerpos; y un objeto cristiano tradicional, como el cayado del peregrino, puede ser narrado como símbolo Guaraní. Existe, definitivamente, una creatividad, históricamente fundamentada, en la composición de ese ritual que realiza esa mistificación de la Historia. Además, claro, de la bricolage entre elementos de tradiciones religiosas distintas como el padrino y la cruz cristianos, permeados en un “neo-chamanismo”, en el cual se queman hierbas para la purificación de cuerpos, mentes y espíritus, que ingresarán en el proceso algo new age de auto-conocimiento en el Camino de las Misiones.

Así, se crea una performance alrededor de la peregrinación, proponiendo ciertos atributos al cuerpo-peregrino que, ahora, imantado por el ritual reflexivo de la “preparación para el Camino” y cargado de los símbolos que le son propios, está listo para comenzar su jornada en el Camino de las Misiones. Habiendo aprendido las primeras informaciones generales, el turista puede comenzar su camino trazado por curiosidades de contenidos diversos. Y el peregrino, habiendo incorporado esa propuesta de interiorización y fraternidad, puede comenzar su “camino místico interior”, dimensión en la cual será atribuido un “sentido” al Camino.

Durante los primeros cuatro días de la caminata de Mayo, llueve. El barro de las rutas deja las botas pesadas y la ropa sucia, teñida del colorado de la tierra de la región. La humedad que impregna los cuerpos también deja emerger el sentimiento de superación de sus límites. El Camino surge como metáfora de la vida, conforme la descripción de los peregrinos, y encuentra en el caminar la expresión de la fuerza y del valor del peregrino frente a las agruras del medio.

“Yo pienso de esta manera, para mí, una caminata, un circuito así es más o menos como una... muestra de la vida... en que vamos prosiguiendo aún con la dificultad, con lluvia, con barro, con cansancio, con ampollas, pero hay que retomar cada día su rumbo para conseguir vislumbrar nuevos horizontes, y llegar a un objetivo.” (Claudio, empresario)

El acto de caminar se convierte por excelencia en un “aprendizaje en la práctica”, mientras el cuerpo versa en sus pasos la metáfora del vivir. “Tenés que hacerlo para saber”, a través del “sentir”, como dice Salette. El caminar, por lo tanto, es lo que vuelve real a la metáfora de la vida, su lado experiencial e intransferible.

Creo que significa reflexión. Creo que en la vida tenemos que vivir pedaleando una bicicleta y observando los maravillosos paisajes que la vida nos ofrece. Aunque hasta ayer el paisaje haya sido sombrío en virtud de la lluvia, pero yo creo que es eso. Mirá que maravilloso, tenés salud, tenés vida, y mirar para esos campos, todos verdes, con ganado, creo que el significado es justamente una invitación a la reflexión. (Julio César, empresario)

La peregrinación es una experiencia de ruptura con la condición estructurada del tiempo ordinario. El cuerpo-peregrino se desplaza en dirección a otra temporalidad, fundamentalmente diversa de aquella que los que están peregrinando experimentan en lo cotidiano. La identidad del peregrino se delinea en el propio desplazamiento, en la medida en que el caminar se vuelve un aprendizaje, un medio de reflexión personal y de compromiso en el mundo. En la realización de esta experiencia, marcada por la densidad emocional de este proceso de aprendizaje en la peregrinación, emergen algunas disposiciones orientadas a la reflexión personal, develando la dimensión introspectiva del Camino.

Aquí hay una ruptura de la rutina y eso es también extremadamente tocante, hasta por el hecho de estar, por ejemplo, sin señal de celular sin ninguna interrupción. Eso es el clima, la atmósfera, que no existe en la vida cotidiana donde la gente vive. No es como hacer un viaje de fin de semana, o de caminar algunas horas y ahí parar... es un proceso continuo, lento, y por eso mismo facilitador de esa introspección, de ese descubrimiento interno, de esa quietud, de esa bruma [risas], de esa neblina, que se va transformando en garúa, que nos va mojando... todo eso forma parte. A veces ves una persona caminando allá lejos en medio de la neblina. Eso es algo que tiene un significado, tiene una resonancia interna y como no hay ninguna preocupación además de no producir ampollas, de no cansarse demás, no se tiene prisa, no se tiene hora para llegar, es una... es un despojamiento. (Claudio, empresario)

En la vivencia de las condiciones del espacio de la peregrinación hay una depuración de los “males de la vida moderna” por medio del descubrimiento de los sentidos “verdaderos”, que se encuentran más allá de la estructura social de lo cotidiano. Peregrinar significa, en última instancia, un retorno a lo que hay de “puro”, guardado en nuestros cuerpos y en el paisaje bucólico del Camino, y que al que se puede acceder por medio del compromiso físico y mental en la peregrinación. El peregrino crea, así, un mundo orientado a la reflexión que lo incita a un movimiento de “apertura” en relación al medio ambiente.



... el caminar vos no sabés exactamente qué, no tenés un objetivo concreto, así: voy por esto o por aquello. Pero sé que caminar... vos estás con vos mismo, te observás, tu cuerpo. Hasta el propio dolor es un llamado para observarte, percibirte, qué está pasando, qué está ocurriendo. Y la naturaleza, estás integrándote, está sintiéndote parte de ella. Todo lo que hay a nuestro alrededor, así... te llama, de alguna manera te muestra, te da una luz, te da una idea. Entonces, para que eso pase, tenés que estar expuesto, tenés que estar... tenés que estar en el Camino para percibir, para sentir. (Salette, mujer policía)

En el Camino, el peregrino realiza un movimiento complementar de profundización en sí (“observarse”) y de dilución en (“integrarse”) un mundo preñado de significación: “todo a nuestro alrededor... te da una luz”. Los ideales de auto-perfeccionamiento, presentes de forma más o menos explícita en las narrativas de los peregrinos, apuntan hacia el aprendizaje con vistas a la transformación personal como el sentido último de la peregrinación. Finalmente, más que una relación metafórica de los peregrinos con el medio, lo que se evidencia como central para el evento es la relación metonímica, que establece una continuidad radical del sujeto con el paisaje de forma que delinea sus experiencias en un tono místico de descubrimiento-de-sí y de perfeccionamiento personal.

## Peregrinos de las Misiones: experiencias del paisaje, paisajes de la experiencia

La antropología del paisaje es el otro abordaje teórico que nos guiará en la etnografía del Camino de las Misiones. Ofrece un conjunto de cuestiones que se presenta en continuidad con el paradigma del embodiment, además, como afirma Hirsch, en la introducción de la compilación que organizó sobre el lugar del paisaje en la antropología, “el paisaje ocupa un status semejante al del cuerpo en la antropología, en el sentido de que ambos, a pesar de su ubicuidad, son poco problematizados”<sup>14</sup> (1995, p. 1). Diferente de otros temas como dádiva, ritual, creencia, comunidad, que fueron ampliamente problematizados en los estudios sobre peregrinación, el paisaje ocupó un lugar relativamente secundario, permaneciendo generalmente como el telón de fondo (escenario) donde la acción humana se desarrolla o como representaciones creadas por los “nativos” sobre el medio que los rodea. Así, tomadas como referencias objetiva y subjetiva de la

realidad respectivamente. Tal distinción nos remite a la oposición filosófica fundamental entre realidad y representación, que aquí se presenta como la oposición entre “la imagen del paisaje y su referente en el así llamado mundo real” (Green, 1995, p. 32).

Empero, como recuerda Hirsch, “la caja negra del paisaje precisa ser abierta y su contenido ser traído a la luz” (1995, p. 1). La apertura de la caja va mostrar cuánto estamos presos a una concepción de paisaje que fue naturalizada a partir de una cosmología occidental (Green, 1995). Confrontar esta concepción con la de otras sociedades humanas es un instrumento fundamental para comprender otras dimensiones del paisaje que aparecen en contextos occidentales, como el que venimos analizando, pero que escapan por el hecho de no encajarse en nuestro esquema conceptual. Etnografías, como la de Peter Gow sobre los Piro, un pueblo de la Amazonia peruana, que, en palabras del autor, representan el paisaje como cultural – en este caso, los árboles de la selva como casas llenas de personas – nos permiten percibir la complejidad de formas en que el paisaje está implicado en las personas y las personas en el paisaje (Gow, 1995, p. 55). No vamos a retomar en este texto el relato de Gow, pero él nos permite pensar otras posibilidades de relaciones entre paisaje y cultura, y no apenas la de una externalidad que nos conduce al impasse de tener que elegir entre el determinismo ecológico – explicación de la cultura por el medio ambiente – y el determinismo cultural – explicación del medio ambiente por la cultura. Ni lo arbitrario de la naturaleza ni lo arbitrario de la cultura, sino procesos de implicación mutua: o, como afirma Nancy Munn, “el cuadro que propongo imposibilita tratar a las personas a parte de su condición espacial y el espacio a parte de las personas. Entonces, entre otras cosas, no podemos abstraer el ‘espacio social’ del ‘espacio concreto’. En este sentido, pretendo hablar de las cuestiones corrientes con los lugares y sus poderes en las humanidades y en la teoría social con el espacio, el tiempo y la acción corporal”<sup>15</sup> (1996, p. 447).

La vivencia de la caminata se vuelve digerible al peregrino a través de una serie de estímulos sensoriales; siendo el paisaje placenteramente percibido en sabores, sonidos, imágenes, olores, sensaciones, etc.

Me gusta disfrutar de la naturaleza, me gusta mucho la fotografía. Ahí es mi momento de hacer eso. Me gusta pensar, caminar. [...] Ella para mí es esencial, necesito de la naturaleza misma, me gusta su silencio... ella me hace sentir bien, por eso es que camino, por eso es que necesito caminar. [...] Es

sólo energía lo que siento, energía de esas plantitas de ahí. Me gusta mirar esas florcitas en el Camino, es eso lo que siento. (Terri, restauradora de edificios antiguos)

Este “disfrutar la naturaleza”, tocando la belleza que le es inmanente es una disposición actuante en el campo de la praxis peregrina. El Camino es un espectáculo a ser experimentado en la espontaneidad de la caminata, cuando las relaciones del sujeto con/en el paisaje asumen un lugar central. En las experiencias corporales articuladas en el Camino de las Misiones, el espacio tiene que ser visto como “lugar o terreno de la praxis humana”, siendo, en esa perspectiva, recuperado el “eje fundamental entre lugar, movimiento y percepción” (Rabelo, 2004, p. 3). Por lo tanto, el espacio no se basta en la comprensión cartesiana de una pura extensión mensurable objetivamente. El espacio siempre se da en relación al sujeto; el espacio es vivido por el sujeto. En Camino de las Misiones, los peregrinos articulan lugares en sus disposiciones a la degustación placentera de los estímulos del mundo. El sol es la experiencia táctil de la luz sobre la piel; la fruta es el paladar que ella despierta; el azul del cielo es el estímulo visual sentido. Aún así, esas experiencias sensoriales no pueden ser consideradas como “puramente corporales”, pues el cuerpo, siendo locus de los significados culturales, articulará una compleja trama entre naturaleza y cultura en el horizonte de significados compartidos.

En la caminata de Mayo de 2004, después que los peregrinos se instalaran en la vieja casa donde se pernocta en San Lorenzo, lugar que sirve de posada al final del cuarto día de caminata, todos se dirigieron a las ruinas distantes algunos metros de allí. Romaldo, el amigo peregrino, dio una explicación sobre las dimensiones de la reducción de San Lorenzo en frente a las ruinas de la antigua Iglesia. Después de un momento para las fotos, los visitantes ingresaron al espacio de las ruinas: un paisaje formado por grandes ombúes<sup>16</sup> entre las paredes remanentes de la construcción original, recortada por agujeros en el piso, fruto de la acción de “cazadores de tesoros”, que depredaron las ruinas en el transcurso de los siglos. Los peregrinos se diseminaron con sus máquinas fotográficas en busca de los mejores ángulos para captar la intrigante composición entre “naturaleza y arquitectura humana”, como dijo Paulo Roberto.

Romaldo, refiriéndose a la dimensión mística del espacio, estimulaba a los peregrinos a tocar las ruinas:

Pueden tocarlas, van a sentir una vibración muy fuerte. ¡Muy fuerte! Van a percibir eso en algunos lugares. Yo creo que la reducción de San Lorenzo es uno de los lugares que más pasa energía. Entonces, tiene ese lado místico, algo medio, parece algo impalpable, una cosa escondida, algo como que... yo creo, sí, muy místico. (Romaldo, idealizador del Camino de las Misiones)

Algunos peregrinos se dirigen a las paredes mientras otros prefieren apenas observar. Romaldo invita a todos a recostarse en el suelo: “sientan la paz, la plenitud”. Algunos peregrinos tocan las ruinas con las dos manos y la frente en una postura de reverencia, otros se acuestan en el suelo para contemplar la sensación de “plenitud” incorporada en este ambiente, mientras otros más pasean por el espacio sin, aparentemente, dedicarse con mucha atención a ningún estímulo. Estas prácticas rituales, cuidadosamente estimuladas por el amigo peregrino, apuntan a una imbricación profunda entre paisaje y mística en este “crisol” turístico-místico que es el Camino de las Misiones. El paisaje de las ruinas de San Lorenzo desencadena, así, la vivencia mística.

Muchos de nosotros pusimos las manos en la pared de la iglesia. Sentí algo raro, como algo entrando por las manos y corriendo hasta los pies. Creí que estaba contaminándome con el clima de misterio y pensé en cómo aquellas paredes podrían haber testimoniado dolor y desesperación en la Guerra Guaranítica. (extracto del diario de la caminata de María Clinete<sup>17</sup>)

Más tarde, aquella noche en San Lorenzo, María Clinete lloró copiosamente, externalizando las emociones incorporadas en el toque a las ruinas. Y, al dormir, la “angustia de aquellas paredes” aún reverberaba en sus emociones.

La angustia de aquellas paredes aún se hacía presente. Comencé a oír lamentos y gemidos entre los ronquidos de Lili. Pensé –“¡La alucinación está realmente brava!”. De repente, tuve unas ganas enormes de levantarme e ir hasta las ruinas... Pensé que estaba dejándome influenciar por el ambiente, ya que había rezado por las personas que sufrieron allá, recé más y meforcé a dormir. (extracto del diario de la caminata de María Clinete)

Evidentemente, no todos los peregrinos viven esa relación con las ruinas de forma tan emocionalmente intensa. Es prerrogativa de esta clase de emociones de tono místico la idea de ser extraordinarias, imprevisibles y espontáneas. Pero lo importante es observar cómo en el Camino de las

Misiones se establecen las condiciones para que tales experiencias se hagan posibles. Tocar las ruinas en San Lorenzo, sentir su “vibración”, sugiere un canal con emociones vividas en el pasado, plasmadas en el espacio, encarnadas en las ruinas, que se hacen presentes en los cuerpos-peregrinos a través del toque místico, de la “magia del Camino”. Los peregrinos que viven el espacio de esta forma relatan la incorporación de esta emoción profunda contenida en las piedras de las reducciones. Otros viven el espacio de formas distintas, tal vez más a modo de curiosidad cultural o de deseo de conocimiento histórico.

De esta visita a las ruinas de San Lorenzo, se destaca, por lo tanto, un campo de indeterminación experiencial, en el cual el turista-peregrino, al depararse con un patrimonio histórico, una auténtica ruina jesuítico-Guaraní, es afectado por una memoria preñada de “misterio”, que produce emociones, que remiten a un pasado impreso en el paisaje. Así, guiado por la orientación del “amigo peregrino”, los peregrinos en las ruinas son tomados por una percepción del paisaje embebida por sentidos místicos e históricos. La incorporación de la mística al paisaje, hace que informaciones históricas – como la guerra guaraníca – puedan recibir un sentido místico. Turismo histórico y peregrinación se contaminan por la acción del paisaje y de la orientación del “amigo peregrino”, deshaciendo las fronteras entre estos dos polos, de modo que el caminante de las Misiones puede vivir las emociones de una mística y espiritualidad por medio del contacto con el espacio histórico y turístico de las Misiones.

Como se puede ver en la descripción de arriba, el paisaje se presenta con una dinámica y agencia propia, lejos de la perspectiva dominante en los análisis antropológicos que tienden a tomarlo como una tela en la cual los sujetos proyectan o inscriben los significados de su acción. Nos alejamos, así, de una lectura del paisaje que se pauta apenas en la idea de lo “pintoresco”, de los “paisajes típicos”, dentro del cual los “nativos” o lugareños que lo habitan son encuadrados. Al mismo tiempo, nos aproximamos a una perspectiva que privilegia un concepto de paisaje que incorpora la inmersión sensorial y la experiencia de los sujetos como constitutivas del propio paisaje (Green, 1995)<sup>18</sup>.

Dicha experiencia de inmersión sensorial es una de las relaciones posibles con el paisaje en el Camino de las Misiones, pero aún si consideramos los aspectos turísticos de la práctica y del discurso de los idealizadores y peregrinos, se vuelve necesario considerar también otra relación posible: la reificación del otro (los gaucho-misioneros) en el paisaje. Podemos observar

en el proceso de idealización del Camino de las Misiones la elaboración de una cartografía basada tanto en lo que tiene de típico y pintoresco, en los moldes de un turismo cultural, como en el potencial de espiritualidad y mística que es evocado en todo el Camino, de la apertura al cierre. Mientras la tipicidad es ordenada alrededor de algunos atractivos de sentidos turísticos, como el trovador, el gaitero, los platos típicos, las ruinas de las reducciones jesuíticas; la espiritualidad es vivida en la evocación de la historia, en el toque corporal, en la percepción de la continuidad entre el sujeto y el espacio que lo envuelve. Los idealizadores del Camino de las Misiones son los cartógrafos de ese mapa, los emprendedores responsables por la actualización de ese potencial turístico y místico en un proyecto factible. Partiendo de la virtualidad turística del paisaje misionero, ellos actualizaron un mapa de experiencias personales, asumidas como una forma de contacto con lo sagrado.

De este modo, la oposición entre el nosotros-peregrino y el ellos-lugareño asume contornos de una dinámica entre adentro y afuera. Los peregrinos, turistas, serían los de afuera, los pasajeros, y los otros, los de adentro, aquellos que forman parte del paisaje, que con ella mantienen una relación auténtica (Hirsch, 1995, p. 13). En esta cartografía, los peregrinos se perciben como externos al paisaje, en una búsqueda incansable de compromiso a ser alcanzado por medio del peregrinar y del despojamiento corporal, mientras los “nativos” o “lugareños” son percibidos como parte del paisaje. Este esquema acaba reiterando la creencia de que los peregrinos-turistas se encuentran en el polo reflexivo, mientras que los “nativos” o “lugareños” ocupan el lugar de la “naturaleza”, como su extensión.

Cabe ahora delinear mejor la relación que los peregrinos mantienen con el paisaje cuando tomada en la clave de la acción (agency) del paisaje en la experiencia mística de los sujetos. En este sentido, presentamos enseguida algunas conclusiones señaladas en investigaciones realizadas en otros contextos etnográficos, que trabajaron con esta perspectiva. Por medio de este ejercicio, consideramos poder arrojar un poco más de luz sobre nuestro punto de vista con respecto al lugar y al papel del paisaje en la cartografía turístico-mística del Camino de las Misiones. De la primera, de Nancy Munn (1996), vamos a hacer una breve referencia. Ya sobre la segunda, de Maurice Bloch (1995), vamos a extendernos un poco más.

Al realizar un estudio comparativo entre la visión del paisaje de los aborígenes australianos y aquella propuesta en el proyecto paisajístico de 1850 para el Central Park, en Nueva York, firmado por Olmsted y Vaux,

Munn llama la atención a las potencialidades del paisaje, por la mediación de la poesía, en la experiencia de felicidad y bienestar de los sujetos. En su breve análisis, ella afirma que:

los visitantes al ser introducidos en el parque y afectados por la influencia ‘poética’ de ciertas cualidades de las escenas; estas cualidades poseían el poder de actuar sobre los estados internos del ser o de la mente de las personas y, así, hacer sus vidas en la ciudad “más saludables y felices”... La potencia del paisaje estaba, así, concentrada en cualidades transportables que pueden ir de las superficies visibles al los estados internos de los actores<sup>19</sup>. (Munn, 1996, p. 464)

Buscar refugio en los parques incrustados en el corazón de los grandes centros urbanos guarda alguna similitud con el peregrinar por lo interior del país, en medio del paisaje rural y a la naturaleza. En ambos contextos, se evidencia un deseo de ruptura con la vida cotidiana y con la rutina de trabajo, al mismo tiempo en que se procura transponer la superficie de la existencia ordinaria en dirección al encuentro con algo que la trascienda. En fin, se camina en los parques y se peregrina en el campo contra lo cotidiano, movidos por la creencia de que pueden ser reapropiados, por medio del movimiento del cuerpo, modos de vida adormecidos en los sujetos, que fueron poco a poco suplantados y reprimidos por los valores y el *modus vivendi* citadino y moderno. Por medio del desplazamiento de lo cotidiano, tanto los peregrinos como los frequentadores de los parques buscan asentarse en sí mismos, en una comunión con algún tipo de esencia perdida.

Siguiendo en la misma línea comparativa, Maurice Bloch, en su etnografía sobre los Zafimaniry, pueblo que habita el este de Madagascar, señala la determinación del paisaje sobre la etnicidad. Entre los Zafimaniry, la pertenencia étnica se define más por las características del medio en que las personas viven que por la genealogía de sus ascendentes (Bloch, 1995, p. 75). Así, las transformaciones en el paisaje y no su modo de vida son determinantes en el reconocimiento de su identidad étnica (1995, p. 64).

Para ellos, las personas que viven en una *patrana* – esto es, en una tierra sin árboles donde el cultivo de arroz irrigado es posible – son Betsileo; y, porque su propia tierra se está volviendo una *patrana*, dicen que ellos también están volviéndose Betsileo. De modo semejante, frecuentemente dicen que las personas que viven en el oeste, en tierras donde la floresta prácticamente desapareció, que una vez fueron Zafimaniry, ahora se volvieron plenamente Betsileo como resultado de la mudanza en el ambiente. (Bloch, 1995, p. 64)

Se puede inferir, de este relato de Maurice Bloch sobre los Zafimaniry, que el medio transforma personas y colectivos de una forma muy particular, totalmente diversa del determinismo geográfico. Mientras el determinismo geográfico se fundamenta en una concepción dicotómica y de externalidad entre cultura (etnicidad) y ambiente (naturaleza), la perspectiva de los Zafimaniry señala la posibilidad de otro tipo de relación, en la cual naturaleza y cultura integran una dinámica de procesos ambientales y sociales que, al mismo tiempo en que constituyen y modifican los lugares y los modos de habitar, también reinventan las identidades y las pertenencias grupales. Se añade, así, un elemento de carácter activo (agency) en la relación del paisaje con los seres que lo habitan conjuntamente con los elementos naturales. Como afirma Ingold, “así como los cuerpos no son formas dadas anteriormente, independientes de los seres que los constituyen genéticamente, las formas del paisaje no están preparadas anteriormente para que las criaturas las ocupen” (Ingold, 2000, p. 191).

Tomando como horizonte interpretativo esta perspectiva “etnoecológica”, señalada por Maurice Bloch, procuramos trazar algunos puntos de comparación entre su etnografía sobre los Zafimaniry y la de los peregrinos del Camino de las Misiones. En este sentido, un primer aspecto a destacar es que, si entre los Zafimaniry el cambio en el tipo de vida y en el ambiente es traducido en el lenguaje de la etnicidad, entre los peregrinos de las Misiones este cambio es traducido en el lenguaje del aprendizaje personal, de la “transformación-de-sí”. Mientras que los Zafimaniry definen su identidad a partir del tipo de paisaje que habitan, los peregrinos de las Misiones se perciben como desconectados del paisaje urbano en que viven su cotidiano y hacen del Camino un medio para encontrar una identidad perdida a través de su inserción en un paisaje bucólico idealizado. Como afirman los peregrinos, el Camino los pone en “comunidad con la naturaleza”. Se contraponen, así, dos perspectivas de identidad, la de los Zafimaniry, fundamentalmente relacional – cambia el paisaje, cambia la identidad – y la de los peregrinos, que procuran encontrar en la comunión con el paisaje una esencia identitaria perdida.

Acerca de las relaciones con el medio ambiente, los Zafimaniry conceptualizan la condición humana como ligada a una fragilidad delante de una topografía, un ambiente, que afecta a los humanos de forma aleatoria (Bloch, 1995). Hay, inclusive, un proverbio Zafimaniry, traducido por Maurice Bloch como “mientras la tierra no cambia, las personas vivas cambian” (1995:67), que denota una constante preocupación con la fragilidad



y la impermanencia de la vida humana en un ambiente que se mantiene estable y inmutable. Existen, sin embargo, formas por las cuales los Zafimaniry pueden trascender esa volatilidad y volverse parte de la tierra. Ese potencial se realiza por medio del éxito en la reproducción humana, en un punto que llega próximo a inmortalizar a sus productores como ancestrales asentados en el espacio. El éxito en el proceso de reproducción de vidas humanas impermanentes consiste en la transformación de ese flujo humano mutante en aspectos permanentes, estables y materiales en la tierra (Bloch, 1995, p. 70). Los Zafimaniry están, así, inmersos en un relacionismo con el ambiente, siendo la impermanencia de los humanos la fuerza con la cual ellos deben lidiar, en el sentido de que su esfuerzo vital es justamente la búsqueda de detener ese flujo impermanente. Ahora, de los relatos de los peregrinos de las Misiones, podemos inferir que lo que los anima es, en cierto sentido, lo contrario. De antemano “desrelacionados”, apartados de la vida en naturaleza, el peregrinar se vuelve la forma de relacionarse más profundamente con el medio. Si los Zafimaniry, partiendo de su relación con el medio ambiente, buscan cortar un flujo continuo, los peregrinos, partiendo de la desconexión con el medio ambiente, desean establecer un flujo, aunque sea esporádico. Así, los peregrinos de las Misiones parecen buscar, de alguna forma, la impermanencia que la relación con este otro espacio, que no la ciudad, provoca, sus modos propios de afectación, siendo el peregrinar el catalizador de esas transformaciones.

Un mundo permanente, como el de los Zafimaniry, que continúa siempre el mismo, independientemente de la acción humana, es lo opuesto de aquel que la consciencia ecológica de los peregrinos proyecta sobre el medio en que ellos viven en su cotidiano. Pero si existe un mundo corrompido por la acción de los seres humanos, que precisa ser salvado, existe, más allá de la corrupción, una esencia a ser encontrada. Esta concepción, a su vez, acaba por reforzar la auto-percepción de los peregrinos que, como personas urbanas e imbuidas de valores modernos, en oposición a los “nativos” y a la tradición, se ven apartados del flujo de la vida natural. En contrapunto con sus vidas cotidianas, el Camino engendra las condiciones para que cada peregrino encuentre su “verdadera identidad”.

Finalmente, es preciso notar que el paisaje, designado por los Zafimaniry con las palabras *Andriamatrina* o *Zanahary*, por alguna razón, fue asociado por los misioneros cristianos con la idea de Dios, aunque no presente cualquier connotación moral (Bloch, 1995, p. 67). Al contrario, como afirma Bloch, esas palabras expresan una idea de destino, el cual no

es ni recompensa ni castigo, y a lo cual no hay cómo resistir. Así, podríamos inferir que la idea de Dios de los Zafimaniry se define fundamentalmente por parámetros externos e inmutables, inclusive topográficos, que se mantiene indiferente a los seres humanos (Bloch, 1995, p. 67). En contraposición, el “Dios” de los peregrinos está absolutamente conectado a ellos y se manifiesta como una presencia o fuerza de la naturaleza que reverbera en su interior. Inmersos en el paisaje idealizado, los caminantes se vuelven permeables a esta presencia o fuerza de una divinidad que, como decía la peregrina Salete, “te da una luz” y se manifiesta en el alma de cada individuo como una epifanía del self sagrado y un auto-conocimiento. La peregrinación es la condición de “apertura” a lo que el mundo inspira, inspiración espiritual al mismo paso de la expiración física en la caminata, deseo de una conexión directa.

## Algunas conclusiones

Este texto partió de un esfuerzo de reiterar una observación. Se trata de una retrospectiva del impacto de la producción etnográfica en cierto conjunto teórico. Así, un breve inventario de dificultades teóricas. No conclusivo ni taxativo, señala posibilidades de inteligibilidad etnográfica para fenómenos que guardan correspondencia con los aquí expuestos. Las líneas del texto son los caminos por los cuales nos llevó la etnografía, definiendo qué conexiones con los debates contemporáneos fueron particularmente proficuas en este ejercicio antropológico de descripción.

El proyecto de investigación (cf. nota 2) que nos llevó a esta etnografía era fundamentalmente realizar una reflexión sobre el proceso de transición de los mediadores en estas nuevas formas de peregrinación, bien como sus efectos en el mapa de las peregrinaciones realizadas en Brasil. La referencia mayor que nos guiaba en aquel momento era la comprensión de la peregrinación como una “arena de disputas” entre sentidos y actores. Frente a la variedad de sentidos asociados a la peregrinación en estos contextos, buscamos en las interpretaciones de Eade & Sallnow (1991) los conceptos que operacionalizan el trabajo con la diversidad de discursos. En las interpretaciones de estos autores, el fenómeno de la peregrinación en las sociedades modernas y complejas se evidencia como una arena de disputas de sentidos religiosos y seculares. Con el foco dirigido al clivaje, a la disputa, esta perspectiva interpreta el evento de la peregrinación como un espacio

para la expresión y la acomodación de la diversidad de contextos históricos, culturales, sociales, económicos y políticos, que se revelan en el peregrinar; evento éste en que las fronteras entre productores y consumidores, tradición y modernidad, se afirman, al paso en que se vuelven porosas y con tendencias al tránsito de significados. El ritual de la peregrinación es interpretado como un “vacío religioso”, un lugar donde la institución religiosa deja de ser estructurante, pero en que los sentidos de religiosidad permanecen siendo constantemente actualizados. Luego, el énfasis interpretativo está dado en la capacidad del evento de la peregrinación acomodar y reflejar la diversidad social, cultural y económica, envolviendo la disputa entre discursos religiosos y seculares, que marcan el contexto en que la ruta se realiza. Mientras tanto, en el transcurso de la investigación etnográfica, como fue expuesto en este texto, nos deparamos con el discurso de los peregrinos y su centralidad en el cuerpo y en la experiencia, lo que nos llevó a buscar alternativas teóricas inspiradas en el abordaje de la antropología fenomenológica, especialmente en la contribución del paradigma del *embodiment* y de la antropología del paisaje, de forma a cualificar la descripción etnográfica.

Dicho punto de partida en la peregrinación en su potencial de acomodación de sentidos diversos, sumado al pasaje por el aporte fenomenológico, nos permitió trazar la descripción de la heterogeneidad presente en la experiencia de los sujetos de investigación, que se ven al mismo tiempo como peregrinos y como turistas. Procuramos enfatizar la no-dicotomía entre estas formas de percepción de los sujetos involucrados en el evento, de forma que ser turista no implica en no ser peregrino, y viceversa. La relación, por lo tanto, no es de exclusión, aún si las formas de experiencia conservan significados contrastivos. De esta forma, el sujeto en el Camino de las Misiones es peregrino y turista, indicando, en esa conformidad, otra categoría, la de “peregrino-turista”.

Esta ambivalencia identitaria atraviesa la experiencia de los peregrinos, de los turistas, de los idealizadores que hacen el Camino de las Misiones. Así, ya en la inauguración del Camino, el emprendimiento es caracterizado como un evento que celebraba tanto el inicio de una ruta turística como de una campaña religiosa (Alves, 2002). A su vez, los idealizadores, al referirse al Camino, lo definen como un “producto turístico formatado” y como un “camino místico interior”. Y, en la preparación de los grupos en cada peregrinación, las informaciones históricas y turísticas sobre el Camino son seguidas de la “preparación espiritual” para la jornada. El Camino, siendo visto al mismo tiempo como trekking y como peregrinación, condensa estas

relaciones ambivalentes, puesto que los sentidos son llevados codo a codo sin fundirse, sin sintetizarse. El peregrino constituye su identidad incorporando esta ambivalencia, orientando la experiencia tanto en la dirección de la introspección, en busca de sentidos para la vida, como del turismo, en busca de curiosidades culturales. La propia operadora turística ejerce una doble función: propiciadora del “camino interior” (gurú) y estructuradora del “camino exterior” (guía turístico). El peregrino-turista adquiere una doble orientación: búsqueda del “verdadero yo” y búsqueda del “verdadero otro” – oposición que también se evidencia en su relación con el paisaje, el cual surge tanto como medio de inmersión del sujeto en la naturaleza como espacio de reificación del otro.

A través de esta constitución ambivalente de la narrativa del Camino de las Misiones, observamos un proceso de conjugación entre el peregrino y el turista, insertando un signo que, segundo Jean y John Comaroff (2001), indica más disyunción que conjunción entre esos dos tipos ideales que reflejan estructuras de significado distintas. Las estructuras de significado turística y peregrina se yuxtaponen en el proceso de significación del Camino de las Misiones; y, a través de un movimiento disyuntivo, se crea el espacio de donde las narrativas ambivalentes emergen. Homi Bhabha (2003) caracteriza ese local como un “entre-lugar”, ocupado por sujetos que pueden acceder a símbolos tanto de una estructura como de otra, componiendo, así, las narrativas ambivalentes de los peregrinos-turistas, fundadas, muchas veces, en la yuxtaposición de significados contrastivos.

Por lo tanto, por medio de esas consideraciones, podemos visualizar como la incorporación de la arena de disputas de discursos religiosos y seculares en el Camino de las Misiones acaba por articularse en una ambivalencia entre sentidos turísticos y místicos, “disyuntivamente conjugados” en la narrativa del peregrino-turista. Por último, la dirección que imprimimos a nuestra interpretación señala la condición de la postmodernidad religiosa que envuelve a la peregrinación como un evento emblemático por donde “circulan vertiginosamente símbolos tradicionales y modernos, arrojados en nuevas telas de sentido” (Silveira, 2003, p.97).

Sin embargo, es en el cuerpo peregrino que las ambivalencias detectadas en el ámbito del lenguaje encuentran su punto de articulación. A través de este prisma, los contrastes entre significados y discursos religiosos y seculares son vividos como una experiencia corporal e íntima del peregrino (Giovannini, 2004), y no apenas como disputas conceptuales que se dan en un campo estructurado y social, regido por un conjunto de reglas.

Finalmente, se hay algo que pueda ser llamado de “arena de disputas” en el evento del Camino de las Misiones, nos centramos, en esta investigación, siguiendo el discurso de los peregrinos, más en sus implicaciones en la dimensión corporal e íntima de sujetos que se sitúan en un juego de interacciones entre turismo y peregrinación que en alguna forma de disputa en un campo de fuerzas en que sujetos autónomos e ideológicamente informados luchan por espacio y reconocimiento.

*Traducción: Eloísa Martín.*

## Notas

\* Estudiante de Maestría.

<sup>1</sup> Espectáculo realizado en las ruinas da misión jesuítica de San Miguel de las Misiones. Las ruinas cuentan la historia del advenimiento y del derrocamiento de las misiones en la región. (<[http://www.miso.es.iphan.gov.br/outrosp/texto\\_someluz.htm](http://www.miso.es.iphan.gov.br/outrosp/texto_someluz.htm)>)

<sup>2</sup> La presente investigación se encuadra dentro del proyecto “Interfaces entre Peregrinación y Turismo: ‘Caminos de Santiago’ en Brasil”, el cual mapeó un conjunto de peregrinaciones articuladas en los últimos años en el territorio brasileño, todas incorporando un nuevo patrón de peregrinar que se sitúa en el horizonte de la Nueva Era, cuyo epicentro se observa en el Camino de Santiago de Compostela. El proyecto fue financiado por el Consejo Nacional de Investigación y Desarrollo brasileño (Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento/CNPq).

<sup>3</sup> Evento que congrega elementos de la liturgia católica conjuntamente con un “espectáculo musical y teatral” (Alves, 2002). Según Dom Pedro Casaldáliga, idealizador de la Misa de la Tierra Sin Males, una de las intenciones del evento era celebrar, no sólo los mártires cristianos, sino también los mártires que, en nombre de Cristo, hicieron los cristianos: los Guaraníes (fuente: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/casaldaliga/casaldaliga\\_misa.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/casaldaliga/casaldaliga_misa.html)>).

<sup>4</sup> Los idealizadores del Camino hablan de dos “productos turísticos formateados” en la región de las Misiones, a saber, el Camino de las Misiones y el espectáculo Sonido y Luz, realizada en las ruinas de San Miguel de las Misiones.

<sup>5</sup> Esta caracterización del trabajo se encuentra en el site de la Operadora y fue realizado por el grupo de idealizadores, que posteriormente fundarían la Operadora Turística Camino de las Misiones. Este grupo estaba compuesto por cuatro personas de diferentes áreas profesionales: Romaldo (Contabilidad), Cláudio (Publicidad), Marta (Relaciones Públicas) y Gládis (Historia).

<sup>6</sup> Organizada por los cuatro idealizadores del Camino de las Misiones, junto con una empleada contratada, tienen su sede en la plaza de San Ángel, al lado de la catedral donde la caminata termina; ocupando, de esta forma, el espacio donde estarían los cimientos de las casas de los indios en la época de la misión jesuítica de San Ángel. Sus actividades se desarrollan paralelamente a la agencia de publicidad en que dos de los idealizadores trabajan.

<sup>7</sup> Fuente: <<http://www.caminhodasmisoes.com.br>>.

<sup>8</sup> Anticipamos aquí una reflexión que quedará más clara con la lectura de la descripción etnográfica del ritual de apertura de la peregrinación, que será realizada más adelante.

<sup>9</sup> Encuentro realizado en mayo de 2005, cuando el Camino de las Misiones alcanzó sus primeros quinientos participantes, teniendo como invitados, además de los adeptos a esta forma de peregrinar, a representantes del Camino de la Luz (Minas Gerais), Camino del Sol (San Pablo), Pasos de Anchieta (Espíritu Santo) y Camino de la Fe (Minas Gerais y San Pablo), convergiendo en el Encuentro el universo de investigación de nuestro proyecto de estudio.

<sup>10</sup> Una serie de cuestiones logísticas de la investigación la limitaron en este punto, puesto que siempre fuimos a la región en la condición de caminantes, tal cual los peregrinos, condición esa en sí pasajera, no permitiendo una profundización del estudio de las personas que viven en el lugar.

<sup>11</sup> Según los criterios del grupo, Paulo Afonso tiene buena experiencia en largas caminatas, pues causó sorpresa al relatar que ya había hecho el Camino de Santiago de Compostela dos veces y estaba preparándose para una tercera.

<sup>12</sup> Csordas afirma que “el error de los fenomenólogos de la religión fue hacer una distinción entre objeto y sujeto de la religión, cuando el real objeto de la religión es la objetivación de sí” (2004, p. 167).

<sup>13</sup> Evidentemente no es este el espacio para disertar al respecto de lo que viene a ser la *Yvy marãe* (Tierra Sin Males) para los Guaraníes, tema que cuenta con trabajos clásicos en la etnología indígena. Cabe delinear apenas el sentido de “Tierra Sin Males” vehiculado en el Camino de las Misiones, en líneas generales: búsqueda Guaraní en su caminata en la dirección del sol naciente, siendo una forma de paraíso que está de ultramar y es accesible en esta vida.

<sup>14</sup> Las citas de este texto, así como las demás del volumen “*Anthropology of Landscape*” (1995), fueron libremente traducidas.

<sup>15</sup> Traducción libre.

<sup>16</sup> Árbol de gran porte, característico de la región Sur.

<sup>17</sup> Peregrina que integraba el grupo da caminata del 20 al 27 de Febrero de 2004, formado, en su mayoría, por participantes de la Asociación de los Amigos del Camino de Santiago. El diario está en la página web del Camino de las Misiones (<<http://www.caminhodasmisoes.com.br>>).

<sup>18</sup> Green recuerda que la producción de guías turísticas orientadas al público de la metrópolis, a mediados del siglo XIX, dotados de una funcionalidad propia en la relación con el paisaje del interior, tuvo un papel importante en ese encuadramiento del paisaje y de su posibilidad de experiencia: “[h]ow to get there, where to stay, what to look out for; this kind of information was spliced with pictorial evocation of major ‘spots’ and panoramas” (Green, 1995, p. 35).

<sup>19</sup> Traducción libre.

## Referências

- ALVES, Daniel. Os ritos e o que fazem: uma digressão teórica e um estudo de caso. Monografia de conclusão do tópico especial “mito e rito”, PPGAS/UFRGS, 2002.
- BHABHA, Homi K. Disseminação: O Tempo, a Narrativa e as Margens da Nação Moderna. In: \_\_\_\_\_. O local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BLOCH, Maurice. People into Places: Zafimaniry Concepts. In: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. New York: Oxford, 1995.
- COMAROFF, John e COMAROFF, Jean. Naturalizando a Nação: estrangeiros, apocalipse e o Estado pós-colonial. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 7, n.15, p. 57-106, julho de 2001.
- CSORDAS, Thomas J. Chapter 2: Religion in Postmodern condition. In: \_\_\_\_\_. Language, Charisma and Creativity. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. Current Anthropology, v. 45, n. 2, 2004, p. 163-185.
- EADE, John & SALLNOW, Michael. Introduction. In: EADE, John & SALLNOW, Michael (org.). Contesting the sacred. The Anthropology of Christian pilgrimage. London/New York: Routledge, 1991.
- GIOVANNINI, Oswaldo. Peregrinos da Luz. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 24., 2004, Olinda. (mimeo)
- GOW, Peter. Land, People, and the Paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. New York: Oxford, 1995.
- GREEN, Nicholas. Looking at the Landscape: Class Formation and the Visual. In: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. New York: Oxford, 1995.
- HIRSCH, Eric. Landscape: between Place and Space. In: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. New York: Oxford, 1995.
- INGOLD, Tim. The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill. London/New York, Routledge, 2000.
- MUNN, Nancy. Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape. Critical Inquiry, Vol. 22, No. 3. (Spring, 1996), pp. 446-465.
- RABELO, Miriam Cristina. Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 24., 2004, Olinda. (mimeo)

- RABELO, Miriam Cristina & ALVES, Paulo César. Corpo, Experiência e Cultura. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 25., 2001, Caxambu. (mimeo)
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. Turismo e Consumo: a religião como lazer em aparecida. In: ABUMANSUR, Edin Sued (org.). Turismo Religioso: Ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas: Papyrus, 2003.
- URRY, John. O Olhar do Turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. São Paulo: Studio Nobel, 1996.