

bIBLIOTECA
dIGITAL

LA MÚSICA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A MÚSICA E OS POVOS INDÍGENAS
MUSIC AND INDIGENOUS PEOPLES

COORDINADOR: CORIÚN AHARONIÁN (1940-2017)

EDICIÓN: FABRICE LENGRONNE

CDM

CENTRO NACIONAL DE DOCUMENTACIÓN MUSICAL
LAURO AYESTARÁN



ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

mec

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA
URUGUAY

Condiciones de uso

1. El contenido de este documento electrónico, accesible en el sitio del *Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán*, CDM (Montevideo, Uruguay), es una publicación del propio CDM, proveniente de su labor de investigación o de un evento organizado por él.

2. Su uso se inscribe en el marco de la ley n° 9.739 del 17 de diciembre de 1937, modificada por la Ley n° 17.616 del 10 de enero de 2003:

- el uso no comercial de sus contenidos es libre y gratuito en el respeto de la legislación vigente, y en particular de la mención de la fuente.

- el uso comercial de sus contenidos está sometido a un acuerdo escrito que se deberá pedir al CDM. Se entiende por uso comercial la venta de sus contenidos en forma de productos elaborados o de servicios, sea total o parcial. En todos casos se deberá mantener la mención de la fuente y el derecho de autor.

3. Los documentos del sitio del CDM son propiedad del Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, salvo

mención contraria, en los términos definidos por la ley.

4. Las condiciones de uso de los contenidos del sitio del CDM son reguladas por la ley uruguaya. En caso de uso no comercial o comercial en otro país, corresponde al usuario la responsabilidad de verificar la conformidad de su proyecto con la ley de ese país.

5. El usuario se compromete a respetar las presentes condiciones de uso así como la legislación vigente, en particular en cuanto a la propiedad intelectual. En caso de no respeto de estas disposiciones, el usuario será pasible de lo previsto por la Ley n° 9.739 y su modificación por la Ley n° 17.616 del 10 de enero de 2003.

CDM

Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán

www.cdm.gub.uy

correo electrónico: info@cdm.gub.uy

1ª edición, 2018.

Edición digital, 2018.

© 2018, Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.

© 2018, los autores.

Impreso en el Uruguay.

ISBN 978-9974-36-366-3 (edición impresa)

Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán
Avenida Luis P. Ponce 1347 / 504-505 - 11300 Montevideo, Uruguay.
Teléfono +598 2709 9494.

L u i s F e r r e i r a

REFLEXIONES AL CIERRE
DEL COLOQUIO
LA MÚSICA Y LOS PUEBLOS
INDÍGENAS
Y SU REALIZACIÓN EN URUGUAY

La intención de este breve capítulo es proponer algunas reflexiones sobre el desarrollo del 4º Coloquio Internacional *La música y los pueblos indígenas de América*. Ha sido elaborado a partir de los datos que aporté en la apertura y de mis palabras al cierre académico del Coloquio en mi carácter de integrante de la Comisión Honoraria asesora del CDM. Al igual que los anteriores, el Coloquio se caracterizó por la excelencia de los investigadores y artistas invitados, sus exposiciones, la calidad de las audiciones y conciertos. Destacaré en una primera parte algunos aspectos del evento que conciernen a un singular espacio de reunión, de encuentro e interacción creativa entre estudiosos y artistas, así como varios puntos que contribuyeron a dar luz sobre las prácticas musicales de las poblaciones indígenas, las identidades, los Estados-nación, el colonialismo y las representaciones dominantes, las cuales dejaron abiertos temas y preguntas fecundas. No obstante, a diferencia de los anteriores, este Coloquio tuvo, por su temática, ciertas particularidades debidas al contexto uruguayo, para lo cual, en una segunda parte presentaré una perspectiva sobre la etnicidad desde la antropología social con el fin de contribuir a la comprensión de las peculiaridades del país, de las tensiones entre identidades emergentes y representaciones hegemónicas y de viejos y nuevos marcos teóricos sobre los cuales es preciso reflexionar, como es de rigor en el campo de las ciencias humanas. Abordar estos aspectos requiere respectivamente de perspectivas académicas provenientes de la doble trayectoria

y formación en los campos musical y antropológico, tensión y complementariedad que articula y caracteriza singularmente a la etnomusicología.

Durante el Coloquio fueron varias cuestiones que me interesa destacar por su relevancia para la reflexión. En primer término, la relación de la música y de los procesos musicales de las poblaciones indígenas con la producción y fruición de la música legitimada euro-occidental en las sociedades nacionales. Ha sido y continúa siendo la música euro-occidental parte del entramado de construcción de la europeidad en las identidades nacionales en Latinoamérica, obviamente con las peculiaridades de cada Estadonación en distintos tiempos históricos. Sin embargo, como en el campo de la literatura, han surgido tendencias y movimientos culturales que cuestionan esa construcción, planteándose proyectos de identidades culturales nacionales o regionales, que ya no se reconocen solamente en la europeidad sino en su americanidad, en lo originario y/o lo afroamericano, en una latinoamericanidad intercultural.

Movimientos como el que en la literatura y la crítica literaria desde antes de mediados del siglo XX impulsaron en torno al semanario *Marcha* los intelectuales uruguayos Carlos Quijano, Julio Castro (desaparecido en 1977) y Arturo Ardao, extendido luego a América Latina con el proyecto y trabajo crítico de Ángel Rama quien tomó, además, el concepto de transculturación del etnólogo cubano Fernando Ortiz y abrevó en la concepción del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro de proceso civilizador. De ese movimiento cultural y redes de intelectuales surgen en el campo artístico los Cursos Latinoamericanos de Música Contemporánea, entre 1971 y 1989, a iniciativas de compositores uruguayos, como Coriún Aharonián, proyecto que integró definiciones identitarias y creativas en la música con la indagación desde campos complementarios: el compositivo, los de la etnomusicología y la musicología histórica. De dichos cursos surgieron y se afirmaron cuestionamientos a la colonización cultural y se delinearon proyectos de creación

musical alternativos a las formas y categorías hegemónicas. Sugiero entender dichos cuestionamientos y procesos creativos como modalidades de prácticas y pensamiento decoloniales, adoptando la formulación en las ciencias sociales del concepto de colonialidad del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000).

El punto mencionado equivale a preguntarse, ¿cómo se entrecruza la investigación y la pragmática musical – especialmente la creación o *poiésis* – en proyectos y obras como la de la Orquesta Experimental de Instrumentos Nativos (OEIN), en Cergio Prudencio y en Mesías Maiguashca, presentes en el Coloquio? Sus ponencias suscitaron cuestiones que han dejado abiertas a la reflexión: la creación individual y la grupal, la reproducción del individualismo occidental o el reconocimiento de la singularidad del creador; además, la importancia de la autorregulación grupal de la ejecución y modalidades alternativas al esquema euro-occidental de hacer música. Conciernen a cuestiones que se plantearon compositores y músicos en proyectos culturales como el de la OEIN, en términos de si es posible componer y hacer música desde el legado de las civilizaciones indígenas y desde la cosmovisión de éstas. O, por el contrario, las composiciones sólo pueden producirse desde las pautas y principios de composición, creación y producción musical en tanto prácticas disciplinarias occidentales. Sus experiencias apuntaron a que es posible componer y ejecutar música culta desde otros saberes e identidades culturales, transformando así el objeto de estudio en sujeto y agencia creativa y, a su vez, en producción de conocimiento en una doble relación de disciplina/in-disciplina. Especialmente, la potencia del proyecto artístico de Cergio Prudencio ofreció la doble experiencia de manejarse al mismo tiempo en las búsquedas de las llamadas vanguardias de la música culta de la modernidad occidental y en la diferencia de las prácticas artísticas subalternizadas por dicha modernidad. Un doble movimiento entonces de incorporar la “civilización” a la “barbarie” y de negar el sentido colonial de civilización occidental exclusivista, recapturando los sentidos de otras civilizaciones y provincializando Occidente. Movimientos de producción entonces de entramados estéticos entre los principios de la música culta euro-occidental y los de civilizaciones amerindias en el caso.

En cuanto a la relación entre las poblaciones indígenas y las prácticas musicales populares: ¿qué papel tiene la música en estas poblaciones y en sus relaciones con los contextos y sociedades envolventes?, ¿qué rol juega y qué status tienen la música y los músicos? En este punto, varios investigadores abordaron el cambio musical, la transculturación en poblaciones indígenas de prácticas que van desde la canción popular al rap, los procesos de mestizaje musical del continente con la música de los sectores populares rurales y la producida industrialmente. El investigador Fernando Nava presentó materiales y análisis sobre el concepto de cambio musical entre tradición e innovación, planteando el entramado del cambio musical con transformaciones culturales y sociales y la diversidad de lenguas de los pueblos indígenas en México. El tema de los cambios, permanencias y reconfiguraciones también fue abordado por varios de los expositores, en particular Jonathan Hill y Rosalía Martínez; también Henry Stobart, relacionando cambio sonoro e imaginario de paisajes en videos musicales andinos, y Jean-Michel Beudet sobre permeabilidad e impermeabilidad, cambio y continuidad entre viejas y nuevas prácticas musicales electrónicas en las construcciones de género entre los jóvenes en la Guayana. Las ponencias evidenciaron la continuidad y relevancia actuales de cuestiones clásicas sobre transformación y cambio musical en la Etnomusicología (Blacking, 1977; Kartomi, [1981] 2001; Nettl, 1964, 2006).

Por otra parte, fueron revisadas concepciones alternativas sobre el sonido musical. En su ponencia, Bernd Brabec de Mori acercó una comprensión intelectual y sensible a las percepciones y concepciones amazónicas sobre sonido y espíritus. También Rosalía Martínez se refirió a las cualidades del sonido en las músicas y la cosmovisión indígenas. Por su parte Hans van den Berg, participante del Coloquio, destacó la espiritualidad de la música en la visión de mundo de los aymara, relacionada al ciclo agrario.

En la dimensión estética/ideológica del sonido, Cergio Prudencio – uno de los participantes de los Cursos Latinoamericanos arriba mencionados – se refirió a la acumulación de impurezas sonoras e inflexiones del soplo en los aerófonos andinos, a diferencia del ideal de homogeneidad y purificación sonora de la música culta

euro-occidental. Al igual que Coriún Aharonián¹, Prudencio se refiere a modos de emisión sonora alternativos al occidental y la valoración de cualidades del sonido musical distintas a la dominante occidental de homogeneidad, erigida como estándar en las escuelas y conservatorios de música. Sugiero que dicha formulación del ideal de sonido en el mundo musical andino sería comparable a la del mundo afroamericano en que el valor es puesto en el sonido heterogéneo, y ambos se diferenciarían del valor puesto en la homogeneidad de las unidades sonoras, ideal en el mundo de la música culta euro-occidental como señala el compositor y musicólogo Olly Wilson (1974). Sugiero pensar también en la argumentación de Simon Frith, a partir de una propuesta de Andrew Chester, de cuánto las músicas populares en el siglo XX se han desarrollado a partir de modalidades de inflexión, por in-tensiones que complejizan las unidades de sonido musical (ataque/pulso, altura, timbre, entre otras), a diferencia del valor puesto en el desarrollo de formas temporales por ex-tensiones, sostenidas por unidades simples, homogéneas, en la música culta euro-occidental (Frith, [1987] 2001:426). En este sentido, también en los estudios de música popular, Juan Pablo González (2013:94) ha llamado la atención sobre la multiplicidad textual, la performance y el grano de la voz. De mi parte, he caracterizado las rugosidades, pliegues y despliegues, del pulso musical en las músicas afroamericanas (Ferreira, 2013a).

Algunas ponencias del Coloquio permitieron observar cómo figuran los pueblos indígenas en las representaciones académicas, preguntarse sobre cuánto pesan los dispositivos coloniales, y cuándo y cómo participan (si es que lo hacen) de la producción de esos estudios. Destaco la revisión crítica de representaciones históricas desarrollada por Miguel A. García en su ponencia, y de cómo responden a la existencia de dispositivos coloniales de escucha. Desde otro abordaje y experiencia de investigación, Deise Lucy Montardo se refirió, en el debate, a las condiciones del trabajo de campo en situaciones límite con poblaciones indígenas del sud-

¹ El compositor y musicólogo uruguayo Coriún Aharonián se ha referido a este diferencial estético en la emisión sonora de los aerófonos (y también membranófonos con cuerdas adosadas) de la música andina, preciada por la “impureza” sonora, justamente en forma crítica al valor puesto en la “pureza” del sonido en la cultura musical europea dominante (Aharonián, [1993] 2012).

oeste de Brasil, desplazadas por la agroindustria y la contaminación ambiental a estrechos territorios de reserva.

Inevitable fue la pregunta sobre cuál ha sido y debería ser el papel del Estado y de los archivos sonoros (a veces parte de museos) en los proyectos de investigación. Es destacable la valoración hecha, por parte de creadores musicales del área andina, de esos archivos y del esfuerzo de estudiosos, como el de Hans van den Berg, participante del Coloquio, en su construcción y conservación, así como en el estudio de la música en la visión de mundo aymara. Por su parte, el esfuerzo de Rosalía Martínez, como expuso en algunas intervenciones, ha sido destinar la confección de archivos a la restitución de conocimientos a las comunidades indígenas.

La búsqueda personal de compositores, como Mesías Manguashca, atravesando diferentes contextos y prácticas musicales, desde las populares a la culta euro-occidental en su niñez y juventud, presentó respuestas artísticas a la identidad y a la colonialidad de la escucha. Varias preguntas agudas surgieron del público del Coloquio sobre la relación de los compositores con la práctica de la llamada “música culta” o “Música Occidental” (Bastos, 2013), sobre la hegemonía de modalidades dominantes de composición limitadas a objetos sonoros graficables y a la división de trabajo entre los músicos, compositores por un lado, ejecutantes intérpretes, pero no co-creadores, por otro, cuya respuesta quedó abierta.

Por último, quiero destacar la reflexión que en el debate propuso Rafael Menezes Bastos en su crítica al exclusivismo cultural occidental (“provincialismo”): desde un pensamiento intercultural, sugirió los paralelos del arte musical europeo occidental, de Beethoven a Boulez, del tonalismo al dodecafonismo y sus formas de composición, con los procedimientos compositivos colectivos de los rituales de los Kamayurá en el Alto Xingú, amazonia brasileña; a partir del estudio de las secuencias encuentra distintas resoluciones a una misma cuestión de fondo: la repetición y la diferencia como problemas en la arquitectura musical en uno como en otro mundo musical. La reflexión filosófica e intercultural, entre saberes musicales y saberes sobre la música, quedó abierta también por los compositores Mesías Manguashca, Cergio Prudencio y Daniel Calderón, quienes abordaron la concepción del tiempo – cíclico,

en espiral – en los pueblos andinos, indisociable de su concepción de espacio y de persona, a la vez que presentaron musicalmente cómo llevaron estas concepciones a la creación artística por medio de los conciertos, audiciones y proyecciones multimediales realizadas durante el Coloquio. Por cuanto las ponencias y reflexiones de los compositores invitados tuvieron sustentación musical en los dos impactantes conciertos del Ensemble de Cámara de la OEIN. El primer día, con un repertorio de músicas nativas; el segundo, con composiciones contemporáneas de Bazán, Paraskevaídís, Gutiérrez, Prudencio y Cardona, siendo el ensamble dirigido por Prudencio. En el tercer día, hubo audiciones y proyecciones de versiones grabadas de composiciones de Calderón, Prudencio y Maiguashca.

Abordaré ahora algunas consideraciones suscitadas por las peculiaridades de la realización de este coloquio en Uruguay, una sociedad donde la hegemonía de la representación de la nación blanca-eurodescendiente ha insistido en que no hay población indígena. El “mito fundante” de la nación afirma que la población indígena fue masacrada en la década de 1830, como en cierta medida constata la historiografía, a la vez que no considera la posibilidad de descendientes de esa población, tenida por desaparecida o socialmente integrada a la población nacional y sin rasgo alguno de diferenciación. Cabe preguntarse cuánto continúa siendo hegemónica la negación de lo indígena en el país, dada la emergencia en las últimas décadas de un movimiento social de descendientes de indígenas. Presentaré más abajo un breve repaso de las teorías antropológicas sobre la etnicidad y los Estados-nación dando cuenta de un giro, en las últimas décadas, de la mirada de los investigadores sobre los procesos de etnicidad que vienen ocurriendo en la región con el cual intentaré ampliar la comprensión del escenario uruguayo. En contraposición a dicha representación hegemónica de la nación uruguaya vale la pena mencionar brevemente recientes estudios estadísticos oficiales (Bucheli y Cabella, 2007; Cabella, Nathan y Tenenbaum, 2013). Considerando las dis-

tintas motivaciones para participar en el Coloquio por parte del público local, fuese por la música, las identidades, o por ambos motivos, presenté estos datos estadísticos en la apertura del evento con la intención de situarlo en el escenario nacional.

De acuerdo al censo nacional 2011, a partir de identificaciones de ascendencia por declaración de auto-percepción, hasta un 2,4 % del total de población en Uruguay cree tener, como ascendencia principal entre otras, la indígena, porcentaje que aumenta a un 5,1 % del total al incluirse a quienes creen tener ascendencia indígena pero como principal otra ascendencia no indígena (Cabella, Nathan y Tenenbaum, 2013: 15). Tomando los datos de un estudio anterior más especializado, en base a las Encuestas Nacionales de Hogares, la composición de quienes declaran tener ascendencia indígena – resultando en ese estudio un 3,74 % del total nacional – se desglosa en 65,78 % de Indígena-blanca, 17,38 % de Afro-blanca-indígena, 11,50 % de Indígena, 4,81 % de Afro-indígena, y 0,53 % de Indígena-otras (Bucheli y Cabella (2006:14; Tabla 2).

<i>Ascendencia</i>	<i>Total</i>	<i>Porcentaje del total</i>	<i>Porcentaje respecto al total de Indígenas</i>
Indígena	14.183	0,43 %	11,50 %
Indígena-blanca	81.380	2,46 %	65,78 %
Afro-indígena	5.950	0,18 %	4,81 %
Afro-blanca-indígena	21.487	0,65 %	17,38 %
Indígena-otras	805	0,02 %	0,53 %
Total Indígenas	123.805	3,74 %	100,00 %
Total de Uruguay	3.314.466	100,00 %	

Tabla: Población uruguaya según auto-percepción de ascendencia

Fuente: ENHA 2006, Proyecciones de Población, revisión 2005, Instituto Nacional de Estadística, citado en Bucheli y Cabella (2006:14; Tabla 2).

Se podrían considerar, además, algunos estudios en antropología genética de décadas pasadas que indicaron la presencia de una importante mixtura – en torno a un 19 % – de la población uruguaya con marcadores indígenas (Sans, 1990), aunque sería difícil ponderar en qué medida dicha mixtura se manifiesta en fenotipos

ostensivos o marcadores socialmente perceptibles. Pero me interesa destacar enfáticamente el hecho de que las personas se *declaren* descendientes: no se trata de una concesión a una “creencia” sino del reconocimiento a quienes asumen memorias e identidades en otros momentos y períodos históricos sin oportunidad alguna de expresión ni de credibilidad. Las identidades y las fronteras entre grupos son siempre construcciones sociales, ontológicamente intersubjetivas y, en tanto hechos sociales, epistemológicamente objetivas (Grimson, 2011: 29). También son epistemológicamente objetivos los efectos de la hegemonía de una identidad nacional uniforme de descendientes de europeos – e incluyendo, a regañadientes hasta hace poco, de afrodescendientes – resultante del poder cultural del Estado y de intelectuales en posiciones de prestigio y poder. La cuestión a destacar es el surgimiento de líneas de tensión y de rupturas con la emergencia de identidades diferentes a la hegemónica, planteando crecientes debates en el plano ideológico. Como analiza el sociólogo Felipe Arocena (2014), el censo reveló una diversidad de adscripciones identitarias que contesta el imaginario de la nación uniforme.

En efecto, a lo largo del siglo XX, la ausencia de población indígena en Uruguay fue afirmada por distintos intelectuales y ensayistas que la remitieron exclusivamente al pasado histórico de la nación, construyendo la hegemonía de la representación de la nación sin indígenas. Hasta recientemente los descendientes de indígenas fueron dados por misturados e integrados a la sociedad nacional. Algunos investigadores argumentaron que la inexistencia de elementos y prácticas culturales constituía una evidencia objetiva de la discontinuidad de población indígena al presente. El argumento toma como referencia comparativa a las poblaciones indígenas de otros países del continente, con diferencias culturales substantivas y organizaciones políticas persistentes en el tiempo. La adscripción a las teorías del particularismo histórico de la antropología cultural norteamericana de la primera mitad del siglo XX, que supone la continuidad de un grupo étnico solo cuando hay continuidad del material cultural, enmarcó dichas perspectivas. Es importante comprender el contexto de la época en que fueron producidas, evitando incurrir en el presentismo de ver el pasado con los ojos del presente, “arranca[ndo] el fenómeno histórico par-

ticular de la compleja red de su contexto contemporáneo” (Stocking, 1968: 11), para poner en valor dichas teorías que superaban a las teorías raciales de otrora.

Un giro antropológico se daría pasada la mitad del siglo XX entendiendo la continuidad de los grupos e identidades étnicas pese a discontinuidades culturales (Barth, [1969] 1976) y dando cuenta de procesos de etnogénesis (Sturtevant, 1971). Mientras que la antropología cultural partía de una perspectiva llamada objetivista – sosteniendo, como dijimos, que hay continuidad étnica sólo si la hay de sus rasgos culturales (objetivos) – la antropología social propuso una perspectiva llamada subjetivista – sosteniendo que la continuidad étnica se define en las fronteras entre grupos por signos de diferenciación cambiables, y no por los materiales y las continuidades culturales encerrados en dichas fronteras –.

En las últimas décadas se han avanzado marcos conceptuales más complejos mostrando algunos límites de ambas perspectivas para dar cuenta de procesos cíclicos de continuidad-discontinuidad histórica tanto del grupo como de su cultura en las etnicidades indígenas y otras mixturadas: (re)emergencias étnicas de poblaciones tenidas por disueltas en sus diferencias culturales y en sus organizaciones sociales (Pacheco de Oliveira, [1999] 2004). Se estudian también diferentes procesos étnicos con organizaciones propias ya sea entre poblaciones indígenas (Briones, 2002) o afrodescendientes (Ferreira, 2013b), hasta aquellos grupos que sufrieron procesos de destrucción de sus organizaciones y una prolongada disolución de la etnicidad resguardada en la esfera privada por la memoria del grupo familiar (Escolar, 2007). La etnicidad se encuentra así en una línea, en uno de cuyos extremos encontramos identidades colectivas políticamente organizadas con continuidad histórica – poblaciones indígenas como plantea Daniel Vidart en el Coloquio y es el caso de los mapuches en el sur argentino y chileno – y, en el otro extremo, subjetividades en base a memorias fragmentadas, mantenidas oralmente, de descendientes de indígenas. Así mismo, las nuevas perspectivas analizan el papel jugado por el poder en dichos procesos de negación y disolución de identidades étnicas: el Estado y los efectos de los textos académicos (Pacheco de Oliveira, [1999] 2004; Escolar, 2007; Briones, 2007; Lazzari, 2012).

Respecto a los marcos y corrientes teóricas en los que se presentan y se efectúan estudios sobre música y pueblos indígenas, a distancia de concepciones teóricas esencializantes de la identidad, la atención vino a ser puesta sobre marcadores de identidad que constituyen importantes herramientas conceptuales para la comprensión de los procesos de formación de grupos étnicos y de sentidos de etnicidad. Entre estos marcadores se encuentra el lenguaje, hablado o cantado, y las prácticas musicales y de danza. Pero los estudios desbordan una atención puesta solamente en la diferenciación y demarcación social de grupos y convocan a pensar en su espesura cultural: visiones de mundo alternativas, sentimientos y sentidos espirituales puestos en juego. En el Coloquio, la dimensión espiritual de la etnicidad y su expresión en la práctica musical vinculada a actos mágicos y rituales fue presentada por varios de los expositores, investigadores y artistas, en referencia a distintos países, regiones y pueblos, en especial amazónicos y andinos.

Cabe advertir cuánto las prácticas de rituales y actos mágicos en las poblaciones indígenas han sido en el pasado objeto de deslegitimación desde prejuicios/mandatos imperativos de la colonialidad del saber, denostadas como supersticiones, superchería, falsas religiones, ruidos o sonidos no-musicales y por tanto no merecedores de estudio. En los actuales procesos de construcción de nuevas identidades dicha deslegitimación arriesga reeditarse en segunda versión. El proceso emergente étnico opera a partir de las posibilidades de acceso y selección de símbolos y narrativas de identidad, de combinatorias e invenciones culturales (cuestión que retomaré más abajo), en condiciones de interacción y conflictividad entre los distintos grupos y con la sociedad envolvente. Estos procesos, por lo tanto, no ocurren en ningún vacío sino en realidades sociales y culturales peculiares a cada nación.

Repaso ahora rápidamente las actuales teorías en la antropología social sobre nación y diferencia. El concepto de formación nacional de alteridad planteado por Rita Segato ([1999] 2007a) es útil para entender las representaciones hegemónicas y las prácticas dominantes sobre las alteridades históricas y su subalternización peculiares a cada sociedad nacional. Sobre todo, para situar los grupos internos a cada nación que sufrieron la conquista europea y la co-

lonización, y a los que padecieron el tráfico atlántico y la esclavitud: pueblos indígenas, africanos y afrodescendientes, e identidades y poblaciones mixturadas. En este sentido, una formación nacional de alteridad no refiere sólo a una configuración y representación de las diferencias (alteridades) y mismidades de la nación sino que refiere a las jerarquías (*status*) que se les atribuye en ella. Conciérne, por tanto, a las relaciones de poder por las que es constituida y reproducida tal configuración de jerarquía y se regulan las condiciones de existencia de los grupos internos como señala Claudia Briones (2008).

Las poblaciones indígenas aparecen en algunos países incorporadas en denominaciones étnicas, pueblos originarios o autóctonos, incluso aceptados como naciones dentro de la nación. Sin embargo, en otros países, aparecen reconfiguradas en denominaciones de campesinos, trabajadores, o marginales, es decir, son negadas las identidades étnicas y subsumidas en categorías envolventes referidas a la clase social. En otros, los grupos indígenas fueron relegados al carácter de objetos de museo, dados por muertos o “aún” vivos, pero referidos al pasado de la nación. Aún más, llegan a ser vistos como “el pasado”, representantes de anti-modernidad, en vez de grupos coetáneos conformando distintas modernidades coexistentes como ha señalado Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

El concepto de formación de alteridad nacional refiere a una representación hegemónica resultante de las estrategias de unificación nacional y los subsecuentes proyectos de modernidad, en un campo de interpelaciones con los grupos de cada sociedad, siendo peculiar a la historia de cada Estado-nación. En consecuencia, identidades indígenas, blancas y afro o negras, pese a las mismas palabras, tendrán distinto sentido y alcance según cada país. Además, no sólo no son idénticas de un país a otro sino que la cuestión es entender por qué así ocurre. Responder esta pregunta requiere comprender cómo están configuradas históricamente las diferencias en cada Estado-nación y cómo están relacionadas a desigualdades estructurales, cuestión que excede los límites de esta breve exposición. Sumariamente entonces compararé algunas formaciones nacionales en la región para orientar la comprensión de la peculiaridad uruguaya que es mi propósito aquí.

Respecto a Brasil y a Argentina (Segato, 2007a), la representación hegemónica del primero enuncia a las “tres razas” fundadoras de la nación y a la categoría de “mestizo” en tanto imaginario de un ser nacional esencializado y englobante de las alteridades; si bien se reconocen las etnicidades de poblaciones indígenas, son imaginadas diferenciadas de la sociedad nacional y situadas en determinados paisajes. En Argentina, las representaciones hegemónicas desplazan espacialmente a los pueblos indígenas a los márgenes alejados del centro urbano en el que se imagina la nación; este centro corresponde a la representación blanca de la identidad nacional, esencializada y negadora de alteridades étnicas, las cuales son englobadas como matices de la blanquedad. Mientras, los afrodescendientes son desplazados espacialmente a la extranjería o bien son desplazados en el tiempo a los márgenes históricos del pasado de la nación moderna, muertos en los combates de las guerras de independencia, civiles y regionales (Frigerio, 2002). Comparativamente las representaciones dominantes de estos dos países se espejarían mutuamente, en un mestizo esencializado y englobante de las diferencias en el Brasil de las tres razas, o en una blanquedad esencializada y negadora de las diferencias en la Argentina de “la raza única descendiente de los barcos”. Ambos países reconocen en distinto grado a poblaciones indígenas con rasgos culturales diferenciados, maximizadas en Brasil y minimizadas en Argentina.

En el Uruguay, la representación nacional fue construida como europeidad integradora e incluyente, minimizando a la población afrodescendiente (Ferreira, 2003) y dando por supuesta la inexistencia de pueblos indígenas, desplazados en el tiempo a los márgenes del pasado histórico de la nación. Se espeja con Paraguay, representado como país mestizo y blanco, que reconoce la lengua guaraní y los pueblos indígenas, pero minimizados o disueltos en el campesinado, a la vez que niega la existencia de población nacional afrodescendiente, desplazada espacialmente a la extranjería o, en el mejor de los casos, en el tiempo, al pasado histórico colonial de la nación (Kolinski, 2013).

No obstante, las relaciones de las alteridades históricas con la sociedad nacional y el Estado son dinámicas y, de acuerdo a las

investigaciones recientes, se revelan fenómenos cíclicos, a mediano y largo plazo, de emergencia de identidades y grupos étnicos que en otros momentos aparecen socialmente disueltas y/o sin signos de diferenciación cultural para el Estado, la academia y la sociedad envolvente. Como mencioné más arriba, los estudios antropológicos en las últimas décadas buscan formular marcos teóricos que permitan la comprensión de la dinámica de estos fenómenos de ocurrencia cíclica a lo largo de la historia, desde la conquista al presente. Destaco los estudios de etnogénesis de identidades indígenas entre los caboclos del noroeste brasileño (Pacheco de Oliveira, 2004) e, inversamente, sobre fenómenos parciales de desetnificación cultural y continuidad social entre los coyas en el noroeste argentino (Segato, 2007b), de ciclos históricos de reemergencia étnica de los huarpes en la región cuyana de Argentina (Escolar, 2007) y de los ranqueles en La Pampa (Lazzari, 2012), y sobre ciclos de política racial, asociaciones y movimientos sociales afrouruguayos con prácticas de música y danza (Ferreira, 2013b).

Este marco de fenómenos y nuevos estudios sobre la etnicidad permiten una ampliación del horizonte de comprensión respecto a Uruguay, donde también surgen procesos de valorización – conciencia – de memorias étnicas indígenas mantenidas por medio de la oralidad (Basini, 2003), y emergen movimientos sociales a partir de la categoría de descendientes de indígenas, más adelante reafirmada por el Estado con estudios estadísticos como presenté más arriba. En efecto, desde mediados del siglo XX redes sumergidas de la vida cotidiana de actores locales – aquellas redes del cotidiano en donde un movimiento social se inicia y se desarrolla (Melucci, 1989: 70) – fueron afirmando marcos alternativos de sentidos de identidad, atribuida a la descendencia indígena, a partir de memorias étnicas fragmentadas por la historia política y la hegemonía de la representación de la nación euro-descendiente. Es de esas redes que se ensamblan, desde hace alrededor de cuatro décadas, varias asociaciones de descendientes de indígenas dando lugar a procesos de etnogénesis en Uruguay. Entre otras: la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (Adench), Basquadé Inchalá y Grupo Sepé, en Montevideo; Guyunusa en la ciudad de Tacuarembó, Grupo Berá en Paso de los Toros, y el

Grupo Pirí en Tarariras. Más recientemente fue creado el Consejo de la Nación Charrúa (Conacha), una asociación que, al parecer, incluye a todas las mencionadas.

Paralelamente, desde 1998, el Integrador Nacional de Descendientes de Indígenas Americanos (INDIA) se destacó por la labor del activista Rodolfo Martínez Barbosa en el proceso de la preparación y participación en la IIIª Conferencia Mundial Contra el Racismo (CMCR), realizada en Durban (Sudáfrica) en 2001, y las acciones de seguimiento durante esa década. Acompañé el proceso de la conferencia de Durban, invitado por Organizaciones Mundo Afro de Uruguay (cfr. Ferreira, 2003), donde tuve oportunidad de conversar con Martínez Barbosa. Recuerdo su planteo estratégico de integrar otras etnicidades indígenas además de la charrúa, y la alianza estratégica con el movimiento organizado afrouruguayo. De dicho proceso, cabe destacar, en términos de música y políticas de identidad, el retumbar en las calles del centro de Santiago de Chile de los tambores *kultrum* de los mapuches y de los tambores de candombe de los afrouruguayos, marchando sucesivamente los representantes de organizaciones indígenas y afrodescendientes de la región: una estrategia política de “audibilización” (ya que el sonido atraviesa puertas y ventanas y contornea las paredes) en ocasión de las reuniones de los representantes de los Estados americanos y caribeños en la Conferencia Regional de las Américas, en diciembre de 2000, preparatoria de la CMCR (Ferreira, 2013b). Fue un logro de dicha conferencia que los Estados de la región reconociesen, admitiesen y repudiasen “... los crímenes e injusticias brutales que se cometieron en contra de los pueblos indígenas y los africanos y sus descendientes...” (WCR, 2000: 8). Pese a las peculiaridades nacionales, las dinámicas de los fenómenos de etnicidad en la región presentan no sólo algunas recurrencias sino concretas confluencias en coyunturas políticas singulares como la de Santiago.

Además de comprenderlas políticamente como emergentes podemos preguntarnos qué más está involucrado en estas identidades relacionales, específicamente si problematizamos los límites entre el sentido y el sin-sentido de los actos junto con la dimensión sensorial de los símbolos. En efecto, en los grupos

emergentes se realizan actos de índole mágica, por ejemplo, evocación de memorias, manipulación de fotos antiguas, de objetos líticos, de fragmentos de urnas fúnebres, de objetos sonoros, de palabras y sonidos musicales. Estos actos no responden (necesariamente) a deseos o proyectos de autenticidad (aunque a veces así lo pretendan) ni de un retorno de algo muerto entre los vivos. Tampoco cabe reificarlos desde el romanticismo ni descalificarlos desde la racionalidad. Antes bien, se trata de comprenderlos desde un punto de vista nativo en tanto actos eficaces en la *identificación emocional* con un origen y en constituir potencialmente un otro régimen de historicidad como sugiere Axel Lazzari (2012). Es a este respecto que el sonido musical y el de la palabra constituyen vehículos de la *eficacia simbólica* del acto mágico y del ritual, como ha mostrado la antropología desde el estructuralismo a la fenomenología (Lévi-Strauss, [1949] 1995; Stoller, 1984). Actos sonoros, además, que pueden no corresponder a un lenguaje musical “complejo”, sino a sentidos complejos atribuidos a sonidos “simples” como sucede en algunas sociedades (Feld ([1991] 2001)).

Retomando al respecto algunas de las cuestiones planteadas en la primera parte de este texto en relación a la valorización de sofisticados saberes musicales desarrollados en las civilizaciones amerindias y su articulación con las artísticas eruditas, también fue planteado en el Coloquio la imbricación de las poblaciones indígenas y de los grupos emergentes de descendientes en la cultura de los sectores populares y particularmente con la industria cultural masiva. Temas abordados fueron las prácticas musicales a partir de música electrónica, rap, cumbia, entre otras, en zonas amazónicas y andinas (Beaudet; Stobart). Por fuera del Coloquio, ha sido señalado el punk entre los mapuches urbanos y la “cumbia evangélica” (basada en la “cumbia villera” y el reggaeton) entre los qom (tobas), respectivamente al sur y norte argentinos (Kropff, 2011; Citro, 2009). Las nuevas prácticas rituales en grupos étnicos establecidos y en grupos emergentes de descendientes de indígenas pueden partir, como sucede en Perú, de la elaboración de representaciones milenaristas tomadas del Apocalipsis bíblico, del mito del retorno del Inca, de la New-Age y otros misticismos esotéricos (Galinier y Molinié, 2006: 244-245).

Es necesario distinguir también entre las nuevas identidades políticas y las formas de alteridad históricas con sus culturas asociadas ya que estos procesos de identidad pueden presentar fuertes ambigüedades. Si bien tienen la capacidad de afirmar los derechos de las minorías, a la vez, tienden a homogeneizar y diluir los elementos culturales en meros emblemas en tiempos de multiculturalismo (Segato, 2007a: 63-64). En el caso de las etnogénesis, además, si bien tienen capacidad de afirmar políticamente las identidades descendientes de indígenas, tienden a representar una supuesta continuidad cultural aún cuando no la hubo ni tampoco hubo registros grabados de sonido y de música en el pasado; se está entonces ante fenómenos de invención cultural, de producción de híbridos para significarse y representarse.

En suma, cabe distinguir, en primer término, las poblaciones indígenas con continuidad histórica de sus organizaciones sociales, si bien con distintos grados de cambio cultural y musical; segundo, las reemergencias étnicas a partir de revitalizaciones culturales; tercero, las etnogénesis, incluyendo los casos como el uruguayo en torno a la categoría de descendiente de indígena, operando en condiciones de discontinuidad cultural y política. Sobre todo estos últimos realizan (re)invenciones culturales a partir de la selección de elementos heteróclitos, por afinidades electivas con imaginarios de origen e idearios milenaristas, en combinatorias abiertas – pudiendo incluir música indígena de muy distinta procedencia, música popular y electrónica, rituales y creencias New-Age entre otros esoterismos – a diferencia del *bricolage* (Lévi-Strauss, 1989: 32) que opera combinatorias limitadas por la disponibilidad de materiales y de técnicas. Como varias de las ponencias presentadas a este Coloquio han mostrado, al trabajo de preservación de acervos se suma el estudio de los procesos de cambio e invención musical y su relación con las dinámicas social y cultural, los flujos culturales y sus asimetrías, así como con las condiciones de vida y las desigualdades que aquejan a grupos y poblaciones. Sin embargo, cabe al investigador advertir – y ésta es una cuestión también ética – cuando, habida cuenta de discontinuidades culturales históricas, los nuevos materiales no resultan de ninguna continuidad ni transformación de elementos previos sino de procesos de combinatorias abiertas e invención en el presente.

Como sabemos, la música y el sonido constituyen una dimensión de especial importancia en los procesos de simbolización de los grupos humanos, en los rituales religiosos, mágicos y festivos, en la construcción de identidades sociales y comunitarias, y es de especial relevancia en el caso de los pueblos indígenas y en sus relaciones con las sociedades y Estados nacionales, inclusive performances musicales en coyunturas políticas transnacionales. Estos procesos de simbolización se encuentran a su vez enmarcados, a veces fuertemente atravesados, por formas de colonialismo económico y cultural, históricamente por la conquista y el colonialismo primero, luego por el colonialismo interno de los Estados de las repúblicas postindependencia, seguidos por sucesivos proyectos de modernización de las *intelligentsias* y elites poscoloniales hasta el presente. Las exposiciones de destacados especialistas, estudiosos y artistas en este Coloquio permitió acercarnos a la comprensión de las prácticas musicales de los pueblos y civilizaciones indígenas, la relación a sus identidades y a las distintas sociedades nacionales y Estados nacionales.

Sin embargo, y este texto intenta una respuesta reflexiva, no fue evidente de que en distintos países los sentidos y alcances de las categorías de identidad que refieren a indios, mestizos, blancos, afros, zambos, etc., fuesen diferentes aunque sean utilizados los mismos términos. Hay países como Uruguay con una representación dominante de la nación sin descendientes de indígenas donde se hizo palpable un proceso de identidades emergentes de descendientes de indígenas. Mientras, en otros países se reconocen poblaciones indígenas pero no a mestizos, y aún en otros se reconocen mestizos y descendientes de indígenas pero no a afrodescendientes nacionales, etc. En cualquier caso, la “falta de evidencia” habla de los efectos de naturalización resultantes del trabajo constante de hegemonización de las representaciones de identidad nacional peculiares a cada país, donde coyunturas como la de 2000 en Chile producen una ruptura por donde puede verse el carácter construido desde el poder político y académico de dichos efectos.

El Coloquio dio respuestas pero entonces también, y esto es deseable y saludable, generó muchas preguntas que han quedado abiertas, y puso dudas sobre algunos supuestos y naturalizaciones. Quiero destacar la utilidad potencial de estos estudios y articulaciones entre investigación y creación para las poblaciones indígenas, para los movimientos emergentes indígenas y de descendientes de indígenas, así como el valor y utilidad para proyectos interculturales de educación y sensibilización en las sociedades nacionales. El Coloquio ha potenciado interrogar los límites y los horizontes de comprensión posibles en distintas formaciones nacionales de alteridad, con potenciales contribuciones a movimientos de cambio en esas formaciones con miras al reconocimiento de identidades, prácticas, búsquedas, innovaciones y revitalizaciones, especialmente musicales por su entramado en la construcción y afirmación de identidades.

Sin lugar a dudas, un mérito y aspecto muy relevante de éste y de los coloquios anteriores organizados por el CDM, ha sido el de reunir investigadores – que producen cierto tipo de conocimientos a partir de estudiar los mundos musicales – con artistas – que producen cosmos musicales sonoros, así como, eventualmente, desarrollan y sistematizan modos alternativos de sociabilidad para el hacer musical. En lugar de la separación habitual en nuestras sociedades, donde no se promueve la conexión y diálogo de quienes hablan desde la ciencia – los productores de ciertos tipos de conocimiento – con sus pares en la producción artística – productores de ciertos tipos de representación en sentido amplio comprendiendo la música –, los coloquios organizados por el CDM convocan y reúnen ciencia y arte, investigadores, artistas y activistas culturales. En particular, la dinámica de este Coloquio entre participantes, artistas, investigadores y público, dejó en evidencia las porosidades, las regiones fronterizas entre los haceres a la vez que promovió diálogos posibilitadores entre la producción de conocimientos y de artes, la circulación de saberes y de prácticas; propició en el público local otros saberes y sensibilidades, y permitió visibilizar y afirmar las múltiples raíces de nuestras identidades.

Bibliografía

AHARONIÁN, Coriún (2012). “Factores de identidad musical latinoamericana tras cinco siglos de conquista, dominación y mestizaje” [1993]. En: *Hacer música en América Latina*, pp. 5-43. Montevideo: Tacuabé.

AROCENA, Felipe (2014). “Un país más diverso que su imaginación. Una interpretación del censo de 2011”. En: *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 33, pp. 137-159.

BARTH, Frederik (1976). “Introducción” [1969]. En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BASINI, José E. (2003). *Índios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tesis de Doctorado del Programa de Pos-Graduación en Antropología Social (PPGAS/UFRGS). Inédita.

BASTOS, Rafael José de Menezes (2013). “Esboço de uma teoria da música – para além da antropologia sem música e da musicologia sem homem”. En: *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*, pp. 31-88. Florianópolis: Ed. da UFSC.

BLACKING, John (1977). “Some Problems of Theory and Method in the Study of Musical Change”. En: *Yearbook of the International Folk Music Council*, nº 9, pp. 1-26.

BRIONES, Claudia (2002). “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de «lo indígena» en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural”. En: N. Fuller, *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*, pp. 381-417. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

BRIONES, Claudia (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. En: *Tabula Rasa*, nº 6 (enero-junio), pp. 55-83.

BRIONES, Claudia (2008). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BUCHELI, Marisa; CABELLA, Wanda (2007). *El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial*. Montevideo: Instituto Nacional de Estadísticas.

CABELLA, Wanda; NATHAN, Mathías; TENENBAUM, Mariana (2013). *La población afro-uruguaya en el Censo 2011*. Montevideo: Trilce.

CITRO, Silvia (2009). *Cuerpos significantes*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

ESCOLAR, Diego (2007). “Introducción”; “Conclusión”. En: *Los dones étnicos de la Nación – Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, pp. 17-34, 219-228. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

El coloquio *La música y los pueblos Indígenas* y su realización en Uruguay

FELD, Steven. 'El sonido como sistema simbólico' [1991]. En: F. Cruces, *et al.* (ed.), *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*, pp. 331-355. Madrid: Trotta, 2001.

FERREIRA, Luis (2003). *El movimiento Negro en el Uruguay (1988-1998): una versión posible. Avances en el Uruguay post-Durban*. Montevideo: Ediciones Étnicas - Mundo Afro.

FERREIRA, Luis (2013a). "Concepciones cíclicas y rugosidades del tiempo en la práctica musical afroamericana. Un estudio a partir del candombe en Uruguay". En: C. Aharonián (comp.), *La música entre África y América*, pp. 231-261. Montevideo: CDM/MEC.

FERREIRA, Luis (2013b). "Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial". En: F. Guzmán, L. Geler (ed.), *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, pp. 217-240. Buenos Aires: Editorial Biblos.

FRIGERIO, Alejandro (2006). "«Negros» y «Blancos» en Buenos Aires. Repensando nuestras categorías raciales". En: L. Maronese (comp.), *Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*, pp. 77-98. Buenos Aires: CPPHC.

FRITH, Simon (2001). "Hacia una estética de la música popular" [1987]. En: F. Cruces, *et al.* (ed.), *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*, pp. 413-435. Madrid: Trotta.

GALINIER, Jacques; MOLINIÉ, Antoinette (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. Paris: Odile Jacob.

GONZÁLEZ, Juan Pablo (2013). *Pensar la música desde América Latina*. Buenos Aires: Gourmet Musical.

GRIMSON, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

KARTOMI, Margaret (2001). "Procesos y resultados del contacto entre culturas musicales: una discusión de terminología y conceptos" [1981]. En: F. Cruces, *et al.* (ed.), *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*, pp. 357-382. Madrid: Trotta.

KOLINSKI, Cristhiano (2013). *O "Grupo Tradicional Kamba Cuá" no movimento afroparaguaio: artes performáticas, política identitária e territorialidade*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tesis de Maestría del Programa de Pos-Graduación en Antropología Social (PPGAS/UFRGS). Inédita.

KROPFF, Laura (2011). "Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras". En: *ALTERIDADES*, vol. 21, n° 42, pp. 77-89.

LAZZARI, Axel (2012). "Emergence in Re-emergent Indians: Para-history of The Re-Emergent Rankülche Indigenous People". En: *Nuevo Mundo Mundos*

Nuevos [online], Questions du temps présent. Subido el 10 de abril de 2013. Consultado el 18 de junio de 2016. Url: <http://nuevomundo.revues.org/64024>; DOI : 10.4000/nuevomundo.64024.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989). *O pensamento selvagem* [1962]. Campinas: Papirus.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1995). “La eficacia simbólica” [1949]. En: *Antropología estructural*, pp. 211-227. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

MELUCCI, Alberto (1989). *Nomads of the Present*. Philadelphia: Temple University Press.

NETTL, Bruno (1964). “Music in Culture – Historical and Geographic Approaches”. En: *Theory and Method in Ethnomusicology*, pp. 224-268. Nueva York: The Free Press.

NETTL, Bruno (2006). “O estudo comparativo da mudança musical: Estudos de caso de quatro culturas”. En: *Revista Antropológica*, año 10, vol. 17, nº 1, pp. 11-34.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (2004). “¿Una etnología de los ‘indios misturados’? Situación Colonial, Territorialización y Flujos Culturales” [1999]. En: A. Grimson, G.L. Ribeiro, P. Semán (comp.), *La Antropología Brasileña Contemporánea*, pp. 285-322. Buenos Aires: Prometeo.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, pp. 201-246. Buenos Aires: FLACSO.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.

SANS, Mónica (1990). “Uruguay, el país más blanco”. En: *Gaceta Universitaria*, año 4, nº 1/2. Montevideo: UdelaR.

SEGATO, Rita (2007a). “Introducción. Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad”; “Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global” [1999]. En: *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, pp. 15-36, pp. 37-69. Buenos Aires: Prometeo.

SEGATO, Rita (2007b). “Cambio religioso y desetnicización”. En: *La nación y sus otros*, pp. 203-242. Buenos Aires: Prometeo.

STOCKING, George (1968). “On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’ in the historiography of the behavioral sciences”. En: *Races, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, pp. 1-12. Chicago: University of Chicago Press.

El coloquio *La música y los pueblos Indígenas* y su realización en Uruguay

STOLLER, Paul (1984). "Sound in Songhay Cultural Experience". En: *American Ethnologist*, vol. 11, nº 3 (Aug.), pp. 559-570.

STURTEVANT, William (1971). "Creek into Seminole: North American Indians". En: E. Leacock, N. Lurie (eds.), *Historical Perspective*, pp. 92-128. Nueva York: Random House.

WCR (2000). "Proyecto de Declaración y Plan de Acción. Documento adoptado por la Conferencia Regional de las Américas, llevada a cabo en Santiago de Chile, Chile, 4-7 de diciembre de 2000". *WCR/RCONF/SANT/2000/L.1/Rev.4*, 20 de diciembre.

WILSON, Olly (1974). "The Significance of the Relationship between Afro-American Music and West African Music". En: *The Black Perspective in Music*, vol. 2, nº 1, pp. 3-22.