

Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"
Repositorio Institucional

Fiestas religiosas: entre lo popular y lo masivo

Año
2018

Autor
Cremonte, Juan Pablo

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

Cremonte, J. P. (2018). *Fiestas religiosas: entre lo popular y lo masivo*. 20vo Congreso REDCOM. Primer congreso latinoamericano de comunicación de la UNVM. Comunicaciones, poderes y tecnologías: de territorios locales a territorios globales. Villa María: Universidad Nacional de Villa María

Fiestas religiosas: entre lo popular y lo masivo

Juan Pablo Cremonte

Licenciatura en Comunicación UNGS

jpcremonte@gmail.com

Las fiestas, las celebraciones, exhiben en la esfera de lo público el sistema de valores de una comunidad. Así lo manifiesta buena parte de los autores que han trabajado esta temática, quienes afirman que el estudio de las celebraciones permite comprender el modo en que una sociedad se comprende a sí misma y cómo se comunica entre sí. En este trabajo abordamos dos modos particulares de celebración, y cómo las diferencias entre esos dos modos, explicitan formas originales de expresión popular o, muy por el contrario, formas anquilosadas de su represión y conversión en mercancía de la comunicación masiva.

El fenómeno conocido como fiesta popular ha sido abordado por diversas miradas del campo de los estudios de la cultura. En principio, se trata del abordaje de acontecimientos festivos, en particular los que convocan o interpelan a los sectores populares de la sociedad o que adquieren algunas de sus rasgos característicos. En tal sentido, se engloban bajo la denominación de fiestas populares un conjunto heterogéneo de fenómenos que incluye –o puede incluir – prácticas sociales de muy diversos ámbitos como la música, las creencias religiosas, las comidas, la danza, los juegos o los intercambios comerciales, entre otros. No obstante, más allá de esta hibridación de prácticas, el sentido comprometido en las mismas es lo que constituye su carácter popular. Un punto de partida posible del estudio de estos fenómenos es el trabajo de M. Bajtin (1979) sobre el carnaval renacentista y la obra de Rabeleis, a partir de la que ingresa al mundo del carnaval popular y las características de dicha celebración. Bajtin afirma que la fiesta supone una concepción del mundo y también del tiempo “(...) a la vez natural (cósmico), biológico e histórico (...)”, de modo que no se trata de un conjunto de prácticas agrupadas arbitrariamente a los exclusivos fines del entretenimiento circunstancial, sino que en ellas mismas es posible reconocer una cosmovisión particular. En este contexto, la fiesta funciona a partir de dos principios generales: por un lado, la suspensión momentánea de las diferencias y jerarquías sociales, por otro, la imposibilidad de establecer una diferencia clara entre escenario y platea o de separar el actor del espectador. Respecto del primer elemento mencionado, la suspensión de las jerarquías sociales, digamos que se trata del imperio del humor, la sátira y la burla que impera

en el carnaval. Por el espacio que dure la fiesta toda autoridad o jerarquía puede ser burlada y sin duda lo será. Bajtin sostiene que esta posibilidad funciona como una catarsis para los sectores populares respecto de la dominación a la que son sometidos en su vida cotidiana. En tanto que la sátira permite exponer la crítica de un modo admisible y no-insolente. Respecto del segundo elemento, la imposibilidad de reconocer escenario y platea, se trata de una característica central de la fiesta popular -que la diferenciará de otras modalidades de espectáculo- en la que todos sus participantes son, a la vez, actores (en tanto desarrollan una performance destinada a ser vista por otros) y espectadores (en tanto observan y disfrutan de lo que hacen otros).¹ Esta tensión entre actores y espectadores comporta una relación distanciada (en tanto el aumento de la complejidad del espectáculo supone un aumento en la sofisticación con que se divide el espacio escenográfico del espacio destinado al público) entre ambos. Las diferencias entre esos modos de distanciamiento han sido abordadas por Jesús González Requena (1988) en un trabajo clásico sobre la historia de los espectáculos. En el mismo se plantea que existen 4 modelos de espectáculos: la fiesta popular, el circo, el teatro a la italiana y la escena fantasma, que implicaría al cine y la TV. Este aporte resulta de vital importancia para nuestro trabajo puesto que la diferencia entre los dos modelos festivos que abordaremos fungirá, justamente, entre los dos primeros modos definidos por Requena (1999): la fiesta popular –que aquí venimos describiendo– y el circo que, como veremos, marcará los rasgos centrales de lo que llamaremos fiesta masiva, a la que nos abocaremos más adelante.

Retomando el planteo de Bajtin, el carnaval constituye la “segunda vida del pueblo”, en el sentido de que constituye una suerte de viceversa respecto de la vida cotidiana en la que puede dar rienda suelta a sus maneras de pensar, sentir y actuar, bastante más que un mero esparcimiento. En ese punto seguimos a Néstor García Canclini (1982:78-79) quien afirma que: “(...) la fiesta sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales, sus relaciones políticas y sus proyectos de cambiarlas.”

En el mismo sentido, Da Matta (1987) sostiene que la fiesta es un momento en que es posible focalizar la realidad social, la ideología y el sistema de valores de una comunidad determinada en un momento específico. De acuerdo con el planteo de Alejandro Grimson (1999) una de las características centrales de las fiestas populares es su polisemia y que el principal

¹ Respecto de la cuestión de la relación actor-espectador en la fiesta popular y su relación con otros modelos de espectáculo véase: González Requena, Jesús, 1999

desafío para el estudio de estos fenómenos tiene que ver justamente con la captura de esa pluralidad de sentidos en conflicto en el corazón de estas experiencias. Grimson afirma que la fiesta es una oportunidad para poner en presente el pasado, es decir, en la fiesta popular se ponen en escena estrategias de significación de lo central del acontecimiento que se celebra para cada grupo que concurre, estas aristas centrales de la fiesta por lo general son contrapuestas y estas contraposiciones constituyen pujas por la imposición de la hegemonía de la celebración.

Este fenómeno constituye un análisis al interior de las fiestas populares, pero es posible también realizar un análisis del lugar que ocupa la fiesta popular en relación con la sociedad como un todo y allí es posible que se construya un escenario de comunicación que mantengan distancia respecto de las experiencias de comunicación hegemónicas o que directamente se coloquen en sus antípodas. También es interesante saber si aparecen instancias de asimilación de estéticas, valores o prácticas de la comunicación hegemónica. (Ameigeiras, 2002; Grimson, 1999)

En esa línea, González (1994), plantea que estos eventos constituyen espacios de cruce de sentido, de resemantizaciones y de pujas por establecer el sentido “único” de cada una de estas atracciones. Este autor sostiene que se trata de los elementos sobre los que venimos trabajando en este proyecto: de reconocer el lugar del cuerpo y de las pasiones, para caracterizar el sentido que los participantes depositan en estos acontecimientos, en tanto que ese “nosotros” plural e indeterminado no es otra cosa que eso a lo que llamamos lo popular. Jesús Martín-Barbero (1987) profundiza en el elemento del humor y la picardía y señala que en el “realismo grotesco” que describe Bajtín hay una pista del conflicto entre alta y baja cultura o entre cultura oficial y cultura *otra*.

Justamente, es Jesús Martín-Barbero quien plantea que lo popular sufrió un fuerte proceso de enculturación a partir del ascenso de la ilustración a la posición de hegemonía político cultural. Es esa posición hegemónica la que le permite condenar a la cultura popular a la condición de baja cultura o de cultura de segundo orden. Esto produce que esas expresiones estén condenadas a sobrevivir en los márgenes de lo cultural. Ahora bien, dice Martín Barbero que estas expresiones populares serán recuperadas por los medios masivos de comunicación, quienes buscarán apelar a algunos de sus rasgos para convertirlos en mercancía: lo popular reprimido reaparece convertido en comunicación masiva. En este punto, el autor remarca que no debe

confundirse “la máscara” con “el rostro”, no es que lo popular se convierta en masivo sino que lo masivo apela a lo popular para manipularlo.

En nuestro caso, buscamos identificar las diferencias entre las fiestas populares, aquellas donde es posible encontrar expresiones originales de lo popular y las masivas, aquellas donde el pueblo es confinado a la posición de espectador y donde las distancias entre espectadores y espectadores son rígidas e infranqueables.

La Fiesta de San Miguel Arcángel de 2012

La Fiesta Patronal fue organizada por el Municipio, la misma contó con una oferta de actividades por demás variada pero que, asimismo, es posible articular mediante un conjunto de líneas directrices concurrentes.

En ese sentido, prevalecen tres áreas que se reparten la mayoría de las actividades: las actividades específicamente religiosas, las actividades musicales (con una presencia casi exclusiva del tango y muy especialmente el folclore tradicional) y las actividades deportivas.

Respecto de las primeras, se destaca la importancia dada desde la comunicación institucional del Municipio a la misa central que tuvo lugar en el epicentro de las fiestas patronales. Por su parte, junto con las palabras de cierre del Intendente, los participantes pudieron escuchar las palabras del Nuncio apostólico, quien participó y se movió en toda la celebración a la par de los dirigentes políticos (junto al intendente de San Miguel participaron también intendentes de localidades vecinas). Estas actividades se llevaron adelante el día domingo posterior a la fiesta, en un predio recientemente adquirido por el municipio, donde se estableció un escenario en el que se realizó la misa y se escucharon los discursos.

Más allá de estas actividades específicas, la presencia religiosa y en particular de las autoridades de la Diócesis atravesaron todas las actividades y oficiaron como punto de referencia ante quien se presentaban todas las instituciones y actores que brindaban algún tipo de espectáculo.

En cuanto a las segundas, la localidad de San Miguel porta una importante tradición en materia de espectáculos y/o peñas folclóricas de tipo tradicional. Incluye esta tradición a solistas y conjuntos de importante trayectoria a nivel regional, una estructura de locales e instituciones peñeras con larga tradición en la zona e incluso el fenómeno de la “Plaza de las Carretas”, donde semanalmente se juntan –al menos – unas cuantas decenas de personas a escuchar música, bailar y consumir alimentos clásicos de este tipo de eventos. Con esos antecedentes, no extraña que los

espectáculos estén protagonizados por el folclore tradicional como nave insignia.² En este caso, la fórmula se asemejó con claridad a un festival folclórico: escenario central, maestro de ceremonias, seguidilla de intérpretes de famas variadas y crecientes, variedad de géneros con una línea común y cierre con cantantes de amplia popularidad. Aquí aparece, si se quiere, una raigambre popular muy fuerte de la fiesta con la guitarreada y la fiesta popular que es ineludible, en particular respecto de la variedad de sentidos que se ponen en juego y el modo en que distintas prácticas se mixturán en un mismo espacio compartido.

Por último, las actividades deportivas fueron, en algún punto, las más diversas a su interior. Dado que junto con una maratón, a la que se permitió participar el mismo intendente, aparecieron otras actividades –claramente emparentadas con el eje anterior – como el certamen de jineteada. En este punto puede establecerse una comparación doble: por un lado, el certamen de jineteada puede interpretarse como un modo de cerrar el círculo respecto del tipo de lectura que se ofrece del folclore, su anclaje en uno de sus modos de hacer posible. Por su parte, la maratón³ –cada vez más común en las distintas festividades de distritos y pueblos – aparece emparentada con la vida saludable y con la manera en que el Estado fomenta el ejercicio diario de parte de sus habitantes. En este punto, el Municipio de San Miguel combina una secretaria de deportes de actividad muy intensa respecto de la generación de actividades recreativas en los barrios junto con la presencia del llamado “corredor aeróbico” que –si bien surgió por iniciativa de los vecinos – luego el municipio lo tomó como iniciativa propia y montó sobre viejos terrenos abandonados del ferrocarril un amplio espacio verde con aparatos para la realización de ejercicios físicos y lugar para caminatas. En este espacio, de aproximadamente 2 km. de

² Nos referimos a Folclore tradicional dado que existe una importante división en el género a partir de la aparición en el gran público de “Los Nocheros”, que visibiliza un movimiento más silencioso y de más largo aliento de profunda transformación interna con la aparición de una revitalización del género a partir de una serie de conjuntos y solistas que especialmente desde el NOA (Zamba y Chacarera) y la Mesopotamia (Chamamé) comenzaron a emplear nuevos modos musicales, una renovada letrística e incluso abandonaron la clásica vestimenta típica de los grupos predecesores. Junto con este fenómeno, como puede resultar previsible, tiene lugar otro que reivindica las maneras más tradicionales del folclore pero que también es llevado a término por intérpretes jóvenes y cuyo mayor exponente es Soledad Pastoruti, al menos en sus comienzos. Si bien los dos intérpretes estrella del acto musical central, Yamila Cafrune y Facundo Saravia, han oscilado entre una vertiente y otra, está claro que se encuentran más cerca de la segunda que de la primera.

³ En este caso se utiliza la expresión “maratón” como forma sintética a los fines de este trabajo. Desde el punto de vista deportivo, la maratón es una carrera olímpica de resistencia de 42.195 mts., mientras que las carreras que suelen hacerse en las ciudades y pueblos –por lo general se combina una de 10 km. para personas entrenadas con otra de 3 de carácter más lúdico y abarcativo – serían carreras de resistencia pero nunca maratones en sentido estricto.

extensión, abundan las imágenes religiosas católicas. Como puede verse, todos los caminos conducen al mismo sitio.

La Fiesta de San Miguel Arcángel de 2013

En 2013, a diferencia de 2012, el cierre de la semana de festejo de la fiesta patronal, tuvo lugar en la plaza central de San Miguel donde se montó el escenario en el que tuvo lugar el cierre musical y la misa central.

No obstante, los festejos ocuparon toda la semana. El día específico de la festividad, que en el distrito es asueto escolar y administrativo, y el sábado y domingo siguientes.

El día propiamente dicho del santo, que fue miércoles, tuvieron lugar algunos espectáculos musicales y el maratón. En los espectáculos musicales, tuvo lugar una presentación de las escuelas de música municipales y de los centros culturales que el Municipio distribuyó por los barrios del Municipio. Al mismo tiempo, se desarrolló una carrera de resistencia por las calles principales del Municipio, de la que participó el mismo intendente, al igual que el año pasado, buscando dar un mensaje de “vida sana” y remarcando la política del Municipio en favor de la integración social y el desarrollo del deporte como alternativa a flagelos condenados como las adicciones al alcohol y las drogas.⁴ Así lo manifestó en la entrevista que le realizaron desde el área de prensa del Municipio y del canal local de cable.⁵

El día viernes se entregaron premios a algunos concursos que organizó el Municipio destinados a jóvenes, de fotografía y otras disciplinas artísticas. El cierre de este encuentro fue un recital del grupo de música *Agapornis*.

⁴ El municipio de San Miguel tiene en su distrito una importante zona de diversión nocturna para jóvenes. La “zona Tribulato” es un segmento de alrededor de 500 mts. donde se sitúan bares y discotecas desde hace más de 20 años. En los últimos años, este lugar ha sido estigmatizado por medios de comunicación nacionales (en programas televisivos como *Policías en acción*, *Calles salvajes* o similares) como ámbitos de abuso de alcohol y con episodios de violencia. A partir de esto, el Municipio comenzó a desarrollar políticas de lo que llamó “desfavorecer la nocturnidad”, con la intención de que la práctica deportiva y el desarrollo de actividades artísticas desalienten la concurrencia de jóvenes a esos espacios.

⁵ La oficina de prensa del municipio desarrolla una intensa actividad de producción de material gráfico y audiovisual. El material audiovisual se difunde a través de la página Web del municipio y en las redes sociales. El gráfico presenta también un periódico que acompaña las facturas de las tasas municipales que se distribuye a los vecinos. El canal *Provincial*, depende de la distribuidora de Cable *Teled*, una de las pocas cableoperadoras del conurbano bonaerense que no fue adquirida por *Cablevisión*, cuando estableció su red oligopólica en los años 90-2000. Este canal tiene una programación variada que incluye un noticiero diario donde se cubren notas de interés municipal. Históricamente, este noticiero ha sido oficialista de las distintas administraciones municipales.

El sábado, por su parte, el festejo se trasladó al campo de deportes del Municipio donde tuvieron lugar una misa y un espectáculo de destreza gauchesca que fungió como un concurso de jineteada y un desfile de tropillas. Junto con estas agrupaciones, tuvo lugar un desfile de fuerzas de seguridad (policía, gendarmería y parte de las escuelas de cadetes que funcionan en Campo de Mayo), personal de tránsito, escuelas del distrito y bomberos voluntarios. Es interesante en este caso considerar las reacciones del público ante los distintos grupos que desfilaban. Mientras las reacciones ante el desfile de las fuerzas de seguridad en general fue de cierta indiferencia, y de cierta simpatía ante el desfile de las delegaciones de los colegios de la zona, los bomberos fueron visiblemente muy aplaudidos y los oficiales de tránsito fueron abucheados. En tanto que el desfile de agrupaciones tradicionalistas contó con un cambio de locutor, mientras el anterior era formal y leía un texto preescrito, en la parte del desfile de agrupaciones tradicionalistas, había un animador que arengaba a la multitud para que aliente a los que desfilaban y destacaba y subjetivaba a cada uno de estos grupos.

Sobre este particular, debe decirse que los desfiles son una parte típica de los festejos patronales. Durante los primeros años de la administración de Joaquín De la Torre, los mismos estuvieron ausentes, seguramente para desmarcarse de la administración riquista que hizo de los mismos –y muy especialmente de la parte militar y su identificación con los símbolos nacionales y religiosos – un culto. En tal sentido, la idea de incorporar todos los actores de la vida cívica del municipio (escuelas, bomberos, funcionarios municipales, clubes, etc.) es una forma de resignificar los desfiles sin dejar de hacerlos. En cuanto al aspecto “tradicionalista”, ocurre un hecho curioso. San Miguel no es un Municipio con sectores rurales ni actividad hípica importante. De hecho, las agrupaciones pertenecen a otros distritos y son contratadas para la ocasión. Se trata, por lo visto, de una suerte de representación a la manera de un “querer ser” o querer asociarse a un cierto universo de discursos y prácticas relativas a lo gauchesco entendido como las raíces de la nacionalidad en un sentido fuertemente escencialista. La reacción del público en general, lejos de evidenciar un sentido de pertenencia en los términos propuestos por la organización y expresados por el vivaz maestro de ceremonias, es más bien de interés y asombro: casi como si observara animales exóticos en un zoológico, antes que si asistiera a la experimentación de una práctica relativa a la identidad nacional.

Por último, el domingo tuvo lugar una procesión por las calles principales de la localidad y culminó con la misa central realizada en la explanada de la catedral de San Miguel, que fue

oficiada por el obispo y contó con la presencia del pleno de los sacerdotes del distrito. En una de las laterales de la calle de la Catedral se dispuso el escenario donde se anunció la actuación del Chaqueño Palavecino como cierre de la festividad. En la plaza que se encuentra frente a la Catedral, en tanto, tiene lugar una feria de productos típicos de diferentes provincias y de países latinoamericanos y europeos.⁶ En este punto, el público que asistió para la feria, para escuchar la misa central o para ver al cantante estrella de la celebración resulta fundida en el mismo público constituyendo sinergia. La magnitud del público presente ciertamente excede cualquier acontecimiento anterior y constituye un evento de destacadísima convocatoria en un Municipio que carece de festividades de magnitudes importantes.

El público que puebla las calles de San Miguel es casi en su totalidad de sectores medios y no se vislumbran sectores populares en sentido estricto. El tipo de interpelación a las que echa mano el municipio en esta ocasión (folclore tradicional, tradicionalismo gauchesco) ciertamente apunta más hacia este público que hacia uno de sectores populares.

Fiesta del Señor del Milagro de Mailín en Villa de Mayo

La Fiesta del Señor del Milagro de Mailín es oriunda de la provincia de Santiago del Estero, precisamente de la localidad de Mailín. En esa localidad, se celebra todos los años el hallazgo de una imagen de Jesucristo en la base de un algarrobo. Las dimensiones del fenómeno son tales que la localidad de Mailín pasó a ser conocida exclusivamente por albergar a la celebración, y una vez al año –40 días después de la pascua cristiana y en coincidencia con la celebración de Corpus Christi⁷ – la fiesta del Señor del Milagro de Mailín moviliza a una cantidad absolutamente inédita de personas que desbordan por completo la capacidad del pueblo. Pues bien, la fiesta que se celebra en Villa de Mayo es heredera directa de ésta y buena parte de sus participantes la viven como una suerte de “prótesis espacial” de aquella. Dado que al no poder trasladarse “al pago” a saludar al Santito o cumplirle la promesa empeñada, participan de la Fiesta en Villa de Mayo, como una suerte de revancha migratoria ante un regreso que se vuelve peliagudo por sus costos y tiempos exigentes. Pero no nos adelantemos. La celebración se

⁶ Se trata de un acontecimiento que se repite diversas veces en el año sin que tenga un motivo demasiado claro y que se denomina “La Feria de las Naciones”, en la cual se disponen stands de distintas colectividades (algunas de provincias, otras de países latinoamericanos de Bolivia a México e incluso de países europeos como Italia o Irlanda), sin embargo las mismas no se sostienen –no todas, al menos – en colectividades formalmente constituidas sino que son meros emprendimientos comerciales.

⁷ Se trata de una celebración del santoral católico que honra el misterio de la trasuntación del cuerpo y la sangre de Cristo en el pan y el vino de la mesa, que tiene su origen en el relato del Evangelio sobre la Última Cena de Jesús con sus apóstoles.

desarrolla en dos días, un sábado y un domingo. En torno a la Plaza central, se establece una feria que en su momento de mayor expansión supera las 20 cuadras, de modo tal que ingresa en la localidad vecina de Adolfo Sordeaux. Los productos que se ofrecen en esa feria son de lo más variados que van desde alimentos de todo tipo, adornos, artesanías, productos de santería, productos regionales de los lugares más diversos y entretenimientos de kermés con premios. Otra de las actividades que comienza a desarrollarse ya desde la tarde-noche del sábado es la instalación de espacios de comida y bebida en las casas aledañas a la fiesta. En estos lugares se puede comer empanadas y diferentes cortes de carne a la parrilla. Por lo general, cuentan con lugar para sentarse y, con el paso de la noche, se improvisan guitarreadas y lugares de baile de chacareras. También existen lugares cuya entrada está restringida a quienes abonan un pequeño canon, aunque estos lugares son pocos y se encuentran más alejados de la plaza central. Mientras tanto, en la Iglesia se comienzan a preparar el locro y las empanadas que se vende esa noche y al día siguiente. Las dimensiones de la producción son importantes: varios centenares de empanadas y 12 ollas de 200 litros repletas de locro que no pasan de las 13 hs. del domingo y por las que hay que hacer pedido con anticipación. A las 19 hs., comienza la misa en la iglesia, luego de la cual tiene lugar un homenaje al Santo de Mailin, que se realiza dentro del templo, que consta de interpretaciones musicales y bailes típicos de Santiago del Estero. Esto supone un primer corrimiento respecto de las prácticas más hegemónicas en la liturgia cristiana, dado que se trata de la incursión de un espectáculo folclórico ajeno a dicha liturgia. Además, el hecho de que se trate de un “homenaje” expande los límites de lo posible en materia devocional, ya que si es posible homenajear al Santo bailando y cantando, también es posible hacerlo comiendo, bebiendo y festejando. Se trata, sin dudas, de la consolidación –dentro del templo – de una serie de prácticas que vienen desde fuera de él y que lograron entrar al mismo por su propia fuerza significativa. Luego de la misa y el espectáculo folclórico, en el patio de la Iglesia es posible comer algo y tomar unas gaseosas que la administración parroquial ofrece y es a beneficio de la misma. También es posible dirigirse a algún puesto de la feria, recorrer la misma o establecerse en alguno de los lugares que ofrecen comida y bebida en alguna casa o garaje especialmente preparado para ese fin. A partir de allí, las peñas se extienden hasta bien entrada la madrugada. Hasta entonces, los puestos de la feria se mantienen abiertos y con un caudal de gente considerable. De una breve recorrida por las peñas puede extraerse una predominancia muy clara y visible de un estilo musical propio de Santiago del Estero con una muy notoria hegemonía de

la Chacarera como ritmo musical interpretado y con las guitarras en primer lugar, los violines y los acordeones en segundo en orden de instrumentos más utilizados. Desde el punto de vista del tipo de relación que los artistas establecen con los espacios de actuación, predominan los amateurs, cantantes y músicos ocasionales que combinan la devoción por el Señor de Mailín con el gusto por interpretar chacareras. Sólo unos pocos lo realizan a cambio de dinero y en general lo hacen en los lugares que cobran entrada. El domingo el panorama cambia por completo. Ya en horas de la mañana comienza a establecerse una fila para acercarse a saludar a la imagen del Señor de Mailín situada en el atrio de la iglesia, en el curso del día esta cola alanza los 300 o 400 metros. En la plaza frente a la iglesia comienzan a instalarse familias con mesas, sillas, conservadoras e implementos para cocinar carnes a la parrilla. Este último punto es de mucha importancia, dado que es el modo en que quienes participan de la fiesta toman posesión del espacio, lo hacen suyo. Esta escena de ocupación del espacio público replica de algún modo la escena de la noche del sábado pero magnificada por la cantidad de gente y por la copresencia en el espacio de ellos: reaparecen las peñas y guitarreadas, ahora todavía más improvisadas a partir de la simple y llana cercanía entre las personas. No obstante, en un extremo de la plaza se encuentra el escenario desde el que se desarrolla un espectáculo de festival folclórico al estilo de los festivales veraniegos como los de Cosquín o Jesús María. La dinámica es, precisamente, similar a la que caracteriza a esos festivales mencionados: una sucesión de conjuntos musicales con la conducción de un presentador que arenga al público a cantar, bailar o aplaudir, según el caso. Por su parte, los repertorios reiteran lo ya descrito respecto de las chacareras que abundaban en las peñas con la salvedad de la aparición creciente de los grupos que interpretan “guarachas”, un ritmo de origen cubano que se instaló con mucha fuerza en la zona rural de Santiago del Estero –presentando fusiones del ritmo original, cercano a la salsa, con chamamé y la omnipresente chacarera – en los últimos años y, como no podía ser de otra manera, llegó a la fiesta del Señor del Milagro de Mailin en Villa de Mayo. Luego del almuerzo pueden verse las mismas familias descansando –replicando la costumbre de la siesta – que esperan la procesión de las 17 hs. En ese momento, el santo sale de la Iglesia y es transportado por un autobomba alrededor de la plaza seguido por la multitud de peregrinos que lo siguen. Este es el fin de la fiesta, en cuanto el Santo regresa al templo, la desconcentración es rápida: quienes llegaron en auto o en micros contratados se incorporan a los mismos, quienes llegaron en transporte público se dirigen a la estación o a las paradas de ómnibus. La fiesta ya no es exclusivamente

santiagueña, es decir, ya no puede decirse que interpele sólo a santiagueños o sus descendientes, si es que alguna vez fue así. En verdad puede pensarse en un evento que convoca a personas con dos motivaciones diferentes. Por un lado, están los que se sienten identificados con la fiesta y la devoción, en este caso sí puede tratarse de santiagueños golpeados aún por el desarraigo. Para estas personas la concurrencia a la fiesta es una afirmación identitaria, los constituye como personas y los hace reconocerse en sus pares. Es más, cada uno de los elementos que aquí fuimos describiendo de la fiesta constituyen un complejo rompecabezas que se une recién cuando los actores sociales hacen suya la fiesta, cuando cada uno de esos elementos les permiten moverse con la ductilidad propia de quien pisa terreno hartamente conocido. Pero por otro lado, existe otro conjunto de personas que se acercan a la fiesta por motivos diferentes y menos “constitutivos” que los anteriores. Desde quienes se acercan pura y simplemente para pasear por la feria, comprar alguna cosa y nada más, hasta quienes se acercan por el espectáculo folclórico sobre y bajo el escenario se vislumbra un amplio y heterogéneo conjunto de personas interpeladas por diferentes aristas de la fiesta. Claro que, una vez allí, los símbolos hacen su trabajo. Y quienes se acercaron por la música, se interesan por la historia de la devoción, o identifican al Gauchito Gil o a San Expedito, otras devociones que también son muy populares en la celebración. Muchas de estas personas, rescatan el carácter “familiar” de la fiesta. Se refieren, concretamente, a la ausencia de incidentes a pesar de las importantes cantidades de alcohol que se consumen durante los dos días.⁸ También está incluido en la caracterización como fiesta “familiar” el hecho de que la gente concurra con sus familias completas, en este punto hay un solapamiento interesante entre familia y tradición: muchos caracterizan a la fiesta como “tradicional” porque “se pasa en familia” y otros caracterizan a la fiesta como “familiar” porque “es bien tradicional”. En este punto convergen dos trayectos: por un lado, el de los festivales folclóricos y, por el otro, el de las celebraciones alrededor de la mesa familiar. Está claro que quien define de ese modo a la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín tiene un modelo de celebración en la cabeza, un modelo construido con años de prácticas consolidadas que trascienden regiones y generaciones.

Popular no es de pobres, masivo no es multitudinario

⁸ En más de un caso lo dicen con todas las letras: “Acá se toma y se toma mucho. Y por más que podrá haber algún borracho tirado por ahí, nadie hace lío. Es una fiesta familiar”.

En un texto ya clásico de los estudios de las culturas populares, Néstor García Canclini (1987) afirmaba que lo popular no era “ni folclórico ni masivo”, en el sentido de escapar de dos tendencias cómodas: la de adjudicarle a lo popular un esencialismo romántico tradicionalista, lo popular sería el relato fundacional y sedimentado de la vida cotidiana del pueblo que generó este conjunto de prácticas más o menos desordenadas a las que llamamos “tradiciones”. La otra tendencia, quizás más nociva que la anterior, es identificar a lo popular con lo masivo, es decir: suponer que lo popular es eso que los medios masivos de comunicación hacen con el pueblo, el modo en que lo narran, sus modos de representarlo. Desconociendo el planteo clásico de De Certeau (1999), según el cual lo popular no existe por fuera del gesto que lo niega: dicen “he ahí lo popular”, quienes se sienten por fuera del fenómeno y además se arrogan legitimidad para hablar en su nombre. En esos planteos, los sectores populares son narrados por los medios y no resulta contradictorio ni problemático que así sea.

En otro texto, ya revisado en este artículo, Néstor García Canclini (1982) revisa una tipificación de Gilberto Giménez (1979), quien caracteriza lo que llama las fiestas rurales y las fiestas urbanas. Allí plantea un carácter más participativo y espontáneo en las primeras y más comercial y convencionalizado en las segundas. Si bien hay ciertos componentes de nuestras dos fiestas que podrían cuadrar en ese esquema – la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín como rural, en tanto que la fiesta original santiagueña se origina en una zona rural y mantiene parte de esa inspiración y la Fiesta Patronal de San Miguel como fiesta urbana pensando en la impronta urbana de su enclave territorial y la lógica de masividad ya descripta – también es cierto que ese esquema incluía una confianza en la teoría de la secularización que estas fiestas refutan. De hecho, según el planteo de Giménez (1979) la fiesta urbana suponía una celebración secularizada y en nuestro caso la Fiesta Patronal de San Miguel tiene una presencia de la institución Iglesia Católica mucho más protagónica que en la Fiesta del señor del Milagro de Mailín.

Entonces, podríamos decir que las dos celebraciones que presentamos aquí son dos modos de vivir la liturgia católica, dos modos de intervención estatal sobre las festividades y también dos modos de participación popular sobre esas festividades bien diferentes.

Desde el punto de vista de las prácticas rituales, puede decirse que encontramos dos dispositivos de celebración bien diferenciados. En el caso de la Fiesta Patronal de San Miguel el control que el Municipio tiene de lo que sucede es total, organiza los acontecimientos, controla la agenda de celebraciones, oficia de convocante en todos los acontecimientos y dispone las locaciones para

los mismos. El único actor con el que negocia poder y protagonismo es la cúpula de la Diócesis de San Miguel (que ocupa un tamaño territorial mayor al del municipio y un espacio simbólico al interior de la Iglesia Católica Argentina significativo⁹); de modo que el Municipio construye una festividad centrada en la exhibición de sus obras y actores involucrados: su política de deportes, su política cultural y los símbolos a los que apela para construir una idea de comunidad vinculada a las tradiciones folclóricas argentinas en clave escencialista. Si bien la relación folclore tradición cultura nacional escencialista puede resultar una lectura simple, también es cierto que la combinación con las prácticas gauchescas (jineteada, desfile tradicionalista, etc.) en un territorio que nunca tuvo estas actividades como cotidianas, resulta un puro ejercicio alegórico de pertenencia a un universo simbólico escindido de sus condiciones materiales concretas.

Por su parte, en la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín las responsabilidades sobre el desarrollo de la celebración aparecen compartidas y el lugar del estado ha oscilado entre la indiferencia, la obstrucción y el apoyo logístico, según los momentos y las distintas administraciones del Municipio de Malvinas Argentinas, al que pertenece la localidad de Villa de Mayo.

La responsabilidad de la parte de la celebración que se desarrolla en la Parroquia Nuestra Señora de Guadalupe corresponde a su párroco, Jorge Seibold, y el grupo de voluntarios que colaboran con él.

Desde el punto de vista de las ritualidades comprometidas en cada caso, encontramos –por un lado – una liturgia híbrida en el caso de la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín. La misma se compone, como vimos, de partes que están fuertemente arraigadas en la liturgia católica, si bien presentan ciertos corrimientos respecto de la misma, nunca pierde protagonismo ni centralidad la ritualidad religiosa. Las partes menos asociadas a la ritualidad católica (el show musical, el baile, las comidas, las bebidas, la compraventa de bienes y servicios) son las que presentan una mayor incidencia de participación del público. En ellas se dan formas de diferenciación entre espectadores y espectados en el uso del escenario principal de la Plaza, fundamentalmente, y en menor medida en los pequeños escenarios improvisados que se montan en las peñas que rodean a la Plaza y que se establecen en las casas vecinas. En estos casos, independientemente de los espacios indicados para la expectación –los escenarios – el público monta sus propias

⁹ Hemos abordado la relación municipio diócesis en: Ameigeiras y Cremonese, 2013.

celebraciones en distintos lugares de la plaza e incluso más allá de ella en esquinas, calles y veredas, llevando la celebración incluso más allá de la localidad de Villa de Mayo.¹⁰ Incluso en las actividades que se desarrollan dentro de la Parroquia, en ocasiones el público altera la rutina litúrgica con homenajes espontáneos al Señor de Mailín, como pueden ser bailes, música u ofrendas.¹¹ En este plano puede decirse que la celebración es un acontecimiento múltiple y diverso desde todo punto de vista, no hay un único punto de vista privilegiado para la visión de todo cuanto pasa (González Requena, 1988) y no hay un “guión de hierro”, sino más bien un esqueleto general de actividades que el público va llenando o enriqueciendo con improntas circunstanciales, dentro de un esquema y sentido general de actividades.

Por su parte, en la Fiesta Patronal de San Miguel, la cuestión ritual es bien diferenciada. Las autoridades religiosas (El Obispo y en Nuncio apostólico, según el caso) presiden todas las actividades que se desarrollan y, en conjunto con el Intendente, habilitan la realización de cada una de ellas, las encabezan y les dan cierre. En este plano, no existe la posibilidad de que el público participe de ninguna de ellas, salvo que esté especialmente convocado a la misma. Y, a excepción de los desfiles y la carrera de resistencia, los demás espectáculos se desarrollan con personas y artistas ajenos a la localidad.¹² En este marco, queda claro que hay un único punto de vista privilegiado (Requena, 1988) que lo constituyen las miradas de las autoridades políticas y/o religiosas. En este caso, a diferencia del anterior, sí hay un guión muy claro de actividades, un espacio de desarrollo para cada una de ellas e incluso un comportamiento moralizado que no puede transgredirse.

En cuanto a la participación estatal en los festejos, también aparecen diferencias considerables. En la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín, el estado municipal acompaña la celebración prestando un hospital móvil para atender alguna persona con problemas de salud, brinda un acompañamiento de la policía provincial y se encarga de la logística de los puestos de venta de la feria, todos quienes deben pagar un canon por metro cuadrado ocupado para poder vender allí. No obstante, no participa de la definición del contenido de la Fiesta que queda a cargo del

¹⁰ La feria de puestos de venta atraviesa toda la localidad e ingresa en la localidad vecina de Adolfo Sordeaux.

¹¹ No es objeto de este trabajo en particular, pero debe tenerse en cuenta que la devoción al Señor del Milagro de Mailín impera la lógica del “promesante” muy habitual en las devociones populares. En ese marco, es factible que muchos de esos homenajes hayan sido planteados por los mismos actores en términos de promesa en peticiones diversas. Al respecto ver Ameigeiras (2008a)

¹² El caso de los shows folclóricos es curioso, teniendo en cuenta de que se trata de una zona que ha tenido siempre conjuntos de bastante trayectoria a nivel nacional.

párroco y el grupo de colaboradores de la parroquia.¹³ Por el contrario, en la Fiesta Patronal de San Miguel el estado municipal organiza, convoca y financia toda la celebración. Dispone las actividades y el sentido de las mismas y les ofrece a las autoridades religiosas el espacio para presidir la mayoría de ellas. Es una actividad más que evidencia la relación de implicancia mutua entre el gobierno municipal y la diócesis de San Miguel. (Ameigeiras y Cremonte, 2013)

Si bien lo fuimos describiendo en diversos espacios, es menester dedicarle un lugar particular a la participación del público en cada uno de los festejos. En el caso de la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín, el público forma parte importante de la celebración. Si bien, como dijimos, la Fiesta mantiene espacios que son claramente de expectación pura: el altar y el escenario de la Plaza son los principales, hay innumerables espacios que son tomados por el público y donde se improvisan espectáculos de baile y música de lo más diversa (a los mencionados ritmos folclóricos pueden agregarse la *guaracha* y el *hip hop* más recientes) que permite que el público intercambie la posición de espectador y espectado y que impida que haya un único punto de vista privilegiado. Esta característica, en términos de González Requena (1988) es lo que caracteriza a una fiesta popular. A lo que nosotros agregamos que se trata –la fiesta popular – de la performance expresiva de las identidades del pueblo.

Por su parte, en la Fiesta Patronal de San Miguel, el lugar del público es estrictamente el de espectador. No hay instancias que permitan quebrar esa barrera y, en sus diversas formas, los espectáculos se preparan para ser vistos. Los escenarios que se montan son grandilocuentes, aparecen las luces para subrayar el carácter espectacular y privilegiar la mirada. Pero incluso en el espacio de la feria no es factible ubicar un puesto, sino que los mismos son cuidadosamente seleccionados. La entrada es libre, el espacio dispuesto es amplio y la convocatoria busca multitudes, pero el pueblo es marginado a la posición de público espectador o consumidor. Es un público pasivo. Por ello, creemos que se trata de una celebración masiva en el sentido de Jesús Martín Barbero: una celebración que se vale de ciertas fibras de lo popular pero para convertirlo en mercancía. Una mercancía que les permite a las autoridades políticas y religiosas acumular capital simbólico a partir de ciertos componentes aspiracionales de la comunidad local.

¹³ Este esquema es en la actualidad con el Intendente que entró en funciones en 2015. anteriormente, en las últimas ediciones con las autoridades ahora desplazadas, se evidenció un conflicto que hizo que el municipio intentara trasladar la fiesta a otro predio e, incluso, propició un operativo de bromatología que clausuró muchos de los puestos de comidas.

Bibliografía

- Alberti, G. y Mayer, E. (1974) “Reciprocidad andina: ayer y hoy”, en: *Reciprocidad intercambio en los andes peruanos*, Lima: IEP.
- Ameigeiras, A. (2002) “Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires”, en: Filc, Judith (org.) *Territorios, itinerarios, fronteras*, La Plata: Al Margen.
- Ameigeiras, A. (2003) “Fundadores y pasantes. Catolicismo popular y migración en el Gran Buenos Aires”, en: *La religión en tiempos de crisis*, Actas de las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires: CEIL-PIETTE.
- Ameigeiras, A. (2006) “El abordaje etnográfico en la investigación social”, en: Vasilachis, I. *Estrategias de investigación cualitativa*, Bs. As.: Gedisa.
- Ameigeiras, A. (2008a) *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Bs. As.: BN-UNGS.
- Ameigeiras, A. (2008b) “Culturas populares urbanas: Representaciones sociales y prácticas comunicativas en el espacio barrial del Gran Bs. As.”, Plan de investigación llevado adelante en el IDH-UNGS.
- Ameigeiras, A. y Cremonte, J. P. (2013) “Religión y política en el gobierno local: Un análisis de las relaciones entre la Iglesia Católica y el gobierno municipal en un Partido del Gran Bs. As.” Cuba. La Habana. 2013. Congreso. *Congreso Internacional de Estudios Sociuo-religiosos*.
- Bargman, D., Burúa, G., Bialogorski, M., Biondi Assali, E., Lemournier, I., (1992) “Los grupos étnico de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina”, en: Hidalgo, C. y Tamagno, L., *Etnicidad e identidad*, Bs. As.: CEAL.
- Benencia, R. (2008) “Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo”, en: Novick, S. (comp.) *Las migraciones en América Latina*, Bs. As.: Catálogos.
- Blache, M. (1992) “Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folclore”, en: Hidalgo, C. y Tamagno, L., *Etnicidad e identidad*, Bs. As.: CEAL.
- Bocconi, D. y Etcheverry, M. (2003) “Chango Gil”, en: Dri, R. (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos*, Bs. As.: Biblos.
- Bourdieu, P., (1990) *La distinción*, Bs. As.: Taurus.
- Bourdieu, P., (1993). *Cosas Dichas*, Barcelona: Gedisa.

- Buntig, A. (1969) *El catolicismo popular en Argentina*, Bs. As.: Bonum.
- Carozzi, M. (2006) “Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del ’90”, en: Semán, P. y Míguez, D., *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Bs. As.: Biblos.
- Catani, M. (1983) “Cambiar de país es cambiar de bandera”, en: AAVV *Vivir entre dos culturas. La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias*, Barcelona: Serbal.
- Cicourel, A. (1983) “Vivir entre dos culturas: el universo cotidiano de los trabajadores migrantes”, en: AAVV *Vivir entre dos culturas. La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias*, Barcelona: Serbal.
- Da Matta, R. (1987) *A casa y a rua*, Río de Janeiro: Guanabara.
- Da Matta, R. (1990) *Carnavais, malandros e heróis*, Río de Janeiro: Guanabara.
- Devoto, F. (1992) *Movimientos migratorios: historiografía y problemas*, Buenos Aires: CEAL.
- Esquivel, J., García, F., Hadida, E. y Houdin, V. (2001) *Creencias religiosas en el Gran Buenos Aires*, Bernal: UNQ.
- Finol, José Enrique (2009) “Tiempo cotidianidad y evento en la estructura del rito”, en: Finol, José Enrique, Mosquera, Alexander y García de Molero, Írida (eds.) *Semióticas del rito*, Maracaibo: Universidad del Zulia y Asociación Venezolana de Semiótica.
- Forni, F. (1983) “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”, en: Forni, F., *La religiosidad popular en Santiago del Estero*, Santiago del Estero: UCSE.
- Freund, G. (2011) *La fotografía como documento social*, Barcelona: Gustavo Gilli.
- Frigerio, A. (1993) “Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales”, en: *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, Bs. As.: CEAL.
- García Canclini, N. (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- García Vázquez, C., (2005) *Los migrantes. Otros entre nosotros*, Mendoza: EDIUNC.
- Giorgis, M. (2000) “Urkupiña, la Virgen Migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el Boliviano Gran Córdoba”, En: *Avá*, Revista, núm. 1, Posadas: UNAM.
- Giorgis, M. (2004) *La virgen prestamista*, Bs. As.: Antropofagia.

- Giménez Beliveau, V. y Esquivel, J. (1996) “Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires”, en: Revista *Sociedad y Religión*, núm. 14-15. Bs. As.: CEIL PIETTE.
- González, J., (1994) *Más culturas. Ensayos sobre realidades plurales*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- González Requena, J. (1988) *El discurso televisivo. El espectáculo de la posmodernidad*, Madrid: Cátedra.
- Grignon, C. y Passeron, J. (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Bs. As.: Nueva Visión.
- Grimson, A. (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Bs. As.: Eudeba.
- Grimson, A. (comp.) (2000) *Fronteras, naciones e identidades*, Bs. As.: Ciccus-La Crujía.
- Guber, R. (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires: Norma.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona: Paidós.
- Harper, D. (1983) “Epílogo: Vivir entre dos culturas. Algunas consideraciones sociológicas”, en: AAVV *Vivir entre dos culturas. La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias*, Barcelona: Serbal.
- Isambert, F. (1982) *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, París: Minuit.
- Juliano, D., (1992) “Estrategias de elaboración de identidad”, en: Hidalgo, C. y Tamagno, L., *Etnicidad e identidad*, Buenos Aires: CEAL.
- Larrain, J. (2004) *Identidad y Modernidad en América Latina*, México: Océano.
- López Ángel, G. (2011) “Los dilemas de la pertenencia en contextos transnacionales: cohortes, identidades religiosas y el desplazamiento del lugar”, en: Higuera Bonfil, A. (Coord.) *Religión y culturas contemporáneas*, México: La Editorial Manda.
- Mallimaci, F. (1986) “Estudios sobre el catolicismo argentino”, en: Revista *Sociedad y Religión*, núm. 3. Bs. As.: CEIL PIETTE.
- Mallimaci, F. y Giménez Beliveau, V. (2006) “Historias de vida y métodos biográficos”, en: Vasilachis, I. (comp.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona: Gedisa.

- Marcus, G. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en: *Alteridades*, Año: 11 Nro. 22, 111-127. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Martín, E. (2007) "Aportes al concepto de religiosidad popular", en: Carozzi, M. y Cernadas, J. (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Bs. As.: Biblos.
- Martín Barbero, J. (1987) *De los medios a las mediaciones*, Barcelona: Gustavo Gilli.
- Martínez, A. (2007) "El 'Señorcito' de los Milagros", en: Revista *Nuevas Propuestas*, núm. 40, Santiago del Estero: UCSE.
- Martínez Pérez, A. (2008) *La antropología visual*, Madrid: Síntesis.
- Meddeb, A. (1988) "La religión del otro: ibn 'Arabí/Ramón Llull", en: Todorov, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar.
- Newbery, S. y Chertudy, S. (1978) *La Difunta Correa*, Bs. As.: Huemul.
- Parker, C., (1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México: FCE.
- Parker, C. (2011) "Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad", en: Higuera Bonfil, A. (coord.) *Religión y culturas contemporáneas*, México: La Editorial Manda.
- Reboratti, C. (comp.) (1986) *Se fue a volver*, México: PISPAL-CENEP.
- Sales, V., (2009) "Redes e peregrinações: a circulação nas manifestações marianas", en: *Ciencias sociales y religión*, Revista de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en el Mercosur, núm. 11, septiembre de 2009. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Semán, P. (2004) *La religiosidad popular*, Colección: "Claves para todos", Bs. As.: Capital Intelectual.
- Semán, P. y Míguez, D. (2006) *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Bs. As.: Biblos.
- Schnapper, D. (1988) "Modernidad y aculturaciones a propósito de los trabajadores emigrantes", en: Todorov, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar.
- Solís Domínguez, D. (2011) "Prácticas religiosas y construcción de fronteras simbólicas: límites cruces e intersticios", en: Higuera Bonfil, A. (coord.) *Religión y culturas contemporáneas*, México: La Editorial Manda.

Solís Gutiérrez, E. (2011) “Santos y barrios en el Corpus Cusqueño, Resignificación de mecanismos ancestrales bajo el esquema de la Iglesia oficial”, en: Higuera Bonfil, A. (coord.) *Religión y culturas contemporáneas*, México: La Editorial Manda.

Soneira, A. (2006) “La ‘Teoría Fundamentada en los datos’ (Grounded Theory) de Glaser y Strauss”, en: en: Vasilachis, I. (comp.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona: Gedisa.

Swetland, C. (1983) “El gueto del alma: factores socioculturales de los programas de formación lingüística para trabajadores migrantes en Noruega”, en: AAVV *Vivir entre dos culturas. La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias*, Barcelona: Serbal.

Vasilachis de Giraldino, I. (2006) “La investigación cualitativa”, en: *Estrategias de investigación cualitativa*, Bs. As.: Gedisa.

Tamagno, L. (1992) “De indígenas, migrantes y ciudadanos: algunas reflexiones sobre gente indígena en el área metropolitana”, en: Hidalgo, C. y Tamagno, L., *Etnicidad e identidad*, Bs. As.: CEAL.

Taylor, S. y Bogdan, R. (1988) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. México: Paidós.

Todorov, T., (1988) “El cruzamiento entre culturas”, en: Todorov, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar.