



Artículos de Investigación

Fiestas marianas entre migrantes paraguayos e internos en el Gran Rosario (Argentina): un análisis del marco ritual

María Georgina Granero
CONICET – Facultad de Humanidades y Artes - UNR
georgranero@gmail.com

Resumen

En este trabajo analizaremos las fiestas marianas que despliegan migrantes paraguayos e internos (provenientes de las provincias de Chaco y Corrientes) en el contexto urbano del Gran Rosario (Santa Fe, Argentina). Allí convergen anualmente las festividades marianas de Caacupé y de Itatí, ligadas por la trayectoria de los colectivos migrantes que conforman su población mayoritaria. A partir del material etnográfico disponible (observaciones, registro audiovisual y entrevistas), elaborado durante 2011 y 2012, luego de una breve introducción al contexto migratorio referido, caracterizaremos ambos rituales comparativamente. En segundo lugar, proponemos analizar el marco ritual en su estructuración secuencial, aplicando fundamentalmente la propuesta clásica de van Gennep para los *rituales de paso* y otros aportes vinculados. Tal línea nos permitió explorar la producción de *modalidades identitarias* en un contexto migratorio, a partir de la eficacia ritual. A modo de corolario, revisaremos la distinción entre lo doctrinal y las expresiones religiosas usualmente denominadas como “populares”.

PALABRAS CLAVE: Rituales marianos; Migración; Religiosidad; Identidad.

Marian festivities among paraguayian and internal migrants in the Gran Rosario (Argentina): an analysis of the ritual context

Abstract

In the present article we analyze Marian festivities among Paraguayan and internal migrants (from Chaco and Corrientes provinces) in the urban context of the Gran Rosario (Santa Fe, Argentina). At this location converge, annually, the Marian festivities of Caacupé and Itatí, both joined by migrant trajectories of those groups. From a corpus based on an ethnographical fieldwork (observation, audiovisual register and interviews) during 2011 and 2012, we will characterize both rituals comparatively considering the migrant process. Secondly, we propose analyze the ritual frame on its sequential structure, applying, fundamentally, van Gennep's classical proposal for *rites of passage* and other associated approaches. These approaches allowed us to explore ritual efficacy in terms of identity production in a migrant context. As a corollary, we review the distinction between doctrinaire religious expressions and such usually named as “popular”.

KEY WORDS: Marian rituals; Migration; Religiosity; Identity.

Recibido el 12/11/2015; recibido con modificaciones el 24/04/2016; aceptado el 30/04/2016.

Introducción

En este trabajo presentaremos una propuesta analítica sobre el estudio de rituales marianos entre migrantes paraguayos e internos (provenientes de Chaco y Corrientes), en un contexto urbanizado del Gran Rosario (Santa Fe, Argentina). En este espacio convergen anualmente las festividades marianas de Caacupé y de Itatí, las cuales se encuentran ligadas a la trayectoria de los colectivos migrantes, paraguayos y litoraleños respectivamente, que conforman su población mayoritaria.

El corpus que analizaremos se basa en un material etnográfico (compuesto de observaciones, registro audiovisual y entrevistas) elaborado durante 2011 y 2012.¹

En base a ello, organizamos la presentación en dos apartados: por un lado, una breve caracterización del contexto migratorio referido y, seguidamente, aquella ligada a la descripción y comparación de estos rituales en base a nuestro material etnográfico. Destacaremos allí los momentos más significativos y los cambios observados entre estos.

En segundo lugar, desarrollamos el análisis de la estructuración de estos rituales, considerando las etapas propuestas por van Gennep para los *rituales de paso* (2008 [1909]), el trabajo de Renold (2008), como antecedente local en esta línea, y una referencia a la interpretación bourdieana de tales ritos. A partir de allí pretendemos dar cuenta de la eficacia ritual de tales fiestas en el proceso de conformación identitaria que estos colectivos despliegan en el contexto local.

El análisis de los procesos identitarios conforma un eje central de nuestro trabajo que ha sido analizado en los diferentes espacios que registramos (laborales, sanitarios, mágico-religiosos y societarios), con diferentes estrategias y herramientas metodológicas. Pretendemos con ello establecer las formas en que dicho grupo se organiza simbólicamente (Lévi-Strauss, 1981), reconociendo su carácter afirmativo y las formas de afectación posibles respecto de otros grupos y categorizaciones imperantes (Briones, 2007; Grossberg, 2003). En nuestro caso, ello está íntimamente ligado a los marcos societarios respecto de los cuales los colectivos migratorios se sitúan y aquel “orden nacional” que alude A. Sayad (2010) para indicar cómo el Estado-nación es develado y puesto en tensión por los procesos migratorios.

En relación a tales afectaciones y posibles diálogos, es que, si bien nuestra investigación toma como referente central el colectivo de migrantes paraguayos, el acercamiento territorial nos imprimió desde un principio la necesidad de contemplar los vínculos y convergencias que estos presentan respecto de sus vecinos, argentinos, de origen litoraleño, es decir, con quienes comparten una *no-localía* y una trayectoria migratoria que, aunque diferenciada por la condición nacional, converge en los condicionantes histórico-sociales que aludiremos a continuación.

Al respecto, consideramos con Douglas (1998) que la generación de ritualidad puede indicar la búsqueda por articular una “nueva situación social”; aquella a la que estos colectivos aspiran en términos de reconocimiento. Así, la “función comunicativa” propia del ritual será permitir la producción del lugar de tales colectivos en el contexto social aludido, en función de “establecer límites simbólicos” que permiten organizar la experiencia propia y social. (1998: 68).

Asimismo, consideramos el aporte de P. Smith (1989), para quien el ritual presenta actos secuenciados que, lejos de ser simples gestos evocadores, simulan eficacias (1989: 148-149). Tales eficacias están dadas por la coherencia que resulta de la división y repetición de los elementos componentes del ritual y de su aspecto ilusionista (simulado) y estético (Smith, 1989: 177). Ello plantea una síntesis entre estados disímiles (que lleva de una situación inicial hacia un final) y a la que se accede a través de un “salto”. Para dar cuenta de este salto, retomamos las formulaciones de van Gennep como secuenciación lógica, así como, la tensión entre lo instituyente e instituido que nos remite las clasificaciones nacionales que operan en la definición de los migrantes.

Resulta necesario, entonces, situar tales expresiones religiosas en el contexto migratorio en el que se insertan y el contexto devocional particular que conjuga tradiciones y prácticas no ajustadas al catolicismo definido doctrinalmente. Esto último nos permitirá, como corolario, revisar las distinciones establecidas respecto de lo doctrinal y las expresiones de religiosidad usualmente indicadas como “populares”. Aludimos con ello a la explícita discusión en torno a tales conceptos, como así también, a formas interpretativas más subyacentes en la literatura general sobre religión y migraciones.

Caracterización del contexto migratorio y devocional ritual

Contexto migratorio

Brevemente comentaremos que la población con la que trabajamos se inscribe dentro del movimiento migratorio (interno y limítrofe) que se desarrolla a mediados del siglo XX en torno a los principales centros urbanos de Argentina, en un marco de industrialización y crecimiento demográfico (Benencia, 2003; Aruj et al, 1996). Dado que, si bien han existido movimientos migratorios en las zonas fronterizas que anteceden, se solapan y continúan a aquellos, en tal época se agrega a la consolidación de urbes importantes como el Gran Buenos Aires, Rosario y Córdoba, la crisis de las economías regionales (Velázquez y Gómez Lende, 2004).

Tales instancias de desplazamiento fronterizo acaecieron en provincias del Noreste argentino (Chaco y Corrientes) y estuvieron asociadas a trabajos estacionales “en la cosecha”. Por lo que, a partir de mitad del siglo XX, estas formas de trabajo fueron perdiendo fuerza, al compás de crisis locales, generando procesos migratorios internos (Devoto, 2003; Aruj et al. 1996; Meichtry y Beck 1999; Cerrutti 2009; Ceva, 2006). Como describe Benencia (2000):

El proceso de reemplazo de mano de obra nativa se revirtió durante la década de los sesenta. En general, la demanda creció mucho más lentamente que antes, en particular en los sectores productivos y, además, en este decenio sólo las economías regionales del Norte exhibían saldos migratorios internos negativos.

Así, la inmigración permanente de mano de obra limítrofe pasó a cumplir una función mucho más residual en un doble sentido. Por una parte, se le requirió en menor medida: disminuyó como proporción de la PEA [Población Económicamente Activa] provincial en la mayoría de sus destinos habituales y, por otra, su inserción quedó casi siempre subordinada, en forma inversa, al comportamiento de la migración interna. La caída de los precios de los productos regionales y la consecuente mecanización ahorradora de mano de obra en algunos de ellos —básicamente en la industria del azúcar de caña— fueron algunos de los elementos que a fines de los sesenta contribuyeron a que la migración limítrofe cambiara de rumbo y que los trabajadores prefirieran cada vez más las oportunidades laborales que les ofrecía el área metropolitana de Buenos Aires, principalmente en actividades de construcción (2000: 253-254).

La consolidación del destino metropolitano fue impulsada por el desarrollo industrial y demográfico que ofrecía una demanda dinámica y “desestacionalizada” en el área productiva, pero también de servicios (construcción, servicio doméstico y pequeños comercios), generando estancias más prolongadas e incluso posibilidades de asentamiento definitivo para los migrantes (Benencia y Karasik, 1995; Ceva, 2006; Pacecca y Courtis, 2008:21; Cerrutti, 2009). Dicho proceso igualmente caracterizó el desarrollo poblacional del sur y centro santafecino y, particularmente, del Departamento Rosario, ubicado al sur de esta provincia. Citamos a continuación algunos pasajes de nuestro registro que dan cuenta de dicho tránsito y las estrategias de emigración:

Liliana (76 años)- “No nos quedamos quietos porque éramos pobres. Nos rebuscábamos, íbamos a cosechar algodón. Antes había cosecha, ahora no hay más nada, todo maquinaria” [Entrev. 13/04/11].

[E]- “¿Cuánto hace que está en Argentina?”

Zulema (78 años)- Oh (...) ya ni me acuerdo. Cuando tenía 28 años y ahora tengo 78 (...) fui a todos lados a trabajar y mi hijo mayor atrás (...) Todos [los hermanos] lo mismo. El mayor se vino primero, se va al Chaco a cosechar y después viene a buscar a nosotros y fuimos un año a cosechar también (...) así nos vinimos todos” [Entrev. 30/05/11].

Elba (47 años)- “[El padre] tenía gente que hacía trabajar en el campo [Pilar, Paraguay]. (...) [La madre] en la cocina de la casa y los más grandes ya se iban a la cosecha. Nadie estaba al pedo [sin trabajar]. Otro se hizo el ganzo [evitó estas tareas] y se fue a Buenos Aires. Ahora están todos expandidos por todas partes, en Paraguay, en Argentina, a Rosario” [Entrev. 08/11/11].

[E]- “¿Tu hermano estaba de antes que vos, acá?”

Ignacio (26 años)- Sí, él me trajo a mí, [hace] 6 años

[E]- Y a él, ¿lo trajo alguien?

I- Sí, a él le trajo otro [sonríe], otro paraguayo que vivía antes acá. Un vecino nuestro de allá, de Paraguay, de Pilar” [Entrev. 12/11/12].

Ahora bien, respecto del contexto paraguayo, anteceden directamente a los desplazamientos indicados la Guerra Civil (1947) y la dictadura stronista (1954-1989), así como, en términos generales, la conformación histórica de la desigualdad social en el Paraguay (Arellano, 2005;

Halpern, 2009).

Para dar mínima cuenta de ello, debemos mencionar que si bien los primeros registros de emigración constan del proceso de formación nacional y, aunque excepcionales, están asociados a causantes políticos (PNUD, 2009), el punto de inflexión más crítico fue la denominada *Guerra de la Triple Alianza* (1865-1870), encaminada por Brasil, Argentina y Uruguay. Esta signó el futuro político y económico del Paraguay, irrumpiendo en su desarrollo industrial (principalmente, ferrocarriles, astilleros y telégrafos) e instaurando un fuerte endeudamiento y dependencia con las potencias británicas y norteamericana (Cardozo, 2011:114).

A partir de allí, los sucesivos vaivenes políticos y económicos afianzaron la consolidación de un modelo expoliativo de los recursos naturales, cuyo eje más problemático a nivel social, económico y político, es y ha sido la concentración de la tierra (Dobreé, 2013; Imas, 2013). Dicho proceso ha impulsado movimientos migratorios internos hacia las urbes locales, al mismo tiempo que hacia destinos internacionales, principalmente Argentina. No obstante lo acotado de estas referencias, también debemos aludir la tradicional ausencia del Estado en materia social y su fuerte vigencia e impronta en el ejercicio de la violencia política (Halpern, 2009; Arellano, 2005), para avizorar el cuadro detrás de la migración paraguaya.

Gabriela (25 años)- “Creo que todos vinimos buscando recursos (...). Allá no hay trabajo o se gana muy poco” [Obs. 09/07/11].

Julio (24 años)- “Paraguay (...) Es muy tranquilo, salís a la calle no te van a apretar nadie. (...) Donde nosotros estamos [Encarnación]. Están mucho brasilero [...] se dedican todos a la tierra (...). Paraguayo poco y nada lo que plantan ahí. En Ciudad del Este agarran todo brasileros (...) y compran y después que producen, llevan a su país otra vez. Sí, por eso sé que Paraguay nunca va a progresar, los paraguayos mismos no tienen tierra (...). Uno, que no te dan. Eso es lo que me llamó mucho la atención acá, acá no trabajás, te ayuda el gobierno (...) te dan comida, todo libre tenés. Allá en Paraguay no hay nada [...] y te mata con el impuesto. (...) Acá hay más laburo” [Entrev. 27/07/12].

Elena (25 años)- “En Paraguay hay trabajo para la gente que estudia. En Paraguay no hay trabajo de empleada doméstica.

Esther (48 años)- Y si hay, te pagan una miseria.

Elena- (...) A mí me trajo mi cuñada y mi cuñado. Primero le trajo a mi marido y después vine yo. [...] Y ellos, mis cuñados, vinieron porque tenían un amigo que les dijo vamos (...) ‘tengo un trabajo para ustedes’ y que allá en Argentina se gana mucho mucho más plata que acá” [Entrev. 15/03/11].

En dicho marco, dentro del aglomerado urbano del Gran Rosario (el tercero más poblado a nivel nacional), ubicamos el barrio de Cabín 9 donde asentamos nuestras observaciones. Este barrio toma su nombre de la cabina correspondiente al trazado del Ferrocarril Oeste Santafesino, implantado a principios del siglo pasado, alrededor del cual la población fue asentándose gradualmente. No obstante su crecimiento poblacional hacia mediados de ese siglo estuvo signado principalmente por corrientes migratorias del noreste argentino (Chaco y Corrientes) y de origen paraguayo, en el marco socio-histórico al que aludimos previamente. En este último caso, la población entrevistada corresponde a migrantes radicados hace más de 30 años (arribados entre 1970 y 1980), provenientes de zonas rurales del sur de Paraguay (Departamento Ñeembucú) y migrantes recientes, arribados a partir del año 2000, con diferentes lugares de procedencia (e.g. Gran Asunción; Encarnación).

A su vez, como parte del Gran Rosario, Cabín integra la denominada periferia urbana, cuyo eje es la ciudad de Rosario, situándose a partir del límite distrital oeste con la localidad de Pérez. La frontera distrital evidencia tanto las vías de comunicación, como también, la (no) resolución de los problemas urbanístico-ambientales y de acceso a servicios públicos (Demicheli et al, 2008). Entre las necesidades más acuciantes del barrio que observamos y experimentamos en el trabajo de campo, indicamos, sobre todo, la anegación de calles por agua de lluvia, la proliferación de basurales al aire libre, la falta de iluminación pública y de red cloacal, así como, fundamentalmente, de red de agua potable. Tales problemas ambientales y sanitarios han caracterizado el paisaje barrial por mucho tiempo. Sumado a ello, Cabín, en tanto periferia, tiende a ser marcado social y mediáticamente como “zona insegura”. En algunas entrevistas se evidencia cómo se posicionan los migrantes al respecto:

Silvia (27 años)- “Por ahí te dicen ‘no, no quiero entrarme a Cabín’. Pero son gente humilde que trabaja. (...) están discriminando (...). Nosotros estamos todos implicados ahí. [...] Es mi barrio. Yo vine de Paraguay, cuando me vine, la vía así de yuyos [señala un metro desde el piso] (...) jamás me pasó nada. (...) a nosotros los paraguayos nos

conocen todos” [Entrev. 03/08/11].

Así también, Elba nos comentaba que luego de la estadía en la casa de su hermana en Rosario, se mudó con su esposo a otro barrio de zona oeste durante 10 años: “Era villa. Pero era una villa decente. Porque todos paraguayos, entre chaqueños, todo de material las casitas, no era chapa” [Entrev. 08/11/11]. La villa como espacio vinculado a viviendas precarias (‘ranchos’) y a la delincuencia, es contrastada con Cabín como ‘barrio de trabajadores’.

En este entramado, que apenas delineamos para introducir el tema que nos convoca, formulamos nuestros objetivos centrales de investigación. Estos han girado en torno a analizar los valores y creencias que subyacen a las prácticas y relatos relevados, tanto en su atravesamiento por condicionantes socio-políticos, como por la configuración de este espacio geográfico en particular. En relación a ello, uno de los puntos más destacados fue la observación de los rituales marianos a través de los cuales examinamos una forma particular de las modalidades de inscripción que los migrantes paraguayos como *colectivo* presentan en el contexto local.²

Contexto devocional

Devociones marianas

Algunos antecedentes locales han relevado el festejo de Caacupé por parte de colectivos de origen paraguayo en Buenos Aires (Halpern, 2009) y Bariloche (Barelli, 2011). En estos estudios se avizoran formas organizativas y expresivas, las cuales centran su eje en el posicionamiento de estos colectivos, por ejemplo, analizando la definición de “paraguayidad” que abogan. En tales casos, como en nuestro registro, la figura que representa esta búsqueda, no solo cultural y religiosa, sino también social y política, es la advocación mariana de Caacupé. Esta ha sido nombrada Patrona de la República del Paraguay y bajo el título de “Madre de los paraguayos”; siendo la Basílica de Caacupé el principal centro de peregrinaje a nivel nacional, al cual acuden devotos cada 8 de diciembre.

En Argentina, el ritual de mayor antigüedad y convocatoria transcurre en territorio bonaerense y surge en 1972, luego de constituirse el Equipo Pastoral Paraguay en Argentina (EPPA), en un contexto marcado por el exilio y la militancia política (Halpern 2009).³ Actualmente esta celebración se extiende por diversos barrios de la ciudad y provincia de Buenos Aires, Bariloche y Rosario, hasta donde tenemos conocimiento. Al-

gunos fragmentos de nuestro registro de campo que pueden caracterizar dicha devoción:

Romina (21 años)- “Para nosotros es muy grande, o sea, para nosotros es todo la Virgen de Caacupé, es la madre más para nosotros (...) Acá [en Argentina] es, ¿Luján? (...) [En Caacupé es] el 8 de diciembre (...) es tanta gente [la que asiste]” [Entrev. 20/04/12].

Marcela (35 años)- “[Reunión de la Comunidad de Caacupé] Es muy importante, porque estamos en otro país y que la Virgen de Caacupé nos visite es un alivio, una alegría. Y que venga toda la gente, que recemos ahí, charlamos...”

Mariela (42 años)- La Virgen cuando va a mi casa, estoy re-contenta. Puse velas, rezo todas las noches” [Obs. 08/09/12].

En el caso de Itatí se da una situación similar en relación a la provincia de Corrientes (siendo en 1918 declarada su Patrona); tratándose en este caso de una identificación regional y no nacional como la primera. Asimismo, la convocatoria de este centro de peregrinaje no deja de ser significativa, especialmente para la región litoraleña. Es de destacar el hecho de que cada 16 de julio, fecha de su coronación, se realiza el encuentro con la advocación de Caacupé, por el cual ambas imágenes parten en lanchas desde cada orilla del río Paraná y continúan juntas por el tramo fluvial. Como indicaremos, tal evento, con sus respectivos ajustes contextuales, se repite en la festividad registrada cuyo énfasis (tal cual lo sostienen devotos y organizadores) corresponde a que estas “son hermanas” [Elba, Obs. 20/09/11].

En Itatí este evento se agrega a otros que fueron sumándose a la ceremonia principal, como ser, la participación de autoridades locales, la presencia de la imagen de la Virgen de Luján (Patrona de la República Argentina) y de los Granaderos a Caballo, en un homenaje a la creación de la bandera. Es decir, un juego de símbolos que anuda lo religioso con lo político.

En efecto, la asociación entre advocaciones, festejos y territorio, en tanto “patronas”, es un elemento de análisis central que hemos señalado en términos de *localía* (Granero, 2015). La ligazón entre devociones marianas y territorialidad tiene su historia, anclada en la definición de identidades políticas y las disputas de poder dadas en el ámbito eclesiástico a lo largo de la conformación de nuestro Estado-nación (Fogelman, 2013). Tal anclaje, expresado en la convergencia de símbolos religiosos y nacionales, permite de-

sencadenar operaciones a nivel ritual, como analizaremos.

Asimismo, las historias míticas de ambas advocaciones remiten al pasado colonial y tienen como protagonistas a indígenas “evangelizados”, que tallaron y/o fueron testigos de milagros, y “rebeldes”, quienes resistían la evangelización y en contra de los cuales se operaron los milagros adjudicados. En el contexto registrado no observamos correlatos directos de estas representaciones, pero sí intentaremos dar cuenta de cómo las formas de celebración se distancian y al mismo tiempo articulan con lo doctrinario como orden legitimado.

Registro de las fiestas

El registro correspondiente a migrantes internos está vinculado estrechamente al registro de las fiestas, particularmente en tanto organizadores de las mismas, pero también, como indicamos, a las relaciones establecidas en el contexto barrial y cotidiano compartido con los residentes paraguayos. En efecto, a partir de referencias dadas por migrantes paraguayos y vecinos que asistían a los eventos festivos desarrollados en la capilla barrial “Juan María Vianney”, nos propusimos registrarlos y contactar con sus organizadores y los párrocos que intervinieron en diferentes momentos.

Como indicamos, hemos relevado durante dos años consecutivos las fiestas marianas aludidas. Presentamos aquí una descripción comparativa entre ambos eventos, marcando semejanzas y diferencias que hemos leído como tales desde nuestra intervención en campo. Proponemos así un material trabajado en función de su análisis, dando lugar asimismo a algunas anécdotas y particularidades que consideramos significativas.

• Organización y organizadores

La organización general de ambas fiestas se encuentra a cargo de la capilla local y las comunidades parroquiales asociadas a cada festividad, quienes establecen las fechas, horarios y convocatoria para los eventos. Estos consisten, principalmente, en el rezo previo de una novena (rezo del rosario durante nueve días consecutivos) y, en la fecha del festejo, la recepción de la imagen principal de cada advocación, una procesión por las calles del barrio, la realización de una misa y, finalmente, el despliegue festivo con músicos, baile y venta de comidas típicas.

Entre los *organizadores* destacamos la “Comu-

nidad de Caacupé” (CC), que se inicia como grupo de oración dentro de la capilla en 2009, principalmente por devotos paraguayos. La comunidad surge de la iniciativa del párroco a cargo de la capilla en ese momento, quien, advirtiendo la presencia de fieles de origen paraguayo, les propuso reunirse y organizar la primera celebración de la festividad de Caacupé en 2009. Estando dicha celebración limitada inicialmente a la Comunidad de Caacupé (celebrada en el domicilio de algunos de sus miembros), a partir de 2010 esta se desarrolla como la tradicional celebración de Itatí, cuya antigüedad en el barrio excede los veinte años, de acuerdo a lo que nos han indicado sus organizadores. La organización del ritual en etapas, que culmina en el despliegue festivo también responde al festejo realizado en los lugares de origen, replicando en este contexto la realización de una novena y, en el día de la celebración, luego de la procesión y antes de ingresar la imagen a la capilla, explosiones de petardos y la entonación de canciones en guaraní. A su vez, desde sus inicios se ha convocado al EPPA, el cual participa de las ceremonias en el desarrollo de la homilía,⁴ la realización de actividades de evangelización y la visita a hogares de residentes paraguayos principalmente.

Un dato relevante es que el nombre inicialmente propuesto por el sacerdote a cargo fue el de “Comunidad Paraguaya”. Este fue rechazado por el grupo de fieles por considerarlo excluyente y demarcador; eligiendo en su lugar el de “Comunidad de Caacupé”, a fin de centrar la identificación en la devoción mariana. En relación a esto, Silvia, una de las organizadoras, comenta las dificultades que enfrentan para ampliar la convocatoria del grupo: “Hay paisanos que son muy cerrados [...] Muchos de los que vienen de mi país no hablan bien el español y les da vergüenza, se sienten que les van a mirar mal [...]” [Obs. 21/11/12]. En otra ocasión nos comenta también que: “La gente pregunta cuándo sale la virgencita [...] Hay familias que quieren rezar un rosario, están acostumbrados a rezar [...]. Nosotros hablamos en nuestro idioma y eso la gente le gusta” [Obs. 07/09/12]. Más adelante volveremos sobre tales datos para analizarlos.

Por su parte, la organización de la fiesta de Itatí está a cargo de otra Comunidad, de mayor antigüedad, integrada por mujeres y varones originarios de Chaco y Corrientes. En este caso, dicho grupo forma parte de un movimiento más amplio que abarca toda la arquidiócesis de Rosario y promueve la organización general de este evento en varias parroquias. El párroco local nos

indicó al respecto que: “Cada arquidiócesis tiene equipos pastorales que se especializan [el algún tema o área de intervención]. En este caso [el vinculado a la fiesta de Itatí], es algo más popular, que surgió de la gente [...] pero que se fue reconociendo” [Obs.14/08/12].

Hasta 2012 la fecha dependía del arribo de la imagen que circulaba por diferentes iglesias de la Arquidiócesis rosarina, desde que “sale” de Itatí el 16 de julio, para luego de algunos meses retornar a Corrientes. En las ocasiones registradas en 2011 y 2012, dicho evento se realizó en el mes octubre. A partir de 2012, una nueva réplica fue adquirida por el equipo pastoral a fin de que permanezca “más tiempo” en la arquidiócesis rosarina y esté a disposición de la organización festiva. El párroco nos explica que: “Ellos querían una imagen para que quede acá [...] y luego sí, vuelva a Itatí. [...] tiene que ir a Itatí y venir [...]” [Obs. 14/08/12]. Citamos otras referencias de nuestro trabajo de campo:

[Sobre la fiesta de Itatí en 2012] Silvia- “Se demoró porque ellos [Equipo pastoral de Itatí] querían esperar la nueva imagen. Pero ellos no son como nosotros [Comunidad de Caapupé], son más unidos, trabajan todos re-bien.

[E]- ¿Hay una comunidad que organiza esa fiesta?

Silvia- Si, los correntinos. Está Olivia, Dolores y otra más, son de Corrientes. (...) Igual, acá [Gran Rosario] somos dos lados no más que hacemos [la fiesta de Caapupé]: en [la parroquia] Santa Isabel de Hungría [zona suroeste de Rosario], que están hace más tiempo, y nosotros, que estamos hace tres años” [Obs.21/11/12].

A su vez, en un encuentro realizado en la parroquia con motivo de formalizar la devolución del material registrado, tuvimos la oportunidad de encontrarnos con representantes de ambas comunidades, quienes dejaron entrever, nuevamente, su mutuo reconocimiento pero también sus demarcaciones:

Olivia (65 años)- “Yo me llamo Olivia, hace más de 35 años que vine del Chaco, soy de Gral. San Martín. (...) Me parece que es bueno compartir con ustedes todo lo que es la Comunidad de ustedes y, a pesar de que somos de otro país, somos hermanos en la fe.

María (CC)- Exactamente...

Dolores (51 años)- Soy de Tres Isletas de Chaco y estoy acá hace un par de años también, colaborando en lo que puedo. Y también a veces participo en la comunidad paraguaya” [Obs. 08/09/12].

En general, el número de asistentes es mayor en la fiesta de Itatí, pero presenta en ambas igual dinámica: siendo más reducido durante la procesión, aumenta notablemente en la fiesta posterior.⁵ Según el párroco, la asistencia a Caacupé en particular, se ve condicionada a que “hay distintas fiestas por esta fecha” en diferentes zonas de Rosario. Entre estas, menciona la celebración de la Virgen de Luján, la del Gauchito Gil (en la zona oeste de Rosario) y la otra fiesta de Caacupé (parroquia Santa Isabel de Hungría), las que se realizan el mismo 8 de diciembre y a las que han asistido muchos de los entrevistados. Así, el festejo en Cabín 9 se ubica próximo a la fecha original a fin de no solaparse con estas.

A continuación desagregaremos las etapas identificadas (concentración / procesión / misa / fiesta) para cada evento:

• Fiesta de Itatí

La concentración es pactada a las 18:15 en el límite noroeste de Cabín; según la información brindada en la parroquia durante las misas y por las personas de la comunidad. La cantidad de asistentes a la procesión es variable y ronda las 50 personas. Entre ellos hemos divisado la presencia de flores, remeras, banderas y carteles con oraciones y pedidos (e.g. “Bendice Cabín 9”). Esta etapa finaliza con el arribo de la imagen (aproximadamente 30 minutos luego) en un vehículo con altoparlantes que lleva las banderas de Argentina, la de la provincia de Santa Fe y la Vaticana. Este momento es anunciado a través de los altoparlantes y los animadores solicitan el aplauso del público para “recibir a María”.

La gente acude rápidamente al encuentro con la imagen, se aproxima, la toca y se persigna. Así comienza la procesión durante la cual se entonan diferentes cánticos referidos a la Virgen. Los animadores piden, alternativamente, el acompañamiento de oraciones, cantos o aplausos, y exclaman repetidamente “¡María está pasando por Cabín 9!”. A mitad del trayecto, registramos el encuentro con la imagen de la Virgen de Caacupé, llevada por la CC y flanqueada por la bandera paraguaya. Tal episodio es también anunciado por los altoparlantes, enfatizando los lazos que unen la devoción hacia ambas advocaciones marianas. Nos comentan que tal encuentro fue propuesto originalmente por la CC en alusión al evento realizado en Itatí. [Ver foto 1]

Finaliza la procesión cuando arriban a la capilla. El recinto está integrado por varios salones que rodean en “ele” un patio cuadrado. Allí se encuentra una cocina, un baño, un aula usada para

catequesis, la casa parroquial en construcción, y la capilla propiamente dicha. Al interior del patio abierto se encuentran dispuestas varias hileras de asientos y al final, sobre una amplia tarima de madera, se instala el altar en el cual el sacerdote se apresta a comenzar la ceremonia, anunciando la entrada de la Virgen con cánticos. Las imágenes son depositadas en el altar y, al lado o sobre las mismas, los feligreses colocan las flores, pétalos de rosa, rosarios y carteles llevados durante la procesión, así como también otras imágenes marianas que les pertenecen. A partir de allí, una vez reubicados los asistentes en los bancos, comienza la misa.

En el registro reconstruido de la homilía en el año 2011, el sacerdote baja del altar y con micrófono se dirige al público, desplazándose por el recinto:

“Comienza señalando que es habitual la presencia de fieles de distintos lugares y pide “que levanten la mano los que no son de Cabín”. En el público se divisan varias manos alzadas. Al preguntar de qué lugares son, se mencionan los barrios de la ciudad de Rosario: Ludueña, Godoy y Las Delicias, como también la ciudad de Paraná y la provincia de Chaco. Conecta ello con el tema de la lectura bíblica realizada, en la cual destaca el servicio a los

demás, la apertura y la ayuda hacia aquellos que no forman parte del grupo de pertenencia, quienes “son de afuera” (...) recuerda que la devoción a la Virgen de Itatí remite a los recuerdos de los lugares de origen y de la infancia” [Obs. 15/10/11].

Finalizada la celebración, los devotos se acercan nuevamente a las imágenes, tocándolas, persignándose o depositando flores, rosarios, entre otros objetos. Seguidamente, se dispone el espacio para dar inicio a la fiesta: se reacomodan las sillas en los laterales del patio, dejando lugar para una pista de baile y se rearma el altar como escenario para la actuación de los músicos. Se instalan también puestos de comidas y bebidas, cuya recaudación se destina a las obras realizadas en la capilla. Entre los asistentes se divisan vestimentas gauchas litoraleñas de diferentes colores y bordados. Algunos grupos (de tres a cinco personas) combinan sus prendas del mismo estilo y color. Algunas chaquetas se encuentran bordadas con el nombre de lugares, Chaco y Corrientes, así como con imágenes e inscripciones de Gauchito Gil y San La Muerte.⁶

En 2011 la fiesta tuvo sus propios animadores, quienes se encargaban de anunciar los números musicales de los diferentes conjuntos de chamamé. En relación a la Virgen de Itatí y el ba-



Foto 1: Fiesta de Itatí. Entrada en la capilla de las imágenes marianas.

rrio, uno de ellos entonces señala: “Les dijimos a los hermanos paraguayos que traigan si tienen imágenes de la Virgen de Caacupé, porque son hermanas, siempre van juntas. Como se hace en Itatí, aunque estemos lejos” [Obs. 15/10/11]. En esta ocasión, el primer grupo de músicos toca, a continuación, un chamamé dedicado a la Virgen de Itatí. Una primera pareja sale a bailar, sumándose luego otras; la música litoraleña se acompaña con bailes hasta entrada la madrugada. En 2012, por condiciones climáticas adversas, la asistencia y el despliegue festivo fue menor, pero no dejó de realizarse. Entonces, la expectativa estuvo puesta en la recepción de la nueva imagen de aproximadamente un metro de altura. Vinculado a ello Silvia señala en relación al encuentro entre las imágenes: “Sí, [lo] hicimos, con la nuestra, chiquita [de menor tamaño], pero qué vamos a hacer, es difícil para nosotros traerla de allá. Porque acá no vamos a conseguir [la imagen de Caacupé], si es de allá. La que tenemos fue una donación que recibimos para que se acerque el paisano [migrante], que por ahí hay muchos [de ellos] que no saben [que existe el grupo parroquial y la fiesta de Caacupé]” [Obs. 21/11/12].

Finalmente, la desconcentración de modo general se produce a la madrugada y despejando el patio de la capilla. Se reordenan los elementos dispuestos para la fiesta, las imágenes son guardadas en la capilla y se retiran las ofrendas.

• Fiesta de Caacupé

La concentración se realiza en la puerta de la capilla en un horario vespertino similar al de la fiesta anterior (18:30). La imagen es llevada por algunos colaboradores desde la parroquia hasta la camioneta con altoparlantes. [Ver Foto 2]. La procesión comienza con el llamado del párroco y las personas congregadas se encolumnan tras la imagen de la Virgen, en su mayoría se trata de colaboradores de la parroquia. No hemos observado aquí carteles ni remeras entre el público, en cambio sí algunas figuras (medianas) de la Virgen de Caacupé llevadas durante la procesión por mujeres paraguayas. Desde el vehículo en marcha, se entonan canciones marianas que son acompañadas por el público mientras avanza; mientras los animadores marcan el rezo de oraciones, aplausos y convocan a los vecinos a unirse. En varias ocasiones estos exclaman: “¡Viva la virgen!; [Respuesta:] ¡Viva!”. Entre estos cánticos, destacan canciones paraguayas, en lengua guaraní y español.

A mitad del recorrido, se despliegan las banderas de Argentina, Paraguay y la Vaticana y se reali-

zan lecturas, oraciones y cánticos. La procesión presenta asimismo un recorrido más acotado, en torno a la plaza y la capilla. Esta finaliza al arribar a la capilla, donde registramos explosiones de petardos cuando la caravana se acerca, tal como se realiza usualmente en la fiesta homónima en Paraguay.

La capilla es asimismo decorada e iluminada como en la celebración anterior, pero con los colores alusivos a la bandera paraguaya y la vaticana, principalmente. Al final del patio abierto se dispone el altar y a un lado del mismo se erigen las banderas mencionadas. No se han observado ofrendas colgadas o depositadas en las imágenes como en el ritual anterior, si bien se ha registrado de igual forma el acercamiento de los fieles para rezar y tocar las imágenes antes y después de la misa y durante la fiesta. Al entrar la columna de peregrinos llevando las imágenes de la Virgen, el párroco, ya preparado para celebrar la misa, proclama la llegada de la imagen; esta es finalmente depositada en el altar junto a las réplicas de menor tamaño.

La exposición de las restantes etapas (misa y fiesta) se encuentra dividida siguiendo el registro de 2011 y de 2012, respectivamente, dado que es donde encontramos mayores variaciones.

En 2011, el sacerdote del EPPA lleva adelante gran parte de la ceremonia, en especial, la homilía y la celebración eucarística. La homilía fue realizada mayormente en guaraní, la que posteriormente Esther nos traduce: “Está bien lo que dice” [Lo reproduce en guaraní] “Cómo si es madre y padre [la Virgen, la Iglesia], por qué no hacemos también acá [los ritos y sacramentos]” [Obs. 14/11/12]. Nos explica así que el sacerdote insta a los fieles a que no pierdan el respeto que tenían en sus lugares de origen hacia la Virgen y la Iglesia, haciendo una analogía con la relación (de respeto) hacia con los padres.

En 2012, al empezar la misa, el párroco refiere que se celebra la conmemoración de “la Inmaculada Concepción de María” que también se festeja en “su advocación de Caacupé”. Al lado nuestro, una de las mujeres paraguayas (Isabel) comenta: “¿Cómo es al final? ¿Mañana es el día para todas las vírgenes también?” [Obs. 07/12/12]. Seguidamente, el sacerdote local da intervención al representante del EPPA, a quien presenta como diácono “que viene de Paraguay” y pertenece a la arquidiócesis de Asunción. El diácono participa en la liturgia y realiza la homilía, mayormente en español con algunos pasajes en guaraní:



Foto 2: Fiesta de Caacupé. Inicio de la peregrinación

“(…) hoy, para todos nosotros, los paraguayos, (...) celebrar y a recordar aquellos tiempos en que subíamos en caravana hasta la Virgencita azul de Caacupé, llevando nuestras promesas (...) es lo que hoy venimos a traer a todo el pueblo paraguayo, que hoy está trabajando, progresando, en esta bendita tierra argentina que nos cobija, que los cobija, y que nos trata como a unos hijos más. (...) ¿(...) quién de uno de los paraguayos que esté aquí, no ha recibido una gracia (...) de nuestra Madre santísima?

[Un hombre levanta la mano y luego señala al bebé que está en brazos de una mujer joven— 20 años aproximadamente]

Ahí está, (...) él viene a darle gracia en esa fe que él tuvo en la Virgen María y hoy le trae acá a ese niño a darle gracias a la santísima Madre. Esa devoción humilde, sencilla, esa fe que todos los paraguayos tenemos en la Virgencita azul de Caacupé. (...) ¿Quién no ha venido aquí a suplicar y a rogar a la Virgen María por un trabajo, por encontrar un bienestar en este santo país que nos ha recogido? (...)

Argentinapé. Poder haber ido a acompañar Españapé, Nueva York, Estados Unidospé, con cada paraguayo (...) no hay frontera para nuestra Madre. Ella acompaña a todos sus hijos paraguayos y no los abandona (...)” [Obs. 07/12/12].

En ambos casos, al finalizar la misa, el párroco agradece a los representantes del EPPA por su presencia, así como a los colaboradores de la parroquia por su participación en el evento y la

construcción de la capilla, a donde mayormente se destina lo recaudado. Asimismo, los devotos se acercan nuevamente a las imágenes, se perignan, oran y extienden sus manos para tocarlas. Al mismo tiempo, se despeja el patio, dando lugar a la pista de baile, y el altar se prepara como escenario para los músicos. En los laterales del patio, se instalan los puestos de comidas y bebidas y se comienza a vender.

En 2012, debido a un corte del suministro eléctrico, el párroco decidió alterar el orden según lo que consideraba prioritario: la misa. La procesión se realizaría después, con los últimos rayos de luz y la fiesta quedaría suspendida. Al finalizar la procesión, el sol estaba terminando de ocultarse para cuando la columna entra en la capilla nuevamente, momento en el cual se encienden las luces en el barrio. A esto siguió un generalizado comentario que las luces encendieron “cuando entró la Virgen”, “fue la Virgencita”. Habiendo retornado la luz eléctrica, se procede a instalar los puestos de comida y el sonido para las bandas de música, mientras de fondo se escucha la radio barrial con música litoraleña. En uno de los cortes comerciales de esta, escuchamos el anuncio de la organización de un viaje, con fecha del 6 de enero, para la fiesta tradicional del “Milagroso Gaucho Gil” en Corrientes. Seguidamente, comienzan a tocar varios grupos locales y nos comentan que ellos participan paraguayos residentes en Cabín (sobrinos de una vecina entrevistada), quienes musicalizan “cachaca”, un género musical en boga en Paraguay, y cumbia, género local. Al subir estos al escena-

rio piden “un aplauso para la Virgencita azul de Caacupé” y entonan la mayoría de las canciones en lengua guaraní, con la participación del público.

Por último, la desconcentración se procede de igual forma a la descrita anteriormente. Se observa a lo largo de la fiesta que los asistentes se acercan a la imagen principal y se quedan frente a ella, con la cabeza gacha o mirando la imagen, las manos cruzadas o tocándola, murmurando o en silencio, y se persignan antes de partir.

Algunos elementos comparativos

La estructuración similar de estos rituales (concentración, procesión, misa, fiesta) responde en parte a la que presentan usualmente este tipo de eventos y, más directamente, a cómo estos han sido desarrollados en sus respectivos contextos de origen. Pero observamos que estos se diferencian entre sí, en este contexto puntual, en su antigüedad, organización y, de forma relativa, su convocatoria. Creemos que ello responde a la diferencial consolidación de estas fiestas en el marco barrial. Así, desde el punto de vista del párroco, la celebración de Itatí presenta una “identidad propia” que implica para este una mayor dificultad a la hora de “orientar” su contenido. Mientras que la festividad de Caacupé, ha dependido más estrechamente, hasta el momento, de la esfera parroquial para su promoción y realización.

No obstante, elementos tales como las figuras del Gauchito Gil y San La Muerte y la simultaneidad de diferentes fiestas, que parecen competir en la convocatoria de asistentes, nos indican un panorama más heterogéneo. En relación a esto, nos interesa aludir no solo al santoral “popular”, sino también a diferenciaciones en las propias imágenes marianas, las fiestas entre sí y, la participación de los colaboradores, como expresión de las variaciones religiosas no doctrinales. Diferencias:

1. Imágenes: entre la principal y las subsidiarias en la fiesta de Caacupé; entre Itatí (nueva réplica) y Caacupé (recibida en donación). Los criterios de validación y jerarquización corresponden a su originalidad (proveniencia); su identidad (como réplicas) y su tamaño.

2. Fiestas: se presentan en simultaneidad y compiten entre sí por la asistencia (Virgen de Luján-Gauchito Gil-Virgen de Caacupé). Aquí los criterios que priman parecen ser la convocatoria y

el despliegue festivo con músicos y baile, comidas y bebidas.

3. Participación en el culto: a nivel interactivo, diferencias entre la CC y la comunidad encargada de la fiesta de Itatí, y, respecto de la primera, entre sus participantes. Los criterios preeminentes corresponden al “éxito” en la organización de los eventos y de la propia comunidad según su convocatoria y permanencia.

Tales puntos nos permiten desarrollar como hipótesis que la autonomía de las prácticas devocionales (respecto de lo doctrinal) está en relación con la elaboración identitaria expresada en tales marcos. Abordaremos dicha hipótesis en el análisis de la estructuración de estos rituales, centrándonos aquí en el segundo punto.

Análisis del marco ritual

En el trabajo de Renold (2008) “El padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica”, se analiza el masivo Vía Crucis realizado anualmente por dicho sacerdote en la ciudad de Rosario.⁷ Su estudio retoma el concepto de *rito de pasaje*, propuesto por van Gennep en 1909, a través de plantear “fases que en su relación producirán el efecto ‘lógico’ de la eficacia ritual” (Renold, op. Cit.: 127). A partir de allí, se estipula que la “concentración de personas (de distintas procedencias locales) en un punto específico programado” (Renold, op. Cit.: 139) equivale a la fase de *separación* del espacio cotidiano y profano para entrar (o conformar) “un punto de encuentro ‘sagrado’” (Renold, op. Cit.: 140). Luego, la procesión, en tanto *recorrido*, se realiza a través de “puntos prefijados” (estaciones del vía crucis y las bendiciones del sacerdote) que permiten transitar de una “comunicación interrumpida” a una “comunicación restaurada” con Dios.

Por último, “la desconcentración” es la instancia en la que los creyentes retornan al espacio convencional, al cual vuelven siempre “modificados” (Renold, op. Cit.: 139-140); el destacado pertenece a la fuente). Van Gennep asimismo ha indicado que los ritos de pasaje se definen por un eje temporal, dividido y organizado en estadios y transiciones, es decir, por una *secuenciación* (2008: 263).

Por su parte, Bourdieu (1993) revisó dicho trabajo extendiendo la eficacia de la ritualidad a las divisiones sociales, como *ritos de institución*. Particularmente de esto último, consideraremos en el caso analizado un ámbito *instituyente* que

responde a las *clasificaciones instituidas* entre “nacional” / “extranjero” y “local” / “no local”, como clasificaciones y categorías operantes en las formas rituales. Así, cabría ver cómo se estructura una expresión ritual legible en términos de posicionamiento socio-político e identitario que atraviesa, por tanto, tanto un orden religioso como político u “orden nacional” (Sayad, 2010), considerando un estado inicial y su transformación (estado final), siguiendo el esquema analítico propuesto.

De tal modo, analizaremos las etapas identificadas en los rituales marianos en su articulación, pero en un contexto de eficacia diferente al de los trabajos citados. Cabe señalar, asimismo, que las etapas en las que hemos dividido la presentación de las fiestas pautan a su interior disposiciones de relaciones y elementos que las distinguen mutuamente y que, por tanto, podrían analizarse como una serie de rituales asociados entre sí. En este caso, atendiendo a los elementos distintivos priorizaremos la relación que estos presentan entre sí, en tanto pautan el contexto ritual general.

Dicho esto, en primer lugar, planteamos una primera *fase separatoria o preliminar* que se realiza en tres dimensiones: espacial, temporal y comunitaria. En este caso, partimos también del punto de concentración como ruptura espacio-temporal que da lugar a la procesión. Dicha ruptura está dada a nivel del grupo congregado (con imágenes, carteles, flores, según los casos), que responde a (o conforma así) un orden “comunitario”. Orden dado en términos religiosos pero también de pertenencia (que en el caso paraguayo es nacional) y remite a una devoción particularizada por la *localía*. Por esto, consideramos que las figuras de Caacupé y de Itatí están diferenciadas por los devotos, como también respecto de otras advocaciones (e.g Luján) que la doctrina reconoce, en cambio, como manifestaciones de *la misma* Virgen (Granero, 2015).

A su vez, la concentración en sí, en un lugar y hora determinados, que se prolonga además en la espera del arribo de la imagen (hito con el cual se inicia la procesión), instaura el tránsito del paisaje habitual al evento especial. Dicha ruptura, situada y simultánea, distingue esta fase de otra, enmarcada en un contexto de mayor privacidad, como es el rezo de la novena. Este aparece como una fase preparatoria a nivel personal y colectivo (por ejemplo, para las Comunidades), en tanto moviliza asimismo una noción de comunidad religiosa y nacional o de pertenencia

local.⁸ Sería factible sumar a ello instancias preparatorias a la celebración, respecto de vestimenta, preparativos de la fiesta y la propia disposición para asistir al evento.

Distinguimos luego una *fase liminar* a partir de la llegada de la imagen principal y durante la procesión, cuando el espacio barrial es transformado en escenario ritual.⁹ Ello, asimismo, opera en la identificación grupal al darle publicidad dentro de un contexto socio-espacial que los distingue por su devoción y por su origen migrante y nacional. A su vez, en la procesión se presenta un desplazamiento entre puntos espacio-temporales, contrastivos: inicio-final. Tal recorrido se articula en torno a la circulación de la imagen mariana (traída “de origen”) por las calles del barrio, y se organiza en “paradas”, realizadas mediante diferentes rezos y un punto central, marcado por el encuentro entre imágenes, en la fiesta de Itatí, y, en la de Caacupé, por el despliegue de banderas nacionales y vaticana.

La capilla barrial es el ámbito *semi-público* en el que se desarrollan las demás etapas rituales, así como también, el espacio que presenta mayor transformación, si consideramos su preparación específica (decoración y disposición de elementos) para cada festividad. Durante la misa, la evocación a las celebraciones en los contextos de origen y a las propias trayectorias migratorias y lazos vinculares de los devotos, especialmente en las homilías, así como la presencia y participación del EPPA, constituyen todos elementos que transforman el sentido habitual de la celebración eucarística, e incluso de la devoción mariana en el marco eclesial, para destacar su particularidad.

La fiesta siguiente, a su vez, se caracteriza por la presencia de productos, comidas, música y baile provenientes del lugar de origen (que se presentan en conjunto con otros elementos “locales”), la participación a través de la música y el baile y la mayor cantidad de asistentes y de tiempo que lleva su desarrollo en relación a las anteriores etapas.

Finalmente, en esta sucesión de fases que se despliegan en tiempos pautados, se observan diferentes transiciones: si de la concentración deviene, mediante el momento de espera, la procesión, de esta se sucede la misa luego del ingreso de las imágenes principales y las columnas de devotos al patio de la capilla, dispuesto para la celebración eucarística. En estas dos transiciones, articuladas en torno a la imagen mariana, hay una intensidad marcada (dada por el énfasis

de los comentarios, explosiones, aplausos, etc.). Mientras que, al finalizar la misa, ese mismo espacio a su interior es modificado para dar lugar a la fiesta: el altar se vuelve escenario, las filas de bancos se ubican en rondas y se disponen los puestos de comidas en los laterales de la, así formada, pista de baile. Por último, todos estos elementos son retirados de escena durante la desconcentración, quedando el patio vacío, los bancos y las imágenes dentro de la capilla. Aquí, el tránsito presenta menor énfasis que los anteriores.

En efecto, la *fase posliminar* está dada en la eta-

pa de desconcentración del espacio *semi-público* de la parroquia y el público de las calles del barrio. Las imágenes y los elementos diacríticos (banderas, música) “retornan” al ámbito doméstico y al institucional de la capilla. El grupo, congregado por el festejo, se desagrega en pequeños grupos e individuos que retornan a sus hogares.

Ahora bien, cabe mencionar que quienes participan no lo hacen necesariamente de igual manera y ni con idénticos sentidos (Grimson, 1999). Pero dicha diferencia se da en un mismo contexto ritual que, por lo tanto, admite o plantea todas

Fase preliminar		Tran s.	Fase liminar					Tran s.	Fase posliminar
Preparativos	Concentración		Procesión	Tran s.	Misa	Tran s.	Fiesta		Desconcentración
Novena ; disposición; etc.	<i>Ruptura:</i> espacial, temporal comunitario <i>Traslado</i> de la imagen	Espera – Ingreso de la imagen	espacio público	Ingreso imagen	espacio semi-público	espacio modificado: organizado	espacio semi-público	espacio modificado: desorganizado	elementos retoman
			desplazamiento: origen-destino e inicio-final		referencias: celebraciones en origen		comidas, música y baile 'de origen' y 'locales'		grupo desagregado
			circulación de la imagen y ofrendas		trayectorias migratorias y vínculos				
			punto central: encuentro / despliegue de banderas						
					identificación religiosa y nacional-local		EPPA		Fiesta como ofrenda
	énfasis		énfasis		s/énfasis		s/énfasis		
Privacidad	Publicidad								Privacidad
Agregación			Transformación						Desagregación

estas variaciones. En tal sentido, exponemos dicho ordenamiento en el siguiente esquema:

A partir de este ordenamiento ritual, sistemático y no solo yuxtapuesto, pretendemos reformular el espacio festivo “popular”. Este, que aparece como la expresión más autónoma del ritual (dada su formulación colectiva), suele ser definido en oposición al marco eclesiástico instituido. En lugar de ello, vemos que, situándose antes de la fase de desconcentración (*posliminar*) y el retorno al espacio convencional, la fiesta es corolario de la consagración de la comunidad de fieles / connacionales / migrantes y ordena el espacio de las expresiones devocionales no institucionalizadas e instituyentes en torno a lo comunitario. Siendo esta por tanto necesariamente diferenciada a la vez que articulada respecto de lo institucional.

Consideramos que dicha articulación es parte de la eficacia ritual y es en tal marco que se vincula la devoción mariana con la idea de *localía* (que es nacional en el caso paraguayo) y con la de *comunidad*, encadenando y ordenando elementos diversos con incluso heterogéneos resultados. De allí que planteamos que estas formas de devoción no son ajenas al marco católico, ni siempre lo confrontan, más allá de las observaciones críticas que los sacerdotes suelen realizar en torno a sus expresiones, o su intento por “orientarlas”, tal como lo hemos registrado y como lo señalan otros trabajos sobre festividades patronales en contextos de migración (Grimson, 1999; Giorgis, 2004; García Vázquez, 2005; Baby-Collin y Sassone, 2010).

De igual forma, la tensión entre misa y fiesta (Giorgis, 2004), por un lado, y entre fiestas, por otro, plantea, más que un contraste entre un ámbito religioso y otro popular, la especificidad de estas expresiones de religiosidad. La simultaneidad de las fiestas registradas (Virgen de Luján, Gauchito Gil, Virgen de Caacupé), por la cual estas compiten en cierta forma por la convocatoria y el despliegue festivo, indica el paralelismo entre diferentes advocaciones (reconocidas como diferentes) así como respecto del santo “popular”.

Dicha competencia se refleja en el despliegue festivo fundamentalmente, en tanto este representa una *ofrenda* asociada a la inscripción del grupo en tanto *comunidad*. Así, la eficacia del ritual, manifestada en la “comunicación restaurada” con Dios en el caso del Vía Crucis analizado por Renold, admite ser planteada aquí en el sentido de una *comunicación instaurada* en el con-

texto migratorio, a partir de su inscripción como colectivo (inscripción que sobrescribe el imaginario subyacente en dicho contexto) y mediaticada por el espacio sagrado. A cuenta de lo señalado, introducimos la siguiente cita:

María (50 años)- “La verdad que está hermoso porque nos hace acordar de nuestro propio país cuando festejamos de la Virgen de Caacupé. Nosotros le agradecemos mucho porque nos abrimos mucho acá también. Como sentimos nuestra propia comunidad, de nuestra tierra (...). Nos damos cuenta que capaz que la fiesta que se hace a la noche después de la misa participa mucho más la gente. (...) Porque [es] la fiesta que tenemos también, la fiesta de la Virgen de Caacupé, que se hace acá en la capilla (...) nos ayuda cuando nos viene a visitar la hermana y el padre [paraguayos, del EP-PA] porque yo creo que la costumbre ahí, es como [que] volvé a recordar” [Obs. 08/09/12].

Para Grimson (1999) tales formas comunicativas a nivel intra e interétnico, directas o mediadas, se resuelven alternativa y articuladamente en “relatos de la diferencia o la igualdad”. Sobre el ritual de Caacupé en Buenos Aires, encontramos similares referencias:

La importancia de la masividad tanto como la del reconocimiento de la igualdad opera, entonces, como parte constitutiva de la realización del evento, el cual se convierte en un espacio sociopolítico de reivindicación de la membresía social. Por ello, en Caacupé-í las simbologías que remiten a la ‘argentinidad’ (las banderas, el himno, los agradecimientos, etc.), expresan antes que nada, esa lucha por entrar en el relato del que están excluidos. Cuando ha estado presente algún dirigente del Estado de destino, la expectativa por sus palabras, al igual que la sensación de reconocimiento se convirtieron en elementos fundamentales de la interpretación del sentido pretendido / logrado / frustrado que se disputa allí (Halpern, 2009:233).

Siguiendo este hilo, entendemos que el reconocimiento está también en función de la masividad de la convocatoria (por la cual compiten en ocasiones los diferentes eventos), en tanto criterio de representatividad y por lo tanto de la propia entidad y fuerza que dicha inscripción tenga en el relato nacional, local y del mismo colectivo migrante en tanto tal. Al mismo tiempo, como indicamos, dicha masividad y la envergadura de la propia festividad admiten ser pensadas como ofrendas, a partir de las cuales se opera en el plano religioso la inscripción identitaria de estos colectivos a través de su devoción mariana.

Por lo que, la fase *liminar* del marco ritual es aquella en la cual se despliegan las representaciones religiosas en un marco que admite su reproducción y la producción un efecto comunicacional en el marco social en el que se inserta. En el caso paraguayo, puntualmente, el retorno *posliminar*, implica una “modificación” en la visibilidad de dicho colectivo en un contexto religioso, no necesariamente compartido de igual forma por todos los paraguayos, pero que instituye y consolida dicho colectivo en torno a la devoción mariana.

De allí que planteemos que la fase *liminar* del ritual es en sí una mediación entre dos estados, inicial y final. Al congregarse como devotos de Caacupé, migrantes de nacionalidad paraguaya, en un contexto socio-espacial determinado, logran expresar una *hermandad* habilitada en el plano religioso, a través de la Virgen. Esta asume iguales prerrogativas e igual reconocimiento, respecto de los fieles litoraleños, por un lado, y la visibilidad de una identificación particular, en términos nacionales, que se vincula de forma simétrica a la de la sociedad nacional mayoritaria.

Así como señalara Olivia, chaqueña, en el encuentro parroquial hecho con ambas Comunidades: “Me parece que es bueno compartir con ustedes todo lo que es la Comunidad de ustedes y, a pesar de que somos de otro país, somos hermanos en la fe”. Además del consentimiento de los asistentes, esta expresión también aparece en los animadores de la fiesta de Itatí “porque son hermanas, siempre van juntas”, en entrevistas con migrantes (Elba: “dicen que son hermanas”) y fue eje de la homilía realizada por el diácono paraguayo, miembro del EPPA, en la fiesta de Caacupé: “Esta bendita tierra argentina que nos cobija, que los cobija, y que nos trata como a unos hijos más”.

En torno a ello, la transformación ritual que aludimos se da inicialmente en la ruptura con el orden o estado previo (cotidiano, profano, individual, etc.) en la fase *preliminar* y se consolida en el paso final de retorno o “vuelta” al contexto original, al ser este, un retorno que conlleva transformación (de los asistentes al ritual, del contexto espacial y del tiempo). Sin duda dicha modificación, ausente en el contexto profano, se plasma en la concepción de dicho contexto y de todos los vínculos que lo integran. En palabras de Bourdieu, el efecto simbólico de estos ritos consiste en “el poder que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real” (1993:115), aunque, en tanto espacio

instituyente, esta transformación no presente la misma fuerza ni alcance que aquellos que están avalados en un marco institucionalizado.

Con ello indicamos que el cambio de estado que analizamos aquí como *ritual de paso* no necesariamente se expresa en el marco social, sino que, justamente porque ello no es posible, es preciso y significativo el espacio ritual. Dicho espacio permite operaciones de inversión y mediación, admitiendo así una “manipulación” que no se ve posibilitada en el plano social y político. En todo caso, es un medio para expresar dicha demanda (Segato, 2007).

Mientras que el ritual de Itatí se formula a partir de otra situación migratoria, interna, pero traducida en similares términos identitarios en torno a una *localía* hecha presente, cuyos vínculos con la paraguaya se expresan en la particularidad y familiaridad de las advocaciones marianas. Familiaridad que está asentada en los rasgos de sus historias, migraciones antecedentes y la convergencia de su posición económica-social en el contexto de destino, pero distinguida por una dimensión nacional que define situaciones migratorias diferenciales. La *hermandad* sostenida entre ambas devociones se asienta sobre una identificación social, la de migrante, desplazado y pobre, en un contexto de destino urbano al cual los une una mayor distancia social y cultural con el imaginario de lo local-nativo.

Por lo que, las imágenes marianas asociadas a la *localía* y en tanto figuras maternas y de protección, actualizan una pertenencia que se afirma en un marco de religiosidad católica, por lo demás consensuado en el contexto de destino. Las situaciones migratorias se expresan y traducen de forma legítima a través de estas figuras, manifestándose en el reiterado encuentro de las imágenes en los contextos rituales: aquello que los particulariza al mismo tiempo los vincula, “hermana” y homologa como “hijos” en un plano simbólico, con mismas prerrogativas y legitimidad de ser reconocidos como tales, en un contexto político y social en el cual se los diferencia en su posición de migrantes internos y limítrofes.

Consideraciones finales

Las celebraciones mencionadas se extienden por los diferentes contextos que han alojado similares corrientes migratorias, constituyendo eventos de gran importancia cultural e identitaria. En relación a lo cual se establece de forma generaliza-

da la pregunta por la *inscripción* de tales contingentes en los diferentes marcos societarios (Baby-Collin y Sassone, 2010; Halpern 2009; Barelli, 2011; García Vázquez, 2005; Giorgis, 2004; Grimson, 1999; Sassone, 2007). En función de ello, hemos considerado como postulado e hipótesis de trabajo que un contexto migratorio implica en sí un contexto de transformación que promueve la creación o ajuste de formas rituales y sentidos y constituye un importante desafío a la hora de analizar dichos fenómenos en el marco de los procesos migratorios contemporáneos.

Por ello creemos necesario situar tales expresiones a partir de dos contextualizaciones: 1. el contexto migratorio en el que se insertan, considerando su marco histórico, social y cultural. 2. el contexto devocional que, en el caso estudiado, nuclea religiosidades emparentadas en torno a las devociones marianas y se articula con el marco institucional local. Por lo cual, es posible dar cuenta, por ejemplo, de la diferencial asistencia en las etapas señaladas y entre las fiestas en función de su relativa autonomía.

Así, hemos procurado desarrollar estas convergencias a partir del análisis de un marco ritual a través del concepto de *ritual de paso* propuesto por van Gennep, en la línea implementada por Renold (2008), es decir, como una secuenciación de pasos que permite producir un efecto lógico. En términos más generales, a través del eje generalización/particularización o metafórico/metonímico que plantea Lévi-Strauss (2000: 613), la desagregación en operaciones menores que se produce en el rito (aquí analizadas en etapas) permite reintegrar elementos individuales y fragmentarios de la experiencia migratoria en un sintagma (relato) que pone en relación paradigmas (mitos nacionales y religiosos) diferentes. Dicha puesta en relación, sino inédita, actualizada, da lugar a la elaboración simbólica y la asociación de diferentes trayectorias migratorias.

En relación a ello, los reparos para identificar el grupo como “Comunidad paraguaya” *a secas*, sugiere que la percepción de situaciones de discriminación atraviesa también prácticas culturales y reproduce a nivel parroquial lo acontecido en el marco societario más general. En el cual se sitúa a Cabán 9 como un barrio periférico, asociado a la “inseguridad”, rasgo del que los migrantes ampliamente se desmarcan, procurando también resignificar el espacio de residencia como “barrio de trabajadores”. Su puesta en escena en el marco ritual procura jugar con estos contenidos comunicando devociones que se reconocen como diferentes (en contra de la unicidad

doctrinal de la Virgen) y, por tanto, pueden expresar e inscribir la diferencia de sus “hijos” en términos simétricos, desligándola de la desigualdad tan cotidiana como profana.

Esto tiene especial sentido si sostenemos que la situación migratoria evidencia los límites del “orden nacional” y sus clasificaciones (Sayad, 2010), siendo preciso reelaborar constantemente (y desde diversos lugares) otras formas clasificatorias y articulaciones posibles para encuadrar en un sentido válido y validado en un contexto societario, cultural y político mayor (Segato, 2007). Frente a ello, en el contexto ritual analizado, propusimos la *idea de una comunidad* como forma de *totalidad* que implica un marco de expectativas, pertenencia, sentido y certezas, así como una noción de trascendencia.¹⁰

La comunicación con lo sagrado que restablece el ritual, en este caso, a través del intercambio con la figura mariana, es dada a partir de una ruptura con el orden profano y ordinario. Ello a su vez permite operar simbólicamente transformaciones sobre el mismo, mediante la producción de modalidades identitarias como *formas de inscripción social* (Halpern, 2009). Siendo lo sagrado expresión del *origen* que legitima un orden social dado (Godelier, 1998:243), ausente para otros correlatos sociológicos, está en la base del reconocimiento y la posible síntesis que estos grupos puedan darse a sí mismos en tanto expresión identitaria (Lévi-Strauss, 1981).

Para ello, la Virgen, en tanto símbolo religioso históricamente vinculado a la identidad nacional (Fogelman, 2013), se conforma en un operador ritual clave para elaborar modalidades identitarias en la medida que, en su carácter de *mediador*, puede comunicar pertenencias e identificaciones territoriales y políticas. De modo de tornar más simétricas las diferencias entre nacionales y extranjeros, migrantes y locales, enmarcadas en contextos de desigualdad. Esto es, al representar, experimentar y demandar a través del marco ritual la inversión de las relaciones efectivamente dadas e inscritas en el marco societario.

Finalmente, diremos que el análisis de la organización de las festividades marianas en términos de *secuenciación* ofrece otro tipo de *estructura de mediación*, el cual se agrega a aquella que señalamos someramente en torno a la figura mariana. De tal manera, si ambas mediaciones colaboran con las formas y elementos de producción identitaria de los colectivos migrantes en el marco social de referencia, es principalmente porque

permiten ante todo visibilizar un espacio de encuentro, colectivo y organizado, que expresa abiertamente un *lugar* no subordinado, deman-

dado como posible, al transcurrir y expresarse en el espacio público y barrial.

Bibliografía

- Aruj, R., Oteiza, E. y Novick, S. (1996). Política migratoria, inmigración real y Derechos Humanos en la Argentina. *Documentos de trabajo N5* Instituto de Investigaciones Gino Germani. Disponible en: <http://webiigg.sociales.uba.ar/pobmigra/publ.htm> [Consultado el 02/04/12].
- Baby-Collin, V. y Sasssone, S. (2010). Mondialisation de la Virgen de Urkupiña? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid. *Autrepart*, 56 (111-132).
- Barelli, I. (2011). La Virgen de Caacupé-í símbolo de la inmigración paraguaya en San Carlos de Bariloche. *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*. Santa Rosa, Argentina. Disponible en: <https://sociohistoricos.files.wordpress.com/2011/11/ponencia-barelli.pdf> [Consultado el 15/04/12]
- Benencia, R. (2003). Apéndice. La migración limítrofe. En F. Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- (2000). Argentina: la problemática social de la migración limítrofe. *Comercio exterior*, 3, (251-257).
- Benencia, R. y Karasik, G. (1996). *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: CEDAL, Biblioteca Política Argentina, 482.
- Bourdieu, P. (1993). Los ritos como actos de institución. En J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (Eds.) *Honor y Gracia*. Madrid Alianza: Universidad.
- Briones, C. (2007) Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, (55-83), Bogotá.
- Cardozo, E. (2011). *Breve historia del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- Cerrutti, M. (2009). Diagnóstico de las poblaciones de inmigrantes en la Argentina. *Serie de documentos de la Dirección Nacional de Población N° 2*. Buenos Aires: Dirección Nacional de Población, Ministerio del Interior - OIM.
- Ceva, M. (2006). La migración limítrofe a la Argentina en la larga duración. En A. Grimson y E. Jelín (Comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Demicheli, C., Moreira, R., de la Puente, V., Sánchez, N. y Valdata, M. (2008). La memoria como reconstrucción de los dilemas socio-políticos en mujeres migrantes paraguayas en la ciudad de Rosario. *VIII Jornadas Rosarinas de Antropología Socio-Cultural. Facultad de Humanidades y Artes*, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la Inmigración en Argentina*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Dobreé, P. (Comp.) (2013). *La tierra en el Paraguay: de la desigualdad al ejercicio de derechos*. Paraguay: Programa Democratización y Construcción de la Paz – ICCO. Disponible en: <http://biennial-clacso-redinju-umz.cinde.org.co/archivos/la%20tierra%20en%20paraguay%20-%20de%20la%20desigualdad%20al%20ejercicio%20de%20derechos.pdf> [Consultado el 12/03/15].
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- Fogelman, P. (2013). Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján. En P. Fogelman et al (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Ni-*

- colás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- García Vázquez, C. (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: EDIUNC.
- Giorgis, M. (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Buenos Aires: Paidós.
- Granero, M. G. (2015). Celebraciones marianas entre migrantes limítrofes en Argentina: religiosidad y modalidades identitarias. En J. M. Renold (Comp.), *Apóstatas y Religiosos. Estudios antropológicos*. Rosario: Ed. Laborde, pp. 59-85.
- (2014). Trabajo e Intercambio entre migrantes paraguayos en Rosario. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 10 (110-122). Disponible en: <http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=6436>
- Grimson, Al. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gay P (Comps), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Halpern, G. (2009). *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo XXI.
- (1981). *La Identidad*. Barcelona: Pretel.
- Imas, V. J. (2013). Derechos a la tierra, urbanización y migración. En P. Dobreé (Comp.), *La tierra en el Paraguay: de la desigualdad al ejercicio de derechos*. Paraguay: Programa Democratización y Construcción de la Paz – ICCO. Disponible en: <http://bienal-clacso-redinju-umz.cinde.org.co/archivos/la%20tierra%20en%20paraguay%20-%20de%20la%20desigualdad%20al%20ejercicio%20de%20derechos.pdf> [Consultado el 12/03/15]
- Meichtry, N. y Beck, H. (1999). Caracterización demográfica de la inmigración limítrofe en el nordeste de Argentina. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, UNNE.
- Pacecca, M. I. y Courtis, C. (2008). Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas. *Serie Población y Desarrollo* N° 84. Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) – División de Población de la CEPAL.
- PNUD, UNFPA, UNICEF, UNIFEM, OIM (2009) *Ampliando horizontes: Emigración internacional paraguaya*. Disponible en: http://www.py.undp.org/content/paraguay/es/home/library/poverty.html?rightpar_publicationlisting_start=10 [Consultado el 20/04/14]
- Renold, J. M. (2008). El padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica. En J.M Renold (Ed.), *Miradas antropológicas de la vida religiosa*. Buenos Aires: Ciccus.
- Sassone, S. (2007). Migración, territorio e identidad cultural: construcción de ‘lugares bolivianos’ en la Ciudad de Buenos Aires. *Población de Buenos Aires*, 4(6), (9-28).
- Sayad, A. (2010) *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Antrhops.
- Segato, R. L. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Ed. Prometeo.
- Smith, P. (1989). Aspectos de la organización de los ritos. En M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*. Madrid: Ed. Júcar Universidad.

Van Gennepe, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Velázquez, G. y Gómez Lende, S. (2004). Dinámica migratoria: coyuntura y estructura en la Argentina de fines del XX. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 9. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index432.html> [Consultado el 12/07/12]

Notas

- ¹ Se ha preservado el anonimato de los participantes; se indica con “[E]” la intervención del entrevistador y las fechas del registro.
- ² Marcamos el carácter colectivo de estas expresiones para diferenciar dicha lectura de otras líneas de investigación en las que exploramos las posiciones diferenciales de cada espacio, vinculadas al control de los recursos e información (Granero, 2014).
- ³ Respecto del EPPA, Halpern señala: “Esta institución surgía [...], como una confluencia de jóvenes ‘jocistas’, militantes sindicales, miembros o adherentes a partidos políticos ‘paraguayos’ en Argentina, expulsados del Paraguay [...] enmarcados en [...] el Movimiento de los Sacerdotes del Tercer Mundo” (Halpern, 2009:166).
- ⁴ Parte de la misa en la cual el oficiante se dirige a los fieles para explicarles el contenido de la lectura bíblica realizada.
- ⁵ Para una idea general, en 2012 registramos en la procesión entre 25-30 personas; al finalizar la misa, 40-50 personas y para la fiesta más de 100.
- ⁶ Santos denominados “populares” por no ser abiertamente reconocidos por las autoridades eclesíásticas en general. La presencia de numerosos altares y cintas de color rojo en alusión al culto al Gauchito Gil en los hogares y espacios públicos de Cabán 9, refrenda un lugar preeminente. Dicha devoción está ligada a la región litoraleña pero es también reconocida por los migrantes paraguayos entrevistados (e.g. imágenes en domicilios y altares en hogares). A su vez, San La Muerte presenta un reconocimiento tanto entre los litoraleños y los paraguayos como por los agentes de cura locales, pero su culto es privado y usualmente asociado a prácticas consideradas curanderiles.
- ⁷ Figura que recibe amplio reconocimiento público en la ciudad de Rosario y a nivel nacional por sus intervenciones sobre las afecciones de salud de sus consultantes, por lo que es popularmente identificado como “sanador”.
- ⁸ El rezo de la novena se realiza tanto en las distintas parroquias que reciben las imágenes, antes de la celebración principal, como, a nivel particular, en los hogares de los devotos.
- ⁹ Un abordaje desde lo territorial y su transformación en el contexto de rituales entre migrantes limítrofes es desarrollado, desde otro marco, por Sassone (2007) y Baby-Collin y Sassone (2010).
- ¹⁰ Creemos sería equívoco extender sin mayores consideraciones dicho argumento a otros contextos.

