

La fiesta como objeto y contexto de investigación en el campo de los estudios migratorios y el campo historiográfico de la Argentina

Un recorrido por los antecedentes de los últimos veinticinco años

Nicolás Herrera

UNLP-IdHICS-CONICET

Introducción

A principios de los años 90's Da Orden ([1991](#)) señaló que el campo de los estudios migratorios de la Argentina contaba con muy pocos trabajos que tomaran a la fiesta como objeto legítimo en el cual indagar distintos procesos sociales. Nueve años después, Garavaglia ([2000](#)) hizo un señalamiento similar sobre el campo historiográfico de la Argentina al indicar que si bien «mucho se ha escrito sobre las fiestas [este objeto de estudio] no ha preocupado, salvo escasas excepciones, a nuestros historiadores» ([Ibidem:76](#)). Partiendo del diagnóstico presentado por estos autores, este artículo se propone revisar una serie de trabajos publicados en ambos campos académicos durante los últimos veinticinco años que se dedicaron a analizar diversos procesos sociales en contextos festivos.

Teniendo en claro que el objetivo principal del artículo es brindar un panorama general sobre la proliferación actual de dichos antecedentes, se destina la primera sección del texto para presentar una hipótesis de lectura respecto a cuál habría sido el fundamento teórico para que, inicialmente, la fiesta fuera escasamente valorada como objeto de estudio y décadas después se le otorgue plena legitimidad académica. En la segunda y tercera parte del artículo presentaremos los trabajos provenientes del campo de los estudios migratorios y el campo historiográfico que tomaron a la fiesta como objeto y/o contexto de estudio en el cual indagar diversos procesos sociales. Finalmente, el artículo se cierra con algunas reflexiones destinadas a hilar el recorrido anteriormente propuesto.

1. La Fiesta: una herencia ritual

Si bien, actualmente, el mundo académico entiende a la fiesta como una de las dimensiones de la realidad social que participan activamente en su construcción y reproducción, los años 90's

encontraron al campo de los estudios migratorios de la Argentina con escasas investigaciones que tomaran a la fiesta como objeto legítimo, en el cual abordar el estudio de distintas temáticas sociales ([Da Orden, 1991](#))¹. Esta situación hizo que las grandes preguntas que articularon dicho campo académico —como la inserción de los migrantes a la sociedad argentina, por ejemplo— se abordarán a partir de temas como el parentesco, el asociacionismo, el vínculo con el mercado laboral, la distribución espacial, su participación política, etc. Así, y de manera «sorprendentemente» ([Halpern, 2006: 245](#)), se «pasaron por alto» ([Giorgis, 2004:115](#)) un conjunto «de aspectos tal vez más difusos y difíciles de aprehender como las fiestas» ([Da Orden, 1991: 379](#)).

Al preguntarse sobre los motivos que habrían producido aquella escasez, un conjunto de autoras argentinas ([Da Orden, 1991](#); [Giorgis, 2004](#); [Lacarrieu, 2013](#)) señalaron que hasta hace algunas décadas la fiesta estuvo mayoritariamente ligada a un supuesto ámbito irreflexivo de la realidad social, en el cual se expresaría, únicamente, un conjunto de prácticas lúdicas, desproblematizadas, pintorescas, anecdóticas, carentes de sentido, ociosas e irrelevantes de la vida en sociedad, que irían perdiendo su rol ante el avance de la razón tecnocrática. Si recordamos las palabras de Schultz ([1993: 14](#)) respecto a que mediante la fiesta el hombre se acerca a su «dimensión animal, entregándose a lo irracional»; o la caracterización de Pieper ([2006: 29](#)) en torno a que la fiesta es aquella dimensión lúdica de la vida donde la contemplación se mezcla con «el derroche absurdo y excesivo que supera toda racionalidad»; o la afirmación de Caillois ([1963: 97](#)) respecto a que las fiestas «favorecen eminentemente el nacimiento y el contagio de una exaltación que se agota en gritos y gestos, que incita a abandonarse sin trabas a los impulsos más irreflexivos», difícilmente podamos estar en desacuerdo con el señalamiento de aquellas autoras argentinas.

En ese sentido Martín ([1997](#)) afirmó que el formidable proceso de racionalización, iniciado desde mediados del siglo XIX, transformó en valiosos únicamente a los ámbitos de la vida social que estuvieran ligados a la técnica y la economía. Esta situación derivó en la constitución de un modelo de éxito —centrado en el individuo racional— que situó al mito, la fantasía y la fiesta en las antípodas de la productividad y relevancia social. Así, al separar y oponer lo entretenido a lo productivo; lo cómico a lo profundo; el artista al espectador; lo material y sensible a lo espiritual y lógico; la racionalidad moderna señaló a la fiesta como un absurdo irracional que encarnaba la sublimación del ocio improductivo ([Martín, 1997: 9-10](#)).

Ahora bien, la pregunta —que los trabajos de Giorgis, Lacarrieu, Da Orden y Martín no buscaron responder— sobre cuáles fueron los elementos teóricos a partir de los cuales se sostuvo inicialmente el vínculo entre fiesta e irracionalidad, en este texto nos parece central. Asimismo, teniendo en cuenta que durante los últimos veinticinco años el campo de los estudios migratorios de la Argentina ha producido un conjunto de investigaciones que superaron aquella vacancia relativa —discutiendo los fundamentos conceptuales que unían a la fiesta con lo irracional— nos interesa pensar cuáles fueron los recursos teóricos que permitieron superar dicho vínculo, legitimando a la fiesta como objeto de estudio académico.

En este marco nuestra hipótesis de lectura refiere a que ambas situaciones —asociación inicial entre fiesta e irracionalidad y su posterior desvinculación— se encuentran, paradójicamente, en el uso teórico que las investigaciones sobre el fenómeno festivo hicieron de un tema clásico de la antropología: el *ritual*. La utilización de la categoría antropológica de ritual en los estudios de la

fiesta es tan frecuente que es habitual encontrar en ellos un uso indistinto —y, por lo tanto, no problematizado— entre «lo ritual» y «lo festivo» ([Sevilla y Portal, 2005](#)). A continuación, presentamos sintéticamente los fundamentos teóricos que, estando detrás de dichas teorías del ritual, influyeron de manera directa tanto en la construcción del vínculo inicial entre fiesta e irracionalidad como en su posterior superación.

1.1. Ritual, irracionalidad y estructura social

Dando un marco a las investigaciones sobre magia y religión en las sociedades tradicionales, la antropología victoriana y sus sucesores neotylorianos del siglo XX vieron en el estudio de las prácticas rituales un modo de analizar las supuestas limitaciones y fantasías del, así llamado, «irracional pensamiento primitivo» ([Díaz, 1998](#)). Tanto para Tylor como para Frazer

[...] los rituales son pensamientos actuados, creencias volcadas en acciones. No cualquier clase de creencia: les interesaron aquellas creencias primitivas no fundadas en razones objetivas y falsas por añadidura, pero que tienen el propósito, según ellos, de explicar, controlar y predecir el mundo. ([Díaz, 1998: 26](#)).

Influida por los descubrimientos de las ciencias naturales de mediados del siglo XIX, la naciente antropología buscó sustentar su legitimidad académica en la formulación de leyes generales que permitieran describir el desarrollo evolutivo de la historia humana y, de ser posible, su sentido ([Guber, 2009](#)). Así, para el estudio de las sociedades primitivas la antropología adoptó un modelo explicativo de tipo evolucionista que, según ella, permitía establecer la existencia de un desarrollo histórico que avanzaba por estadios generalizables a toda la especie humana. Como bien señaló Pritchard ([1962](#)), para construir leyes científicas y probar la existencia del progreso humano, los antropólogos victorianos configuraron una hipotética escala del desarrollo social donde en uno de los extremos de la cronología histórica ubicaban a las sociedades denominadas primitivas y en el otro a las civilizadas. Con el pasaje de las formas sociales primitivas a las modernas los antropólogos victorianos pretendieron demostrar la existencia de un progreso evolutivo en la racionalidad humana, donde las prácticas señaladas como irracionales irían perdiendo sus antiguas funciones sociales. Entre ellas, el ritual.

Mostrando que dicho pensamiento no se encontraba circunscripto a las filas de la antropología victoriana (2001) señaló que los grandes pensadores del modernismo —entre los que reúne a Herbert Spencer, Max Weber o Edward Shils— opinaban que el comportamiento ritual era incompatible con los valores modernos (racionalidad, individualismo, progreso), y por lo tanto su número iría disminuyendo a medida que la sociedad europea avanzara hacia la modernidad.

En el mismo gesto que empoderaba de plena racionalidad al observador neutral y despojaba de toda reflexividad al sujeto ritual², el etnocentrismo de estas miradas pretendía comprobar la evolución de la racionalidad humana afirmando la supuesta ausencia de rituales en la sociedad moderna: hijas del avance de la razón, las sociedades industriales irían progresivamente eliminado de sí el error del pensamiento salvaje, y con él, al ritual.

Durante el siglo XX un conjunto de científicos sociales provenientes de distintas corrientes teóricas buscaron alejarse de los postulados centrales de estas miradas. Sus renovadas claves de lectura permitieron romper el vínculo inicial que unía al ritual con lo irracional, y preguntarse por la relación que el mismo establece con la estructura social. En este camino, por ejemplo, Malinowski (1922) dio cuenta del sentido plenamente racional que existía en la producción e intercambio ritual del *Kula*, y Geertz (1957) explicó el sistema de apuestas que rodeaba a las riñas de gallos balinesas como una búsqueda plenamente racional de prestigio social. Por su parte, mientras Durkheim (1912) había logrado describir la capacidad que los rituales totémicos tenían para cohesionar e integrar a los individuos —cumpliendo una función central en la reproducción del orden social—, los trabajos de Van Gennep (1908) y Turner (1967 y 1969) vieron en la instancia liminar del ritual la posibilidad de indagar el cambio, el tránsito entre instancias de socialización y el cuestionamiento al orden social.

Varios autores (Velasco, 1986; Ariño, 1996; Jaume, 2000; Muir, 2001; De Giorgi, 2014) han señalado que una vez roto el vínculo entre ritual e irracionalidad, la pregunta por la relación que el ritual establece con la estructura social permitió organizar las teorías dedicadas a su estudio en dos grandes tradiciones: mientras una de ellas vio en el ritual un mecanismo a través del cual la estructura social se ordena, repone jerárquicamente y cohesiona; la otra postuló que el ritual es una práctica social a través de la cual los actores cuestionan, revierten o disuelven momentáneamente la estructura social. Mientras una corriente teórica entendió que el ritual cumple su función cuando logra reafirmar el orden —por contribuir al reforzamiento de los lazos sociales, contener las amenazas potenciales del caos, reafirmar jerarquías de poder o estratificaciones clasistas—, la otra corriente entendió que su función estaba ligada a una regeneración de la vida social mediante el cuestionamiento o subversión momentánea de dicho orden —por suponer el tránsito de un status social a otro, suspender las jerarquías sociales, expresar conflictos de clase, étnicos, etc.—.³

1.2. La fiesta en clave ritual

Esta forma dicotómica a través de la cual se abordó la relación entre ritual y estructura social tuvo una influencia directa en el modo de estudiar el fenómeno festivo: mientras algunos autores vieron en las *fiestas del poder* un mecanismo que reproduce el orden social y sus desigualdades internas; los autores que abordaron el estudio de las *fiestas populares* pusieron mayor énfasis en mostrar cómo ellas habilitan un espacio donde los actores cuestionan los fundamentos de dicha reproducción.

Luego de que Rousseau (1967) afirmara que las fiestas crean y reproducen regularmente el conjunto de lazos de placer, felicidad y compromiso ciudadano que mantienen unida a una comunidad; será el pensamiento durkheimiano el que ejerza una influencia notable sobre los autores que ligaron fiesta y orden social. Trasladando este nexo entre fiesta, poder y ciudadanía hacia el rol del Estado, Cohn (1983), Vovelle (1985), Cohn and Dirks (1988), Ozouf (1988 y 1989), Heers (1988) y Chartier (1995) indagaron el papel que desempeñan las fiestas patrias en la representación y comunicación de una determinada imagen del orden social. La relevancia académica de estas fiestas está dada porque permiten comprender cómo la Nación se representa y legitima a sí misma mediante la escenificación de un mito de origen que, entre otras cosas, confirma jerarquías sociales, modos de exclusión y

proyectos políticos de un grupo particular.

Frente a ellos, e influidos por el pensamiento de Turner y Van Gennep, los autores enfocados en las fiestas populares hicieron énfasis en las dimensiones que permiten romper/cuestionar/subvertir las distancias sociales y sus posiciones jerárquicas ([Cox, 1983](#); [Bajtin, 1987](#); [DaMatta, 2002](#); [Cruells, 2006](#)) habilitando un espacio/tiempo por fuera de la condición social ordinaria ([Caillois, 1963](#); [Vernes, 1978](#); [Cardini, 1984](#)) en el cual los actores liberan los impulsos, emociones y energías reprimidas por la normatividad cotidiana ([Freud, 1972](#); [Duvignaud, 1989](#) y [1997](#); [Maisonneuve, 2005](#)).

Para ir acercándonos geográfica y temporalmente a nosotros, no quisiéramos dejar de indicar la enorme influencia que esta segunda perspectiva teórica ha tenido en algunas investigaciones realizadas en la Argentina. En la ya citada investigación de Martín sobre el carnaval porteño leemos que esta festividad

[...] propone en la mascarada la confusión de los lugares sociales. Humanos disfrazados de animales, hombres transformados en mujeres, sirvientas vestidas como princesas. El carnaval suspende las reglas de comprensión del mundo alterando la lógica burguesa. De allí su carácter subversivo. ([Martín, 1997:10](#)).

Por su parte, en los trabajos compilados por Scribano se afirma que la «fiesta puede caracterizarse por, al menos, tres rasgos: es un corte tiempo-espacio en la vida vivida, es una alteración temporal del orden y es una inversión “contingente” de las jerarquías» ([2012:31](#)). Asimismo, enfocado en las fiestas marianas organizadas por migrantes paraguayos en la ciudad de Rosario, el trabajo de Granero ([2016: 101](#)) adopta la perspectiva teórica de Van Gennep para distinguir en ellas la consecución de fases pre-liminales, liminales y pos-liminales. Bajo este marco conceptual la autora afirma que la fase intermedia transforma el espacio barrial en un escenario ritual donde las relaciones asimétricas entre migrantes y nativos se vuelven simétricas: así, los migrantes se representarían, demandarían y experimentarían en el «ritual la inversión de las relaciones efectivamente dadas e inscriptas en el marco societario». Finalmente cabe hacer mención al trabajo de Mallimacci ([2016:12](#)), para quien la Fiesta de la Virgen de Urkupiña «subvierte el orden de la visibilidad» urbana en la ciudad de Ushuaia, haciendo que los inmigrantes bolivianos se hagan presentes en un espacio público acostumbrado a ver turistas y fueguinos nativos.

Al utilizar aquellas teorías que se preguntaron por la relación entre ritual y estructura social, los estudios de la fiesta se vieron tensionados por la resolución dicotómica con que dicho vínculo había sido presentado: mientras un conjunto de investigadores centrados en las fiestas del poder vieron en ellas la reposición del orden social y sus jerarquías, los investigadores enfocados en las fiestas populares encontraron en ellas un momento donde el ordenamiento social, y sus estructuras, son momentáneamente subvertidas. Y si bien este ordenamiento logró sintetizar la discusión teórica, entendemos que al construirse de manera dicotómica ha empobrecido su abordaje empírico. En esta línea el gran historiador de la fiesta en Francia, Vovelle ha señalado que poner de un lado a «la fiesta como liturgia institucionalizada, reglamentada, que se apoya en la ficción unanimista de la comunión sin fallas de una comunidad» y, del lado opuesto, a la fiesta como «estructura que brota de la inversión y la contestación» ([Vovelle, 1985: 197](#)) ha limitado su estudio. Sin ir tan lejos, entre nosotros Bisso ([2013](#)) afirmó que la rigidez en «mostrar a estas expresiones [festivas] precisamente

en las antípodas, según su condición de “reproductoras” o “cuestionadoras” del *orden social* [...] puede dar lugar a cuestionamientos» porque, justamente, dicha «dicotomía [...] tiende a limitar más que a expandir las posibilidades de análisis».

Llegados a este punto algunos investigadores del fenómeno festivo nos preguntamos con qué recursos analíticos salir de aquella dicotomía sin resignar la posibilidad de responder empíricamente la pregunta teórica por la relación entre fiesta y estructura social. Cómo no podía ser de otra manera — es nuestra hipótesis de lectura, claro— los aportes que Geertz (1957), Bourdieu (2001) y otros autores⁴ hicieron al estudio del ritual permitieron superar las limitaciones y sintetizar los aportes de Durkheim, Turner y Van Gennep mencionados al inicio del artículo. Son ellos quienes de manera más clara han logrado responder empíricamente —desde tradiciones teóricas muy distintas— la pregunta teórica sobre cómo en un mismo ritual, actores con plena capacidad reflexiva conjugan simultánea y conflictivamente prácticas tendientes a la reproducción y al cambio de la estructura social.

Partiendo de una crítica radical al funcionalismo durkheimiano, Geertz (1957) logró explicar el cambio social, la variación histórica y la disputa simbólica sin necesidad de ver en el ritual javanés un elemento que subvierta la estructura social. Desde dicha crítica teórica mostró empíricamente cómo la participación reflexiva de agentes diversos y con recursos culturales desiguales, el cambio profundo del contexto histórico, las disputas de poder local, la urbanización de áreas rurales y una variación en la conformación simbólica eran cambios en la trama cultural que podían ser leídos *en* los rituales javaneses. En pocas palabras Geertz se negó a ver en el ritual una práctica estática, integradora y meramente reproductivista sin necesidad de afirmar que el mismo subvertía la estructura social.

Por el camino inverso Bourdieu (2001) elaboró una crítica a la postura de Turner y Van Gennep sin necesidad de caer en los males del funcionalismo durkheimiano. Para Bourdieu el ritual no constituye una instancia de paso, sino que su función es marcar el límite, instituirlo: definir claramente quién puede y quién no; quién posee y quién no. Al analizar la línea que gobierna el paso de un estado a otro (en el modelo de Turner y Van Gennep) Bourdieu indagó la constitución de poder que el límite instauro. Lo importante aquí no será el paso de un estado a otro sino la línea que reinstala la separación entre dos grupos preexistentes. Línea que no implica la suspensión de las jerarquías sociales —un quiebre momentáneo del orden social—, sino que se vuelve el mecanismo que permite instituir las: el rito ya no será de paso sino de legitimación, consagración o institución. Buscando dar cuenta de la dinámica social este autor consideró que el límite instaurado ritualmente no solo es provisorio, sino que está sujeto a disputa: es la disputa por el *capital* existente en cada *campo* quien lleva a los actores *interesados* en él a realizar estrategias de *conservación* o *herejía* para dirimir el lugar y la función del límite⁵. Así, la posibilidad ritual de instituir un límite social está siempre supeditada a la obtención o conservación del capital que rija la dinámica del campo.

Alojándose en la tensión entre estructura y agencia para comprender la dinámica social, estos autores son quienes (a nuestro entender) mejor abordaron el estudio empírico del ritual manteniendo la pregunta por su relación con la estructura social sin caer en ninguno de los polos dicotómicos. Son ellos quienes lograron explicar --en un mismo ritual-- la dinámica de actores reflexivos que conjugan de manera simultánea y conflictiva diversas prácticas tendientes a la reproducción y al cambio de la estructura social.

La potencialidad inherente de esta mirada teórica ha llevado a que algunos investigadores la adoptáramos como marco para el estudio empírico de distintas fiestas. Así, por ejemplo, al abordar las prácticas a través de las cuales las sociedades reinterpretan y recrean sus formas de existencia, Silla ([2011:214](#)) señaló la importancia de analizar las dimensiones del conflicto y la armonía social, presentes de manera simultánea en el fenómeno festivo. Asimismo, leemos en la introducción de una compilación de trabajos reunidos bajo el título de *El origen de las fiestas patrias*, que:

[...] estas fiestas y ceremonias constituyen la hegemonía de la monarquía en América, consagran sus instituciones, cimientan lugares de memoria, legitiman sus autoridades, reafirman identidades corporativas de la ciudad y reanudan las interdependencias de los cuerpos [...] pero indefectiblemente dejan lugar a la contra-hegemonía en un particular diálogo *entre sectores dominantes y subalternos*. En efecto, toda fiesta del poder encierra la posibilidad de contestación no solo por los sectores subalternos sino también por conflictos intra-elites. ([Ortemberg, 2013: 19, cursivas del autor](#)).

Sin poder extender el análisis en su merecida profundidad, queríamos mostrar en esta primera parte del artículo la enorme influencia que ha tenido el estudio del ritual en el abordaje del fenómeno festivo. Del mismo modo queríamos mostrar que el vínculo entre fiesta e irracionalidad (y su superación), así como la polarización dicotómica entre reproducción/subversión de la estructura social (y su superación), dependieron en gran medida del uso que los investigadores del fenómeno festivo hemos hecho de estas teorías del ritual.

Dedicaremos lo que resta del artículo a presentar un conjunto de investigaciones del campo de estudios migratorios y el campo historiográfico de la Argentina. Estos trabajos dan cuenta de la atracción/legitimación académica que actualmente posee el fenómeno festivo. Recopilación de investigaciones que será siempre parcial y provisorio, en tanto ambos campos se encuentran en constante evolución.

2. La fiesta como objeto y contexto de investigación en el campo de los estudios migratorios de la Argentina

Como indicábamos anteriormente, durante los últimos veinticinco años, el campo de los estudios migratorios de la Argentina ha ido revirtiendo progresivamente la escasez de investigaciones que toman a la fiesta como objeto y/o contexto de sus interrogaciones. Una situación característica de este desarrollo es que la enorme mayoría de las investigaciones han tomado como referente empírico a inmigrantes latinoamericanos (y sus descendientes); particularmente bolivianos y peruanos.

Los trabajos de Laumonier ([1990 y 1983](#)); Grimson ([1999](#)); Giorgis ([2004](#)); García Vázquez ([2005](#)); Bompadre ([2005](#)); Vargas ([2005](#)); Serafino ([2010](#)); Serafino y Demarchi ([2015](#)); Hernández ([2010](#)); Gavazzo ([2004, 2005, 2006 y 2013](#)); Sassone y Baby-Collin ([2012](#)); Passarelli y Giménez ([2015](#));

Mallimaci Barral (2016); Nava le Favi (2016); Pasarelli, Rodrigo, Romero y Giménez (inédito) se centran en migrantes bolivianos. El trabajo de Vega (2011) analiza conjuntamente las prácticas festivas de migrantes bolivianos y peruanos; mientras estos últimos se vuelven el referente empírico que monopoliza los trabajos de Benza (2001 y 2005). Por su parte los trabajos de Halpern (2006), Barelli (2011) y Granero (2016) se centran en festividades realizadas por migrantes paraguayos.

Otra de las características de esta producción es que la misma se ha centrado casi exclusivamente en cuatro festividades religiosas: la Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana (Laumonier, 1990; Grimson, 1999; García Vázquez, 2005; Vega, 2011; Gavazzo, 2013; Passarelli y Giménez, 2015; Pasarelli y otros, inédito; Vargas, 2005), la Fiesta de la Virgen de Urkupiña (Giorgis, 2004; Bompadree, 2005; García Vázquez, 2005; Hernández, 2010; Sassone y Baby-Collin, 2012; Passarelli y otros, 2015; Mallimaci Barral, 2016; Nava le Favi, 2016), la Fiesta de la Virgen de Chaguaya (Serafino, 2010; Serafino y Demarchi, 2015) y la Fiesta de Caacupé-í (Halpern, 2006, Barelli, 2011; Granero, 2016). Únicamente los trabajos de Benza (2001 y 2005) se centran en festejos patrios.

Entre otros temas estas investigaciones vieron en el estudio de la práctica festiva la posibilidad de describir procesos sociales ligados a la construcción de identificaciones nacionales en contexto migratorio; analizaron la red de relaciones que un grupo social activa (interna y externamente) con el fin de construir prestigio, legitimidad y visibilidad social; dieron cuenta de los sentidos plurales, en conflicto y plenamente racionales que los actores otorgan a una misma práctica festiva y vieron en ellas un espacio donde la dinámica entre reproducción y subversión de las distinciones sociales entre migrantes y nativos es continuamente tensionada. Asimismo, estos trabajos analizaron la reposición ritual de distintos mitos de origen que permiten a los actores leerse como parte de una historia compartida. Finalmente entendieron a la fiesta como un momento donde los migrantes reconstruyen un conjunto de tradiciones culturales que, lejos de ser la conservación de una esencia ancestral o un pasado fundacional, son la puesta en escena de su vínculo con el contexto local.

Menos abundante es la bibliografía encontrada respecto a las prácticas festivas donde participan inmigrantes europeos (y sus descendientes). Aparte de los tres trabajos que señaló Da Orden (1991) como únicos antecedentes publicados antes de 1990, durante los últimos veinticinco años se han publicado los trabajos de Da Orden (1991 y 2003); Núñez Seixas (2001); Irazuzta (2001), Ballina y Ottenheimer (2006), Palermo (2007), Monkevicius (2009), Palleiro (2011), Freidenberg (2013) y el de Bjerg y Cherjovsky (2014).

En cuanto a los contextos festivos y los referentes empíricos de estos trabajos, cabe mencionar que Da Orden indagó las romerías españolas realizadas en Mar del Plata durante el período 1897-1930; Núñez Seixas se enfocó en diversas fiestas realizadas por inmigrantes españoles en Buenos Aires durante el período 1890-1930; y el trabajo de Bjerg y Cherjovsky analiza las fiestas étnicas y oficiales donde participaron migrantes daneses (en Buenos Aires) y judíos (en Santa Fe) durante el período 1920-1940. Por su parte la compilación de Palleiro refiere a distintos festejos realizados por descendientes de irlandeses en honor a San Patricio; el trabajo de Palermo también se centra en los descendientes de irlandeses, pero toma como contexto festivo las conmemoraciones realizadas a mediados de los años 2000 en homenaje al Padre Fahy y el Almirante Brown. Monkevicius se centró en las ceremonias conmemorativas realizadas actualmente por las instituciones lituanas de Capital Federal, Gran Buenos Aires y Berisso. El trabajo de Irazuzta, por su parte, está dedicado a analizar

las ediciones de 1994 y 1995 del Encuentro de las Colectividades en la ciudad de Rosario donde participan varias colectividades étnicas; la investigación de Freidenberg aborda la conmemoración del Centenario de Villa Clara (Entre Ríos) durante 2001; y finalmente, el trabajo de Ballina y Ottenheimer analiza el proceso de selección de bellezas étnicas desarrollado internamente por distintas colectividades de Berisso⁶ con el objetivo de elegir a la reinas que las representaron durante las ediciones comprendidas entre 2003 y 2005 de La Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso).

Como vemos, mientras la menor parte de esta producción está enfocada en festividades realizadas en el pasado por los propios inmigrantes, la mayor parte de ella se dedicó a estudiar festividades actuales donde participan mayoritariamente sus descendientes.

Entre otros temas las investigaciones de Da Orden y Núñez Seixas vieron en el estudio de la práctica festiva una vía para comprender las estrategias que los agentes celebrantes llevaron a cabo con el objetivo de vincularse a las esferas de poder local, construir legitimidad (al interior y exterior del grupo étnico) y consolidar su posición social en contexto migratorio. Frente a ellos el trabajo de Bjerg y Cherjovsky analiza las tensiones entre identidades étnicas y nacionales que los inmigrantes daneses y judíos expresaron en contextos festivos. Así, dichas fiestas les permiten a los autores comprender cómo —en un período de fuertes tensiones entre las identificaciones étnicas y la construcción estatal de una matriz identitaria nacional— cada colectividad gestionó el ajuste de sus diferencias al interior de la matriz cultural oficial.

Por su parte Ballina y Ottenheimer analizan el proceso de selección de bellezas étnicas desarrollado por distintas colectividades de Berisso como una de las formas en las cuales se reproducen las fronteras étnicas locales. Los textos compilados por Palleiro, el artículo de Palermo, la tesis doctoral de Monkevicius y el libro de Freidenberg analizan la construcción de memorias étnicas en contextos conmemorativos como una de las formas en que los descendientes de inmigrantes europeos responden a diversos problemas del presente. Finalmente, los trabajos de Freidenberg e Irazuzta se centraron en rituales conmemorativos donde varias colectividades étnico-nacionales de origen europeo reponen un mito sobre los orígenes de la ciudad/nación.

Volviendo un poco sobre estos trabajos cabe mencionar que la compilación de Palleiro muestra cómo las fiestas organizadas por descendientes de migrantes irlandeses, en la Argentina, se constituyeron en lugares de memoria, logrando instaurar a dichos actores como legítimos herederos de una historia, un pasado y una tradición. En esta misma línea, el trabajo de Palermo analiza cómo a través de los festejos conmemorativos de dos personajes históricos, los descendientes de inmigrantes irlandeses recrean simbólicamente un pasado que les permite autolegitimarse en el presente. Al rescatar el rol que el Padre Fahy y el Almirante Brown jugaron en la construcción religiosa y estatal de la Argentina —ligándolos con un conjunto de cualidades morales positivas— sus descendientes se posicionan en el presente como legítimos herederos de un lugar destacado en la historia de la Argentina. Dichas figuras son traídas al presente como padres fundadores de la comunidad y así, —si el origen, articulación y organización de nuestra sociedad se deben al papel que estas figuras jugaron en el pasado— sus descendientes disputan reconocimiento social en el presente. Por su parte Monkevicius entenderá a los rituales conmemorativos como uno de los principales soportes a través de los cuales la comunidad lituana vehiculiza el pasado (materializa y trasmite la memoria) para asegurar la

continuidad de una diversidad cultural y distinguirse al interior del relato homogéneo del crisol de razas. En este sentido la autora estudia cómo a través las ceremonias conmemorativas la comunidad lituana se vehiculiza elementos del pasado —construyendo y transmitiendo una memoria social— para (des)marcarse y visibilizarse al interior de aquella construcción simbólica. Así, la evocación y reactualización del origen permitiría combatir la incertidumbre sobre la identidad lituana en el presente, volviendo al ritual un poderoso proceso ordenador y unificador de las identificaciones étnicas mediante la reconstrucción social de memorias.

En esta misma línea el trabajo de Freidenberg describe la participación de las colectividades judía, alemana y suizo-francesa en la conmemoración del Centenario de Villa Clara como parte de una estrategia de intervención en el presente, cuyo objetivo central fue la construcción de legitimidad, en un contexto de crisis social (2001). La autora afirma que la construcción de una memoria social y su escenificación dramatizada en el contexto conmemorativo estuvieron íntimamente ligadas a legitimar el lugar que dichos grupos étnicos tenían en la estructura social de la comunidad local. Dicho de otra forma, la conmemoración del Centenario de Villa Clara habilitó un espacio en el cual estos grupos étnicos dramatizaron un relato de origen de la comunidad que —al situarlos en el centro de su genealogía histórica— buscó legitimar su posición social en un contexto de crisis (2001). Finalmente, la investigación de Irazuzta indaga la participación de varias asociaciones étnicas en una misma festividad para mostrar cómo —al reponer anualmente el mito del crisol de razas y ligar la historia de la ciudad con la historia de la nación— los rituales permiten que las sociedades contemporáneas actualicen un relato de origen y repongan los elementos simbólicos que vinculan a sus miembros.

Estos trabajos permiten ver, en la práctica festiva, la construcción y el desarrollo de una simbología a través de las cuales se reproducen distintas identificaciones locales y nacionales y a la vez aportan un conjunto de elementos significativos a la hora de comprender cómo, en la Argentina, las fiestas étnicas se han vuelto un contexto donde la Nación se reproduce a sí misma, dramatizando simbólicamente sus mitos de origen y sus formas de inclusión. Pero también, claro...sus prácticas de exclusión.

Respecto a la bibliografía sobre prácticas festivas en las cuales participan migrantes africanos (y sus descendientes) hemos encontrado muy pocos trabajos. Sin embargo, este cruce aparece analizado de manera central en uno de los trabajos de Maffia (2001) y, de manera lateral, lo encontramos en otro trabajo de esta autora (Maffia, 2010) y en una tesina de grado (Funes y Quinteros, 2013).

Siendo varios los temas importantes que estos trabajos recorren, nos interesa rescatar del primer trabajo citado (Maffia, 2001) su capacidad para visualizar los sentidos que los migrantes caboverdeanos, y sus descendientes, otorgan a las festividades por ellos organizadas, el rol que éstas tienen en el contexto migratorio y el modo en que las organizan y financian. Las fiestas, afirma la autora, cumplen la función de recuperar y reforzar valores sociales entendidos grupalmente como propios (solidaridad, humildad, conocimiento vinculados a la tierra, simpatía, etc.), así como obtener y reafirmar valores sociales producidos durante el proceso migratorio. En tal sentido los festejos permitirían reforzar la condición de grupo y servir como un espacio donde los migrantes y sus descendientes construyen relacionamente un conjunto de identificaciones sociales.

Por su parte, el trabajo de Maffia (2010) y el de Funes y Quinteros (2013) analizan lateralmente el

vínculo que los migrantes caboverdeanos (y sus descendientes) nucleados institucionalmente en la Asociación Cultural y Deportiva de Ensenada poseen con la Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso). Ambos trabajos —con grados totalmente disímiles en su profundidad analítica, descriptiva y teórica— afirman que a partir de los años 90's los eventos festivos se volvieron uno de los contextos en los cuales las segundas y terceras generaciones de descendientes buscaron revertir el proceso de invisibilización atravesado por sus ancestros⁷. Entrando muchas veces en tensión con sus padres y abuelos, estos actores ven en los contextos festivos un espacio social en el cual reivindicar su origen africano y una afiliación diaspórica, visibilizándose como afrodescendientes.

3. La fiesta como contexto y objeto de investigación en el campo historiográfico de la Argentina

El rol de la Revolución Francesa en la producción de representaciones sociales destinadas a imprimir en la visión y el entendimiento de sus participantes el concepto de Nación, fue quien volvió a las fiestas un objeto de estudio privilegiado de la historiografía francesa, española y estadounidense ([Vovelle, 1985](#); [Ozouf, 1988](#) y [1989](#); [Heers, 1988](#); [Chartier, 1995](#)). Influidos por esta tradición, un conjunto de investigadores, del campo historiográfico argentino, se preguntaron por el rol que tuvieron las fiestas conmemorativas en la producción de representaciones sociales, ligadas a la construcción de nuestra Nación.

Tomando como corte el proceso independentista, Clementi ([1984](#)), Vogel ([1991](#)), Salvatore ([1997](#)), Garavaglia ([2000](#), [2002](#) y [2007](#)), Bertoni ([2007](#)), Wilde ([2011](#)), Munilla Lacasa ([2013](#)) y Ortemberg ([2010](#) y [2013](#)) indagaron distintas formas festivas a través de las cuales las elites gobernantes buscaron inventar y representar un conjunto de tradiciones que identificaran la particularidad de una Nación (Argentina) que todavía no existía como tal. En este sentido sus trabajos se preguntaron cómo, a través de las fiestas, se buscó comunicar e imprimir en la visión de sus participantes un ideario de Nación que legitimara a ciertas instituciones y sectores sociales: si el pueblo era el nuevo sujeto de la soberanía en reemplazo del Rey, a él debían trasmitírsele pedagógicamente los fundamentos de la Nación vía la representación escénica del nuevo orden social, sus héroes, tradiciones e hitos fundacionales. Allí, las fiestas patrias jugaron un rol central.

Para estos autores las fiestas fueron parte de los recursos simbólicos empleados institucionalmente para que el pueblo interpretara lo que estaba viviendo y legitimara los nuevos ensayos políticos. En tal sentido lograron mostrar el papel fundamental que jugaron las fiestas en la construcción y trasmisión de lo que se entendería por Nación, como así también en la producción de identificaciones nacionales y la representación de una determinada imagen del poder y la sociedad. Así, estos autores vieron en el fenómeno festivo un camino para comprender cómo la Nación se representaba y legitimaba a sí misma, al tiempo que confirmaba jerarquías, modos de exclusión y proyectos políticos de un grupo social en particular.

Siguiendo lateralmente estas preguntas, el trabajo de Bisso (2013) se enfocó en pensar el vínculo que ciertos gobiernos totalitarios y fraudulentos entablaron con los sectores populares a partir las fiestas patrias y los carnavales. Por su parte el trabajo de Blázquez (2012) se dedicó a analizar la reposición ritual de la simbología nacional y la construcción de identificaciones nacionales en contexto escolar mediante el estudio de las fiestas patrias. Cabe mencionar además que, en vísperas de conmemorar los doscientos años de sus independencias, en muchos países de Latinoamérica se han renovado las preguntas del campo historiográfico sobre las formas de representar la Nación a partir de las fiestas⁸. Sin poder extendernos aquí en dicha producción académica rescatamos los trabajos locales de Grimson, Amati y Kodama (2007), Lacarrieu (2009 y 2013) y la tesis doctoral de Amati (2011). Mientras Lacarrieu (2009 y 2013) se enfocó en los festejos del Bicentenario realizados en Argentina poniendo el énfasis en la dimensión conmemorativa que asumió dicho evento y las preguntas del presente que despertaría el uso contextual de la memoria, el trabajo de Grimson, Amati y Kodama (2007) está dedicado a comparar los sentidos sobre lo nacional que, a lo largo del tiempo, expresaron un conjunto de eventos patrios en la Argentina y Brasil. En esta última línea la tesis doctoral de Amati (2011) se enfoca en los festejos patrios del 25 de Mayo (realizados en Buenos Aires entre los años 2006 y 2010) para dar cuenta de los cambios y continuidades existentes en los sentidos otorgados a lo nacional. Allí la autora analiza los modos en que los actores participantes repusieron una tradición patria y construyeron distintos imaginarios sobre su comunidad de pertenencia.

En síntesis, al indagar las formas institucionales de representar los orígenes, fundamentos y legitimidad de la Nación *a través de contextos festivos* estos trabajos nos recuerdan que la dramaturgia del poder no es ajena a su funcionamiento. Trabajos que, salvo el de Clementi (1984), fueron publicados durante los últimos veinticinco años.

Conclusiones

Sabiendo que posiblemente muchos trabajos hayan quedado fuera de este repaso, celebramos poder cerrar el artículo señalando que evidentemente el campo de los estudios migratorios y el campo historiográfico de la Argentina han revertido, durante los últimos veinticinco años, la escases de investigaciones sobre el fenómeno festivo señalada por Da Orden (1991) y Garavaglia (2000).

Entendemos que una cosa y la otra —léase, la escases de trabajos hasta inicios de los años 90's y su posterior proliferación— se debieron en buena medida al uso que los investigadores de ambos campos hemos hecho de distintas teorías de ritual. Estas teorías —cómo mostramos en la primera parte de artículo— fueron la matriz teórica desde la cual se abordó hegemonícamente el fenómeno festivo. Haciendo incluso que «lo ritual» y «lo festivo» se confundan (Sevilla y Portal, 2005). Esta situación llevó a que —según la hipótesis de lectura sostenida a lo largo del artículo— durante muchísimos años la fiesta fuera ligada a lo irracional (tal y como lo había sido, inicialmente, el ritual). Una vez roto el vínculo entre ritual e irracionalidad, la pregunta sobre la relación que el ritual establece con la estructura social se trasladó al estudio del fenómeno festivo. Así, vimos cómo la fiesta otorgó una vía de acceso privilegiada para indagar tanto los procesos a través de los cuales la estructura social se ordena, como aquellos a través de los cuales se la busca revertir. Las *fiestas del poder* y las *fiestas populares* han sido objetos (y contextos) donde indagar aquellos procesos a través de los cuales —nada más ni nada menos— la sociedad se produce a sí misma.

Notas

≥¹. Esta escases de trabajos no era propiedad exclusiva del campo de los estudios migratorio de Argentina, ya que en los mismos años Freidenberg y Kasinitz ([1990: 109](#)) señalaron que al interior de su par estadounidense las investigaciones sobre «festivales y celebraciones públicas [era] un área de observación relativamente reciente». De dicho campo cabe resaltar los antecedentes de Orsi ([1985](#)), Bodnar ([1992](#)) y Schultz ([1994](#)).

≥². En este punto es necesario mencionar que tanto para Frazer como para Tylor los sujetos rituales no poseen la capacidad de diferenciar un objeto de su representación: «Nadie desdeñará que existe una conexión entre un objeto y la representación de éste, pero nosotros los civilizados sabemos muy bien que esta conexión es subjetiva, es decir, que está en la mente del observador [...] mientras que para los salvajes existe una relación objetiva entre el objeto y su representación y, por lo tanto, cree que es posible afectar el objeto a través de su representación, y esta influencia se realiza en las ceremonias rituales» ([citado en: Díaz 1998: 42](#)).

≥³. Si bien el esquematismo con el que presentamos la discusión es solo tipológico, entendemos que el modo dicotómico de abordar la relación entre ritual y estructura social repone una herencia problemática que atraviesa las ciencias sociales: su compulsión para construir epistemológica, metodológica y teóricamente un objeto de estudio mediante pares conceptuales opuestos: material/ideal, objetivo/subjetivo, colectivo/individual, estructura/agencia u orden/caos. Como señala Corcuff ([2013: 19](#)), invitándonos a salir de ellos, estos *pareid concepts* nos llevan a ver el mundo de manera dicotómica «al invitaros a elegir un frente (lo colectivo en contra de lo individual, o lo subjetivo en contra de lo objetivo)».

≥⁴. Me refiero específicamente a Kertzer (1988). Este autor plantea que las prácticas rituales son cruciales tanto para las elites gobernantes que busque reproducir el orden existente, como para los actores que promuevan el cambio político y social. Para Kertzer el ritual es un campo de confrontación y lucha donde su función esencial es la de crear una imagen (simbólica) y una experiencia (práctica) de solidaridad en ausencia de consenso.

≥⁵. Para un recorrido más detallado por los conceptos de *capital*, *campo* e *illusio*, y las prácticas de *conservación* y *herejía*, ver: Bourdieu ([2000](#)), Gutiérrez (1997) o Costa (1997).

≥⁶. Específicamente, las colectividades española, alemana, búlgara, ucraniana y lituana.

≥⁷. Es el argumento de Maffia ([2010](#)) quien nos da los elementos históricos y teóricos para entender la doble argumentación que existe detrás de este proceso: si por un lado el migrante caboverdeano se volvía invisible para el Estado argentino debido a que mayoritariamente ingresaban al país con pasaporte portugués (debido a que hasta mediados de los años 70 Cabo Verde fue colonia portuguesa); por otro lado estos migrantes llevaron a cabo distintas estrategias de blanqueamiento como forma de volverse invisibles en un país conformado por una matriz cultural que niega la presencia de negros (alisarse el cabello mota, tapárselos con lienços, dejar de hablar criol, etc).

≥⁸. Cabe mencionar la compilación realizada por González Pérez, M. (2011) para el caso de Colombia, Venezuela, Bolivia, México y Brasil; así como la publicación colectiva reunida en *Temas de Patrimonio Cultural* N° 27 (2009) para el caso de Argentina.

Referencias

- ≥ Amati, M. A. (2011). Rito y nación. Continuidades y cambios del 25 de mayo en Argentina. (Tesis Doctoral). Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- ≥ Amati, M. Kodama, K. (2007). La nación escenificada por el Estado. Una comparación de rituales patrios. En Grimson, A. (Comp.) Pasiones nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina. (413-501). Buenos Aires: Edhasa.
- ≥ Ariño, A. (1996). La utopía de Dionisio. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada. *Antropología*, 11. 5-19.
- ≥ Bajtin, M. 1987 (1994). La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais. Madrid: Alianza Editorial.
- ≥ Ballina, S. y Ottenheimer, A. (2006). Lógicas de lo auténtico: la belleza como frontera étnica en asociaciones de inmigrantes y sus descendientes. *Travessia, Revista do inmigrante*, 56.
- ≥ 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 10-08-2016]
- ≥ Benza, S. (2001). El festejo patrio peruano en Buenos Aires: ritualización del mundo migrante y multiplicidad de la peruanidad. *Revista de Estudios Migratorios*, 49. 641-660.
- ≥ Benza, S., Cabrera, P. & Soneira, J. A. (2005). Procesos de enseñanza no formal de la danza peruana entre migrantes peruanos en Buenos Aires. En: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. *Temas de patrimonio cultural*, 7. Buenos Aires: Ministerio de Cultura.
- ≥ Bertoni, L. A. (2007). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*. Buenos Aires: FCE.
- ≥ Bisso, A. (2013). *¿Cómo organizar lo espontáneo?* Cuadernos del Sur. Bahía Blanca: Instituto de Humanidades, Universidad del Sur.
- ≥ Bjerg, M. y Cherjovsky, I. (2014). Memoria publica e identidad étnica en el mundo rural de la Argentina. *Commemoraciones locales y fiestas de inmigrantes europeos, 1920-1940. Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 77. 3-25.
- ≥ Blázquez, G. (2012). *Los actos escolares. La invención de la patria en la escuela*. Buenos Aires:

- ≥ Bodnar, J. (1992). *Remaking America: Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton NJ: Princeton University Press
- ≥ Bompadre, J. M. (2005). La fiesta como espacio de discurso y de prácticas sociales: El caso de la Virgen de Urkupiña en Córdoba. En: Domenech, Eduardo E (comp). *Migraciones Contemporáneas y Diversidad Cultural en la Argentina*. (203-224). Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- ≥ Bourdieu, P. (2001.) Los ritos de institución. En Bourdieu, P. *¿Qué significa hablar?* (78-87). Madrid: Akal Ediciones.
- ≥ Caillois, R., (1963). *L'homme et le sacré*. París: Leroux
- ≥ Cardini, F. (1984). *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*. Barcelona: Editorial Argos Vergara.
- ≥ Chartier, R. (1995). *Disciplina e invención: la fiesta*. En *Sociedad y escritura en la Edad Moderna* (pp. 19-36). Ciudad de México: Instituto Mora.
- ≥ Clementi, H. (1984). *Las fiestas patrias*. Buenos Aires: Editoriales Leviatán.
- ≥ Cohn, B. S. (2002). Representaciones de la autoridad en la India victoriana. En: Hobsbawn E. y Ranger T. (Eds.) *La invención de la tradición*. (173-217). Barcelona: Editorial Crítica.
- ≥ Cohn, B. & Dirks, N. (1988). Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and The Technologies of Power. *Journal of Historical Sociology*, 1(2), 224-229.
<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00011.x>
- ≥ Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. (2009). *Temas de patrimonio cultural N° 27: Lo celebratorio y lo festivo 1810/1910/2010. La construcción de la Nación a través de lo ritual*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
- ≥ Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías: Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ≥ Cox, H. (1983). *Las fiestas de locos*. Madrid: Taurus.
- ≥ Cruells, A. P. (2006). Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. 4(2). 36-49.
<http://liminar.cesmecha.mx/index.php/r1/article/view/209>
- ≥ DaMatta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.

- ≥ Da Orden, M. L. (1991). Una fiesta popular y la consolidación de una dirigencia étnica: las romerías españolas de Mar del Plata, 1897-1930. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 19. 379-405.
- ≥ _____ (2003). Romerías Españolas e inserción social en tiempos de inmigración masiva a la Argentina. *A Grileira, Revista de Musicología y Archivo Histórico de la Fundación Xeito Novo de Cultura Gallega*. 5.
- ≥ De Giorgi, A. (2014). Política y ritual. Una revisión de la tradición teórica antropológica. *Revista Trama*, 5. 23-31.
- ≥ Díaz Cruz, R. (1998). Archipiélago de rituales. *Teorías antropológicas del ritual*. España: Anthropos.
- ≥ Durkheim, E. [1912] (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- ≥ _____ (1997). *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ≥ Duvignaud, J. (1989). El tiempo de la fiesta. *El Correo de la Unesco*, 12. 11-15.
- ≥ Freidenberg, J. (2013). La invención del gaucho judío. Villa Clara y la construcción de la identidad argentina. Buenos Aires: Prometeo.
- > Freidenmberg J. y Kasinitz P. (1990). Los rituales públicos y la politización de la etnicidad en Nueva York. *Desarrollo Económico*, 30(117). 109-132.
- ≥ Freud, S. (1972). *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- ≥ Funes, L. y Quinteros, S. (2013). Queremos contar que Cabo Verde existe. Estrategias de visibilización de la colectividad caboverdeana de Ensenada, desde el 2000 al 2010. (Tesina de Licenciatura en Comunicación Social). Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP.
- ≥ Garavaglia, J. C. (2000). A la Nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en el plata. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 3(22). 73-100.
- ≥ _____ (2002). Buenos Aires y Salta en rito cívico: la revolución y las fiestas mayas. *Andes*, 13. 173-212.
- ≥ _____ (2007). *Construir el pasado e inventar la nación: El Rio de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Prometeo: Buenos Aires.
- ≥ García Vázquez, C. (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina*. Mendoza: EDIUNC.
- ≥ Gavazzo, N. (2004). *Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural*.

- ≥ _____ (2005). La Diablada como patrimonio de la colectividad boliviana. Lo global, lo local y las políticas de identidad. *Temas de Patrimonio Cultural*, 7. 98-118.
- ≥ _____ (2006). Las danzas de Oruro en Buenos Aires: tradición e invención en el campo cultural boliviano. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 31. 79-105.
- _____ (2013). Sentirse boliviano en Buenos Aires. *Revista Anfibia*. 1-5.
<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/sentirse-boliviano-en-buenos-aires/>
- ≥ Geertz, C. [1957] (2006). Ritual y cambio social: un ejemplo javanés. La interpretación de las culturas. (131-151). Barcelona: Gedisa.
- ≥ Giorgis, M. (2004). La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba. Buenos Aires: Antropofagia.
- ≥ González Pérez, M. (Coord). (2011). Fiesta y Nación en América Latina. Las complejidades en algunos ceremoniales de Brasil, Bolivia, Colombia, México y Venezuela. Bogotá: Intercultura.
- ≥ Granero, M. G. (2016). Fiestas marianas entre migrantes paraguayos e internos en el Gran Rosario (Argentina): un análisis del marco ritual. *Revista Estudios en Antropología Social* 1(1): 86-104.
- ≥ Grimson, A. (1999). La Nueva Bolivia y las disputas por la integración. La Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana. En Grimson, A. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. (55-88). Buenos Aires: Eudeba.
- ≥ Guber, R. (2009). El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Paidós.
- ≥ Halpern, G. (2006). Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina. (Tesis Doctoral). UBA, Facultad de Filosofía y Letras.
- ≥ Hernández, G. (2010). Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Revista Cultura y Religión*, 4(2). 147 -165.
<http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/121/120>. [Consultado 11-08-2016]
- ≥ Heers, J. (1988). Carnavales y fiestas de locos. Barcelona: Península.
- ≥ Irazuzta, I. (2001). Argentina, una construcción ritual: nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- ≥ Jaume, F. (2000). Estrategias políticas y usos del pasado en las ceremonias conmemorativas de la «Masacre de Margarita Belén». 1996-1998. *Revista Avá. Revista de Antropología*, 2. 65-94.
- ≥ Kertzer, D. (1988). *Ritual, Politics and Power*. New Haven y Londres: Yale University Press.

- ≥ Lacarrieu, M. (2009). De cara al Bicentenario: revisitando el Centenario con la mirada puesta en las fiestas, conmemoraciones, celebraciones y rituales de la Ciudad de Buenos Aires. *Temas de patrimonio cultural*, 27. 35-56.
- ≥ _____ (2013). Bicentenarios. Fiestas y Conmemoraciones para repensar las identidades. *Revista Todavía*, 30. 10 – 15.
- ≥ Laumonier, I. (1990). *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana. Un foco de cohesión de los migrantes bolivianos en la Argentina*. Buenos Aires: CEMLA.
- ≥ Lauimonier, I., Rocca, M. y Smolensky, E. (1983). *Presencia de la tradición andina en Buenos Aires*. Belgrano: Buenos Aires.
- ≥ Maffia, M. (2001). Acerca de Reuniones y Fiestas de Caboverdeanos en Argentina, en Picotti, D. (429-462). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- ≥ _____ (2010). *Desde Cabo Verde a la Argentina: migración, parentesco y familia*. Buenos Aires: Biblos.
- ≥ Maisonneuve, J. (2005). *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ≥ Malinowski, B. [1922] (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- ≥ Mallimaci Barral, A. I. (2016). *Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades*. *Papeles del CEIC*, 1(154). <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14189>. [Consultado 11-08-2016]
- ≥ Martín, A. *Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklóre de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- ≥ Monkevicius, P. (2009). *Memoria y etnicidad en la comunidad lituana de la Argentina*. (Tesis Doctoral). Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- ≥ Muir, E. (2001). *Fiesta y Rito en la Europa Moderna*. España: Editorial Complutense de Madrid.
- ≥ Munilla Lacasa, M. L. (2013). Mayo en Buenos Aires: fiestas cívicas y discurso simbólico en el período revolucionario (1810-1816). Ortemberg, P. *El origen de las fiestas patrias. Hispanoamérica en el área de las independencias*. (43-64). Rosario: Protohistoria Ediciones.
- ≥ Nava le Favi, D. (2016). «Queremos que la fiesta sea como en Bolivia»: Prácticas, territorialidad(es) e identificación(es) en el culto de Urkupiña en la ciudad de Salta. Ponencia, IX Jornadas de Sociología, FaHCE-UNLP. La Plata, Argentina.
- ≥ Núñez Seixas M. X. (2001). *Gaitas y tangos: Las fiestas de los inmigrantes gallegos en Buenos Aires (1890-1930)*. *Revista Ayer*, 43. 191-223.

- > Orsi, R. A. (1995). *The Madonna of 11 TH Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, CT: Yale University Press.
- ≥ Ortemberg, P. (2010). El tedeum en el ritual político: usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de Mayo. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 10. 199-226.
- ≥ _____ (2013). Sentidos e historia de las fiestas patrias: una introducción. En Ortemberg P. (Comp). *El origen de las fiestas patrias: Hispanoamérica en la era de las independencias*. (11-27). Protohistoria Ediciones, Rosario, Argentina.
- ≥ Ozouf, M. (1988). *Festivals and the French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- ≥ _____ (1989). *La fête révolutionnaire. 1789-1799*. Paris: Folio.
- ≥ Palermo, E. (2007). Usos del pasado, memoria e identidad entre un grupo de descendientes de inmigrantes irlandeses de Buenos Aires. Una lectura a partir de dos héroes culturales. *Revista Avá*, 11. 87-114.
- ≥ Palleiro, M. I. (Comp). (2011). *San Patricio en Buenos Aires: narrativa, celebraciones y migración*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- ≥ Passarelli, A. y Giménez, J. (2015). Rupturas y continuidades entre Copacabana y Urkupiña. Aproximaciones a los sentidos de dos festividades bolivianas en La Plata. *Question*, 1(45). 373-378.
- ≥ Passarelli, A., Rodrigo, F., Romero, G. y Giménez, J. (Inédito) *Bajo un manto sagrado. Poder, espacio público y organización comunitaria en torno a la fiesta de la Virgen de Copacabana en la ciudad de La Plata*.
- ≥ Pieper, J. (2006). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: RIALP.
- ≥ Pritchard E.E. [1962] (2006). *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.
- ≥ Rousseau, J. J. (1967). *Lettre a M. D'Alambert sur son article Genève*. Paris: Flammarion.
- ≥ Salvatore, R. (1997). Fiestas federales: Representaciones de la República en el Buenos Aires rosista. *Entrepassados*, 11. 45-68.
- ≥ Sassone, S. y Baby-Collin V. (2012). La expansión de la devoción a la virgen de Urkupiña: Religiosidad popular y territorios urbanos de los migrantes bolivianos. En Santarelli, S, y Campos, M. (Coord.). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. (303-335). Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, EDIUNS.
- > Schultz, A. R. (1994). *Ethnicity on Parade: Inventing the Norwegian American Trough Celebration*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press.

≥ Schultz, U. (1993). La fiesta. Madrid: Alianza Editorial.

> Scribano, A., Magallanes, G. y Boito M. E. (Comps). (2012). La Fiesta y la Vida: estudio desde una sociología de las prácticas intersticiales. Buenos Aires: CICCUS.

≥ Serafino, M. A. (2010). La celebración de una virgen migrante, construcciones identitarias entre bolivianos y santafesinos en un sector de Quintas al norte de la ciudad de Santa Fe. Sociedad y Economía, 19. 117-134.

≥ Serafino, M. A. y Demarchi, M. (2015). Entre migrantes y nativos: La festividad de la virgen de Chaguaya en el cinturón hortícola al norte de la ciudad de Santa Fe, Argentina. Odisea. Revista de Estudios Migratorios, 2. 296-322.

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/odisea/article/view/1698/1470>. [Consultado 11-08-2016]

≥ Sevilla, A. y Portal, M. A. (2005). Las fiestas en el ámbito urbano. En García Canclini, N. (Coord.). La antropología urbana en México. (341 – 376). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica.

≥ Silla, R. (2011). Colonizar argentinizando: identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén. Buenos Aires: Antropofagia.

≥ Turner, V. [1969] (1988). El proceso ritual. Taurus, Madrid.

≥ _____ [1967] (2008). La selva de los símbolos. Madrid: Siglo XXI.

≥ Van Gennep, A. [1908] (2008). Los ritos de paso. Madrid: Alianza Editorial.

≥ Vargas, J. (2005). Festividad de la Virgen de Copacabana: De los Andes al Río de la Plata. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Temas de Patrimonio Cultural, 7.

≥ Vega, A. (2011). Expresiones musicales, religión e identidad entre migrantes del área andina en la ciudad de Buenos Aires. Mitológicas, 26. 43 -57.

≥ Velasco, H. (1986). Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas. Revista de Occidente, 56. 65-75.

≥ Vernes, P. M. (1978). La ville, la fete, la démocratie. Paris: Traces-Payot.

≥ Vogel, H. (1991). Fiestas patrias y nuevas lealtades. Todo es Historia, 287. 42-50.

≥ Vovelle, M. (1985). El desvío por la historia en el redescubrimiento de la fiesta. En Vovelle, M. Ideologías y mentalidades. (187 – 203). Barcelona: Ariel.

≥ Wilde, A. (2011). Representaciones de la política posrevolucionaria. Un acercamiento a la liturgia republicana (1810-1853). En Tio Vallejo, G. (Coord). La república extraordinaria. Tucumán en la

primera mitad del siglo XIX. (79 -147). Rosario: Prehistoria.
http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/rituales_wilde.pdf