

## Comunicación, cultura y asociacionismo. Festividades de migrantes en La Matanza

Cecilia Melella

CONICET-CIS-IDES/UBA-FSOC-IIGG

[cemelella@gmail.com](mailto:cemelella@gmail.com)

### 1- Introducción y perspectiva metodológica: Fiesta y comunicación

La fiesta posee un valor polisémico tanto desde su desarrollo como desde su abordaje y resulta fundamental para la comprensión de la cultura urbana contemporánea al presentar una articulación entre la escala local y la global. Paralelamente, el campo investigativo de la comunicación manifiesta heterogeneidad en sus orígenes, en su desarrollo y en sus resultados. Dicha heterogeneidad se observa en varios niveles: epistemológico, disciplinario, teórico y metodológico (Parras, 2004). Según Fredric Jameson (2003) la reunión de distintas disciplinas como propósito epistemológico se encuentra presente en el campo de la Comunicación. La falta de delimitación es el rasgo distintivo de este tipo de estudios que, junto con la construcción del objeto comunicacional, proporciona la ventaja de desarrollar un enfoque trans, e inclusive, posdisciplinario brindando al campo cierta autonomía por encima de una ambición científicista. En este sentido, las ciencias de la comunicación construyen objetos multidimensionales porque “la comunicación cruza prácticamente todos los ámbitos de la existencia y la realidad social, es decir, es transversal a ellos” (Torrice Villanueva, 2004: 22).

El estudio de la fiesta entendida como práctica social desde una perspectiva comunicacional implica la consideración *agonal* de la cultura que, atravesada por los procesos históricos, resulta concebida como un proceso activo de construcción social de significaciones indesligable de la dimensión del poder (Williams, 1980; Wright, 1998). Es en este punto donde resulta enriquecedora la iniciativa de los Estudios Culturales<sup>1</sup> que primó el proceso crítico en el que la elección de las prácticas de investigación se circunscribía a las preguntas y a sus contextos por sobre la inconexión disciplinaria.<sup>2</sup> Se engloban dentro de esta perspectiva los trabajos de la Escuela de Birmingham sobre la cultura campesina (Edward. P. Thompson), la literatura, la cultura popular y la cultura de masas (Richard Hoggart, Stuart Hall y Raymond Williams –en representación de Cambridge–) y los estudios centrados en audiencias (David Morley).

---

<sup>1</sup> No se desconocen las críticas a los Estudios Culturales como un campo que fue, poco a poco, convirtiéndose en canónico (Reinoso, 2000).

<sup>2</sup> En términos de Beatriz Sarlo (1997), el objeto de estudio de los Estudios Culturales difiere de la cultura en términos antropológicos al situarse entre una discusión de valores socialmente definidos y a la cuestión estética.

Aportan, indudablemente, los ensayos más contemporáneos de Fredric Jameson y Mark Fisher. En América Latina, esta perspectiva se mantuvo presente –no sin controversias– con figuras como Jesús Martín Barbero, Renato Ortiz, Guillermo Orozco y Néstor García Canclini, entre otros. Sus investigaciones estuvieron ligadas al estudio del consumo (culturas híbridas), el relato popular y la cultura masiva, la cultura y religiosidad popular y los procesos de mundialización, entre otros.

Pese a su pluralidad, los trabajos coinciden en que los procesos de comunicación se forjan en la cultura, pues los textos, discursos y mensajes son producidos, circulan y son decodificados desde entramados de significación (Mattelart, 1997; Parras, 2004). Es en este plano que la fiesta despliega una dimensión comunicativa (comunicación ritual) en un tiempo y con un lenguaje extraordinario al transmitir elementos de la vida ordinaria a la vida ritual y funcionar como espacio de interpretación de los valores e ideología presentes en una sociedad (Da Matta, 2002; Baumann, 1990).

Para el estudio del rito (en nuestro caso la fiesta) como practica comunicacional partimos del concepto de que nos comunicamos mediante la construcción de significados/sentidos compartidos (o fragmentariamente compartidos) a través de diferentes tipos de códigos, y desde allí se integran y relacionan los modos de comportamientos (tanto individual como en grupo), los tipos de lenguajes, la utilización de objetos en el acto de veneración, la conformación del espacio, teniendo en cuenta el contexto en el que se desenvuelven, desde que el rito se instituye, se desarrolla y cierra (Parras, 2004: 3).

En tanto prácticas comunicacionales no verbales, las fiestas implican la construcción y puesta en circulación de sentidos, de corporalidades y gestualidades, de espacialidades, de la puesta en escena (performance), de sonidos, de sabores y olores que conforman un discurso que comunica y visibiliza a los actores (Winkin, 1984; Hall 1989; Knapp, 1995; entre otros). Estos festejos, lejos de ser repetitivos, resultan transformadores en la experiencia social siempre renovada y distinta debido al acceso de las nuevas generaciones y al acontecer histórico (Clementi, 1984). En contextos migratorios, la fiesta no implica la conservación de un pasado ancestral sino la puesta en relación de esa historia con la vida cotidiana en destino. En la lucha por el sentido de la fiesta se manifiesta una lucha por el sentido de la historia que es, a su vez, una disputa por las formas de relacionarse con la sociedad mayor (Grimson, 1999). De este modo, las fiestas establecen un marco comunicativo que presupone un código compartido (comunicación intracultural) que constituye un modo de presentación y acción ante la sociedad (intercultural).

Asimismo, como apunta Mónica Lacarrieu (2005 y 2007), las fiestas han sido centrales en la construcción de imágenes, imaginarios e identidades que recrean los espacios urbanos estableciendo y fortaleciendo las relaciones entre las personas y los grupos sociales (Lacarrieu y Pallini, 2007). Entendidas como producciones culturales (oficiales o populares), ponen en juego pautas éticas, estéticas, modos de socialización y de comunicación dan cuenta de la circulación del poder que implica negociación de imaginarios de los distintos actores que conforman el tejido social (Thompson, 1995).

A partir de la consideración de la fiesta como práctica comunicacional desde una perspectiva trans-disciplinaria se combinó un enfoque metodológico cualitativo a partir del uso de herramientas de la antropología, de la comunicación social, de la sociología, entre otras. Se acudió al método etnográfico interpretativista propuesto por Clifford Geertz (2003) para la realización de observaciones participantes de distintas festividades de migrantes. En este caso se observaron tres festividades realizadas en espacios privados como las asociaciones de migrantes paraguaya y portuguesa de La Matanza durante 2018, 2019, 2021 y 2022. Estos dos grupos migratorios se diferencian respecto del origen, la antigüedad y los capitales que configuran jerarquías en las formas de territorialización de los mismos en el partido. Por un lado, analizamos una festividad cívica nodal en Portugal y representativa de la comunidad en nuestro país “Día de Portugal y de las comunidades portuguesas” realizada en el Club Portugués del Gran Buenos Aires (en adelante CP), así como la celebración del “Bacalhao”. Por otra parte, tomamos en cuenta a la festividad/celebración de la Virgen de Caacupé, patrona del Paraguay y emblema de la comunidad en la Argentina realizada en el Club Deportivo Paraguayo de González Catán (en adelante DP). Para las observaciones se tuvieron en cuenta algunos elementos analíticos: la conformación del espacio; la relación entre los actores; las performances, los gestos y corporalidades, las imágenes y ornamentación, las danzas, la música, las vestimentas, etcétera. También, se recurrió al análisis de la producción informativa (discursos, folletería, etcétera) y de divulgación gráfica y virtual, pues resultan relevantes ya que proyectan, expanden y visibilizan (más allá del tiempo y el espacio real) estas festividades/celebraciones tanto a nivel local como global. Se trabajó con análisis de contenido, ya utilizado en investigaciones anteriores (Abal, Melella y Matossian, 2020), con el objetivo de descubrir los núcleos de sentido que componen las textualidades a partir de la descripción de la presencia, ausencia o frecuencia de un determinado tema (Bardin; 1996).

Como estrategia metodológica complementaria se tomaron fotografías de campo que se condensaron en un archivo de textos visuales de las festividades, el cual analizado comparativamente según los años nos ha brindado información pertinente desarrollada a lo largo de este artículo. Paralelamente, se realizaron 18 entrevistas en profundidad a los

principales actores involucrados en estas prácticas: autoridades estatales, institucionales y religiosas, referentes, fieles y miembros de asociaciones.

Esta ponencia se estructuró en dos partes. En la primera el objetivo fue categorizar a la fiesta como objeto de estudio a partir de cuatro dimensiones analíticas (apartado 2):

- 1- Fiesta y experiencia: Experiencia corpórea y espacial.
- 2- Fiesta y poder: Relaciones entre actores.
- 3- Fiesta y mercancía: Performance, espectáculo y ¿mercantilización?
- 4- Fiesta e identidades: Construcción de nosotros espacial y discursivo/textual.

En la segunda parte (apartados 3, 4 y 5) se presentan las festividades seleccionadas, los procesos de asentamiento en el territorio matancero y un boceto para el análisis desde las dimensiones propuestas.

## **2. La fiesta como objeto de estudio**

### **2.1. Fiesta y experiencia**

La fiesta como fenómeno colectivo y masivo evoca un momento de sociabilidad por excelencia que proporciona un encuentro de grupo y que marca una ruptura colectiva en el desarrollo ordinario de la temporalidad. Estudios sobre la fiesta durante la Edad Media europea la sitúan como práctica a través de la cual se eliminaban las fronteras de la vida social. Por ejemplo, la organización de fiestas campesinas suntuosas acercaba a sus protagonistas peligrosamente a los demás estratos sociales considerados dignos hasta llegar a ser, por momentos, modos de protesta comunal/social (Blickle, 1994; Thompson, 1995). Un estudio clásico como el de Mijail Bajtin (1990) comprende a la fiesta popular carnavalesca como la manifestación de una visión del mundo y de las relaciones humanas que difiere de la oficial (Iglesia y Estado). El autor rescata los aspectos cómico, popular y público de los ritos que, como espectáculo, echan abajo fronteras socio-espaciales y liberan a los sujetos del dogmatismo impuesto por el poder hegemónico. Sin embargo, la fiesta no implica el triunfo de una categoría sobre otra (el triunfo del carnaval y sobre lo oficial) sino la proliferación de formas híbridas e interdependientes de la concepción del mundo. Así, en términos de Durkheim (1968), la experiencia compartida forja un lazo simbólico para la comunidad.

Lamentablemente, en la modernidad capitalista se disipa la regeneración estimulada por la risa y nos queda solo la mueca. El tiempo festivo como tiempo improductivo se resquebró en las sociedades contemporáneas y el goce colectivo se transformó en el fin en sí mismo. En palabras de Georges Bataille (1980): “El problema incesante planteado por la imposibilidad de ser humano sin ser una cosa y de escapar a los límites de las cosas sin volver al sueño animal recibe la solución limitada de la fiesta” (57). La fiesta es soportada en la medida en que reserva las

necesidades del mundo profano y su desenfreno –ligado a las posibilidades de consumación a través de la danza, la poesía y la música– se encuentra encadenado a los límites de una realidad de la cual es negación, subordinado al orden de las cosas. En la modernidad, la fiesta favorece un tiempo para disfrutar un momento de placer y consumo individualista y se aleja de la experiencia “común” entendida como reunirse y compartir.

La experiencia en la modernidad se encuentra orientada a la protección de lo sorprendente ya que, en términos benjaminianos, el *shock* implica siempre una falla en la experiencia. Obtener la experiencia de algo significa quitarle su novedad y así neutralizar su condición de acontecimiento. La experiencia moderna es signada por la ausencia del aura (de aquella cercanía de una lejanía que remite a lo inconmensurable). “Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar que se encuentra (...) el aquí y ahora del original constituye el concepto de su autenticidad” (Benjamin, 2007: 150).

La fiesta como forma de experiencia, como una forma de experimentar la ciudad y como experiencia corpórea se halla signada por los límites del capitalismo. El diseño moderno, apunta Richard Sennett en *Carne y piedra* (2010), busca evitar el contacto entre los cuerpos y los medios masivos de comunicación crean una barrera entre las representaciones y la realidad al fomentar falsas experiencias que funcionan como anestesia para la conciencia corporal.

Por su parte, Jean Duvignaud (1984) sostiene que en nuestras sociedades persiste, sin embargo, el gran poder destructor que poseyeron las fiestas en la era pre capitalista en tanto elemento de negación y de ruptura. La fiesta se apodera del lugar y le imprime un uso que va más allá de la habitualidad y la rutina y supone de este modo un estado de subversión que excede su carácter ritual al no entrañar otra finalidad más que sí misma.

## 2.2 Fiesta y poder

Resulta un cometido absurdo concebir la fiesta fuera de las relaciones de poder, pues la misma se construye como un campo de relaciones de fuerza móviles y no igualitarias (Foucault, 2000).

Al estudiar las relaciones de poder deben considerarse las negociaciones, las alianzas, las mediaciones y conflictos que intervienen en la construcción de los sentidos compartidos socialmente. Si bien el poder instituido intenta administrar el gozo colectivo imponiendo reglas de domesticación, la fiesta también se conforma como un espacio donde se despliegan otras posibilidades de construcción de prácticas/formas propias de grupos sociales específicos.

Por un lado, la fiesta sirve al poder como instrumento de legitimación que a través del rito que actualiza estructuras de autoridad. En términos de Bourdieu (1997) el monopolio de lo universal –que es resultado de un trabajo de universalización/legitimación realizado en el campo

burocrático- no puede ser obtenido si no es al precio de una sumisión que se presenta como cultura legítima. El Estado es un espacio de disputa al que aspiran los agentes que pugnan por realizar su ideario particular como “bien común” – como universal (Bourdieu, 1997: 123) y la celebración del poder por excelencia es el momento donde la figura de autoridad está ausente pero está presente simbólicamente (por ejemplo en las fiestas estatales).

Así, la fiesta involucra procesos de profesionalización y legitimación desde arriba a través de la ocupación de los espacios públicos que se controlan y disponen de forma burocrática. Pero paralelamente puede inducir experiencias colectivas y explicitar voces disonantes. Ante la existencia de una fiesta del poder y legitimadora de un proyecto político urbano existen demarcaciones/marcaciones que no niegan otras posibilidades de construcción de imágenes propias de grupos sociales específicos que, desde su lugar residual de productores de cultura, contribuyen a materializar y encarnar su memoria a través de prácticas festivas y ritualizadas alternas a la oficial o negociando imaginarios y representaciones colectivas (Lacarrieu, 2005). De esta forma, las fiestas de inmigrantes no implican exclusivamente la exposición de la tradición, sino que evidencian los conflictos inherentes a una sociedad/colectividad (Grimson, 1999). En este punto reconocemos su carácter polisémico cuya conflictividad se despliega a través de los intereses contrapuestos de actores e instituciones involucradas.

### 2.3 Fiesta y mercancía

Los modelos economicistas de gestión de la cultura llevan a la concepción de la fiesta como mercancía. Si bien, como hemos señalado, existen numerosos estudios que han considerado a la fiesta como espacio improductivo y de dilapidación del capital, en la modernidad y absorbida por el mercado, lleva en sí misma el propósito de acumulación y generación de riqueza (capital incorporado u objetivado). Esta visión del mundo objetivada ha sido conceptualizada por Guy Debord (2012) como espectáculo, comprendido como una relación social entre personas que se mediatiza a través de imágenes. Éstas crean un régimen de visibilidad que supone una paradoja: no dejar ver. Así, la dominación de la economía por sobre todas las esferas de la sociedad presenta la ruptura absoluta del desarrollo orgánico de las necesidades sociales (lo vivido) (Debord, 2012: apartado 17). “El encuentro se ha convertido en un hecho social alucinatorio, la falsa conciencia del encuentro, la alucinación del encuentro” (Debord, 2012: apartado 217).

Jameson (1995) denominó posmodernismo a esta forma del capitalismo tardío lleno de *revivals* y pastiches. Más cercanas en el tiempo, las reflexiones de Mark Fisher (2018) en torno del realismo capitalista<sup>3</sup> pronosticaron que el futuro sólo depara permutaciones y reiteraciones. El

---

<sup>3</sup> El realismo capitalista (surge de una expresión acuñada por artistas alemanes en los años 60). Intenta actualizar el posmodernismo/posmodernidad de Berman y el posmodernismo de Jameson. Se diferencia del posmodernismo

agotamiento de lo nuevo nos priva hasta del pasado, pues una cultura que simplemente se preserva pierde *su* poder –transformador– cuando “no hay ojos nuevos”. La museificación de la cultura implica el consumo, por parte del capitalismo, de las historias previas como consecuencia del valor equivalencial del dinero (valor monetario). Las prácticas y rituales se convierten en meros objetos estéticos que profundizan el compromiso con el espectáculo. “Lo que no puede ser usado, como tal, es consignado al consumo o a la exhibición espectacular” (Agamben, 2005: 107). Este tipo de puesta en escena (espectacularizado y desacralizado) de las festividades de migrantes se presenta tanto en las celebraciones llevadas adelante por el Estado y por las asociaciones; se percibe con más claridad en las primeras al transformar la dimensión histórica de los procesos migratorios en simples imágenes “en motivaciones eficientes de un comportamiento hipnótico” (Debord, 2012).

Por otra parte, la refutación a esta postura considera al espectáculo (y la preeminencia de la imagen) como una forma de valorización y resignificación de elementos marginalizados al ser la fiesta *espectacularizada* inductora de vivencias urbanas efectivas (Sudré Souza, 2013). También, se actualiza a través de las fiestas la discrepancia entre una *ciudad empresa* y una *ciudad democrática* donde la primera, mediante el accionar del capital cultural corporativo produce un culturalismo de mercado y la segunda valoriza la diversidad de prácticas y conlleva el debate a partir de las diferencias (Sudré Souza, 2013). Si bien esta postura es considerable, en nuestra contemporaneidad el problema radica en la pre-corporación ejercida sobre el modelado preventivo de los deseos al ser lo alternativo una repetición de los gestos de rebelión fuera de su sentido histórico. El capitalismo no tiene que ver con lo nuevo sino con el retorno de los privilegios de clase que se sustentan, afirma Fisher, sobre un clima ideológico de nostalgia y retromanía (Reynolds, 2012). La resistencia se encontraría en la restitución al uso y a lo vivido a través de la invocación de lo real (como represión de la realidad) (Fisher, 2013). Para Henri Lefebvre (1972) la *fiesta reencontrada* superaría la posición cotidianidad/festividad en la proyección de un *pasaje* entre *lo cotidiano* y la fiesta *en y por* la sociedad urbana a través de *su* apropiación por encima de la dominación y la praxis. En este sentido, ¿puede el principio de la fiesta (espacio vivido que surge de *lo cotidiano*) encarnar un intento por resistir en el realismo capitalista?

## 2.4 Fiesta e identidades

---

en que no confronta con lo moderno porque está ya muerto (hay esterilidad política). Es una atmosfera general que condiciona la producción cultural, la regulación del trabajo y la educación y actúa como barrera para impedir los pensamientos y las acciones genuinas.

En el campo de estudios sociales se consensúa que las identidades no son resultado de una totalidad natural e inevitable, sino producto de una construcción nunca acabada, “abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias” (Arfuch, 2002: 21). Stuart Hall (2003) caracterizó a las identidades a partir de tres rasgos: a) son intra-discursivas b) históricas y c) intrínsecas respecto de la alteridad. Así, el carácter performativo de las identidades/alteridades nos permite analizar en qué tipo de contextos se activan. (Briones, 2006). Entendemos a las identidades construidas en los contextos migratorios como diaspóricas (Mera, 2010), transnacionales e, incluso, posnacionales debido a que exceden las fronteras de los Estados nación y que la identificación que promueven está en constante hibridación.

En cada escenario particular, los entramados de identificaciones y diferenciaciones generan conflictos; es en este marco que la descripción de lo diferente puede implicar dimensiones normativas que construyen una frontera simbólica y que le garantizan a los enunciadores que sus “creencias singulares” son el único camino que conduce a lo universal. Las identidades son usadas por los grupos de migrantes para negociar (en términos de visibilizarlas/ invisibilizarlas; activarlas/desactivarlas) con las alteridades y establecer vínculos más fuertes al interior de cada grupo. Asimismo, el reconocimiento de la alteridad se articula frecuentemente con la definición de desigualdad, del mismo modo que la percepción de la igualdad lo hace con la definición de identidad, pues no existe identidad fuera de las relaciones de poder (Grimson, 1998).

Las identidades son fuentes de sentido de los propios actores, son procesos de individualización que no necesariamente tienen que ver con las instituciones aunque se pueden originar en ellas. Castells (1999) distingue tres formas de construcción de la identidad: 1) *Identidad legitimadora*: introducida por las instituciones dominantes 2) *Identidad de resistencia*: generada por actores que se encuentran en posiciones devaluadas o subalternas en relación a las lógicas de dominación (trincheras de resistencia) 3) *Identidad proyecto*: los actores sociales construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y busca la transformación de la estructura social. Las festividades pueden ser obradas desde esta concepción (o no), por ejemplo, al reformular modos de experiencia, corporalidades y sentidos. Tal es el caso analizado por Inés Barelli (2015) en Bariloche, donde la celebración religiosa de Caacupé funcionó como un artefacto de cohesión interna en tanto símbolo de paraguayidad y fue desarrollada por la comunidad homónima como estrategia de reconocimiento y visibilidad en el espacio público.

Las festividades, entendidas como prácticas que condensan distintos procesos históricos, operan como formas de construcción de la identidad (hacia dentro) y de la diferencia (hacia afuera) (Grimson, 1999). Estos procesos, lejos de ser homogéneos, ponen en común puntos de

vista – muchas veces antagónicos– que luchan por erigirse como representantes legítimos de cada grupo migratorio. En este sentido, por un lado, las fiestas como prácticas del encuentro pueden pretender proyectar una imagen unificada de la cultura esencializada que actúa como una forma de visibilizar y negociar su posición en la sociedad de destino. No obstante, de forma paralela, funcionan como espacios de construcción de identidades en contextos migratorios. Con el riesgo de que la desigualdad se disfraza de diversidad (Gavazzo, 2003).

### **3. Las asociaciones portuguesas y paraguayas en La Matanza**

Luego de 1852 floreció en la Argentina una fuerte vida asociativa en los grupos inmigrantes europeos urbanos (Devoto, 2004). Si bien algunas instituciones pre-existían, en esta etapa se promovió un proceso de expansión y formalización. En la actualidad, el rol de las asociaciones se destaca no sólo en su tradicional función de mejorar la incorporación en las sociedades, sino también en los procesos de territorialización (Le Gall y Matossian, 2009). La Provincia de Buenos Aires ha sido históricamente un punto de atracción para los flujos migratorios tanto internos como internacionales debido a diversas causas como el desarrollo de su infraestructura, el proceso de industrialización, su grado de urbanización y la dificultad de los inmigrantes para el acceso a la tierra rural, entre otras. Según datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010, La Matanza posee una población total de 1.775.816 personas de las cuales el 10% es de origen extranjero (171.682): 77.807 son paraguayos/as, 47.932 bolivianos/as (2,39%), 16.098 italianos/as, 8.092 peruanos/as, 7.660 uruguayos/as, 5.269 españoles/as, 3.787 chilenos/as, 890 brasileños/as, 751 portugueses/as y 423 chinos/as (INDEC, 2010). Estas cifras muestran que la presencia europea es menor que sudamericana. Sin embargo, las cifras no se condicen con la visibilidad de estas colectividades dentro del partido, ya sea por la antigüedad de la migración o por la posibilidad de agencia que cada grupo posee. Respecto a las particularidades de las asociaciones de inmigrantes presentes en el partido, en un trabajo anterior (Matossian y Melella, 2022) se relevaron 44 instituciones de las cuales el 34% son italianas, 27% paraguayas con casi un 27% y 11% bolivianas. El resto se agrupa entre asociaciones portuguesas, israelitas, españolas y otras con menor representatividad.

Pese a poseer solo dos instituciones, la colectividad portuguesa resulta simbólicamente relevante dentro del municipio, en particular en Isidro Casanova, González Catán y Virrey del Pino. La presencia de portugueses se remonta al período colonial de la historia argentina, pero comienza a visibilizarse a mediados del siglo XIX y se hace fuerte durante la primera mitad del siglo XX (1900-1960). En La Matanza, la migración proviene del norte del país luso y data de la década de 1920 (Borges, 1989). En términos generales, esta comunidad contribuyó al crecimiento y expansión del partido a través de la creación de un mercado de trabajo basado en

las quintas (huertas) de producción de verduras, en la fábricas de ladrillos e, incluso, con los medios de transporte público como la línea de colectivos 620 (Svetlitzka de Nemirovsky y González, 1999; Correa, 2021). Si bien su presencia data de los albores del siglo XX, las entidades sociales fueron establecidas en la década de 1970 como el CP (fundado en 1978 en Isidro Casanova) sobre la Avenida Portugal, una de las más céntricas de la localidad, donde también se encuentra la Parroquia Nuestra Señora de Fátima, advocación mariana reverenciada en el país de origen. Cabe recordar que otras asociaciones lusas como, por ejemplo, el Club Portugués de la CABA fue fundado en 1918. El CP (en constante desarrollo) posee natatorio propio, cancha de fútbol y amplios salones. En la actualidad, como señalaron algunas de sus autoridades: “más que un club ya es una empresa” que ofrece variadas actividades recreativas, deportivas y culturales a la comunidad en general que exceden a aquellas más vinculadas con la construcción identitaria etno-portuguesa como el folklore, la música y la gastronomía. El Club Recreativo Portugués se sitúa en González Catán y también posee una capilla de Nuestra Señora de Fátima.

Las asociaciones paraguayas reproducen las grandes etapas del proceso migratorio paraguayo iniciado en la década de 1950. Conformaron una segunda etapa aquellas constituidas entre los años 1976 y 1989, seguidas por un marcado desarrollo desde la década de 1990 a la actualidad (Rau, 2012). En el municipio de La Matanza se observa que la mayor parte de las asociaciones nacieron entre la década de 1990 y el inicio de la primera década del 2000. Se visibilizan con fuerza en González Catán y Gregorio de Laferrere, localidades situadas hacia la mitad sudoeste del municipio, alejadas del límite con la CABA. Una de las más reconocidas es el Club Atlético Deportivo Paraguayo (DP) creado en 1961 en la CABA y con un centro deportivo en González Catán (predio adquirido en 1992)<sup>4</sup>. La localización del club resulta estratégica al estar su entrada sobre una calle principal asfaltada en un entorno con escasez de servicios públicos y con condiciones de marginalidad (Matossian y Melella, 2022). La actividad fundacional del club fue el fútbol, pero se expandió también hacia diferentes propuestas culturales y políticas. En esta sede deportiva se halla una ermita de la Virgen de Caacupé, patrona de Paraguay; allí se realiza la misa de esta advocación mariana del culto católico cada 8 de diciembre.

#### **4. Festividades cívicas y religiosas. De Camoes a Caacupe**

Se observaron de forma informal festividades de inmigrantes promovidas por el Estado y por las asociaciones por más de una década con un trabajo de campo desarrollado entre 2005 y 2007

---

<sup>4</sup> Desde un punto de vista estadístico los nacidos en Paraguay y que residen en González Catán representan el 70% del total de la población extranjera en la localidad, un porcentaje muy superior al 45% del total del partido (Matossian y Melella, 2022)

Particularmente en el conurbano bonaerense se realizaron trabajos de observación de distintas festividades en la última década. En este caso, se puntualiza en dos celebraciones cívicas de la comunidad portuguesa realizadas en el contexto post pandemia (2021 y 2022) en la sede del CP: *Bacalhoadas* (el 28 de noviembre de 2021) y *Día de Portugal y de las comunidades portuguesas* (el 12 de junio de 2022); y en una religiosa de la Virgen de Caacupé en el DP (diciembre durante los años 2018, 2019, 2021).

#### 4.1 Comunidades portuguesas

Al recuperar la independencia el 1 de diciembre de 1640, Portugal le concede a Luís de Camões –autor de “Os Lusíadas”, la mayor obra épica del país– el honor de que se celebre el *Día de Portugal, de Camões y de las Comunidades Portuguesas* en la fecha de su desalación física (10 de junio de 1580) con el propósito de conmemorar la lengua y la identidad ligadas a la fe católica. Resulta tan relevante esta jornada para la comunidad lusitana de Isidro Casanova que en el discurso de la inauguración oficial de la sede<sup>5</sup> el 10 de junio de 1979 se equiparó a Camões con San Martín.

En el día de hoy, honramos a las dos patrias. A Portugal en la figura de Camões. A la Argentina en la de su padre indiscutible, el General Don José de San Martín y bajo la figura de estos dos personajes bendecimos cristianamente esta casa, entregando sus destinos al amparo de Nuestra Señora de Fátima y Nuestra Señora de Lujan para que Dios Nuestro Señor y la Virgen María velen para que de hoy en más sea un rincón nostálgico de Portugal, bajo el pacífico cielo argentino e iluminado por la fe cristiana que identifica los dos pueblos (Correa, 2021: 113-114).

La celebración realizada en 2022 se prolongó por cuatro o cinco horas y contó con tres momentos bien definidos: a) el *inicio o la previa* en la cual los comensales se sitúan en torno a largas mesas que miran al escenario y que, generalmente, se acompaña por algún tipo de entretenimiento artístico. En 2022 la Banda de Música de la Escuela de Gendarmería Nacional Argentina “Gral. Don Martín Miguel de Güemes” interpretó melodías de películas internacionales. El segundo momento (b) tiene que ver con el despliegue de *discursos* por parte de las autoridades peninsulares (Embajador y funcionarios consulares), del municipio (presidente de la cámara de diputados municipal, funcionarios de la administración pública y autoridades eclesíásticas) y comisiones directivas de otras instituciones lusas. Luego sobreviene c) la *fiesta* en sí misma que comprende la degustación de platos gastronómicos típicos (chorizo a la portuguesa, licores y vino casero), bailes de los conjuntos o “ranchos” acompañados por

---

<sup>5</sup> Se fundó el 23 de agosto de 1978.

momentos del danzar de los/las comensales y el remate de las donaciones, productos varios entregados por los asistentes. El cierre se realiza con café y postre.

Esta festividad cuenta con visibilidad al interior del municipio y es descripta en la prensa local de la siguiente manera:

Durante la jornada se resaltó la importancia de cultivar la identidad y que se transmita de generación en generación. También expusieron la trascendencia de los eventos de esta índole que estimulan el fortalecimiento del respeto por las fechas de importancia para cada comunidad (Desde Matanza, sección Política, 13/06/2022: <https://desdematanza.com.ar/politica/comunidades-portuguesas-29256/>).

Por su parte, la *Bacalhoada* remite a una reunión donde se almuerza un plato distintivo de Portugal como el bacalao con papa y aceite de oliva. Esta celebración se llevó a cabo por primera vez en noviembre de 1978. En la ocasión de 2021 tuvo el plus de ser la primera reunión comunal luego del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO) consecuente de la pandemia Covid 19. También contó con la presencia del Embajador y de autoridades consulares, situación que denota la importancia de esta comunidad matancera dentro de la diáspora portuguesa.

#### **4.2 Virgen de Caacupé**

Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé es la Santa Patrona del Paraguay y tiene una historia en la cual se entrelazan tradiciones populares, leyendas y relatos que se remontan al siglo XVI cuando frailes Franciscanos se encontraban evangelizando a los pueblos originarios presentes en lo que luego sería territorio paraguayo. La virgen de Caacupé como devoción mariana de los y las migrantes genera pertenencia e identidad étnica y posibilita territorialidades en espacios transnacionales. Asimismo, plantea, en cierto modo, desafíos para la ortodoxia católica al exponer una religiosidad popular, territorializada y participada que despliega distintas apropiaciones y mediaciones activas y rituales (Sassone y Hughes, 2009).

Su celebración en el DP data de los años 90 y reúne a toda la comunidad de origen paraguayo de los barrios linderos (Barrio San Miguel y Barrio El Porvenir, entre otros) así como representantes de distintos puntos del país. Si bien el club posee una ermita donde la virgen reposa todo el año, la celebración se realiza en un salón puertas dentro de la entidad. Brevemente podemos marcar 5 momentos de la festividad: a) la *Novena*; el rezo de los feligreses a la virgen durante los 9 días anteriores realizado en la ermita b) la preparación de la imagen por parte de un grupo de mujeres donde se la atavía con ropajes nuevos, en ocasiones, traídas del Paraguay; c) la misa compuesta de dos partes: el *Tupaitú* entrada de la Virgen al lugar de la

celebración y la visita de las otras vírgenes procedentes del barrio y de otras ciudades del país y *Preside* inicio de la misa en sí misma a cargo de autoridades eclesiásticas de nivel local, estatal o trasnacional. Además se encuentran presentes las autoridades institucionales del DP; d) la fiesta donde en algunas instituciones se puede danzar y consumir algunos productos gastronómicos típicos del país de origen. Luego de culminada la misa, las vírgenes de visita se retiran a sus barrios (casas, parroquias o ermitas) correspondientes en una peregrinación improvisada; y e) la *Octava*, misa que se realiza una semana después y que, en ciertas parroquias, antecede la salida a peregrinar de la virgen.

Además se decora el salón con banderas del Paraguay, flores y se incluye un equipo profesional de radio, así como un coro y un conjunto musical. También se venden productos gastronómicos del país de origen (sopa paraguaya, tereré, yerba mate, etcétera). Las empresas de servicio de envío de dinero y de viajes forman parte de los sponsors y nos hablan de la circulación trasnacional que atraviesa la dimensión local. A la par se despliega cartelera de difusión a lo largo de una arteria nodal como la Ruta 3.

De forma sintética y como puntos a desarrollar en el futuro se esbozan algunos puntos de contacto entre las dimensiones de análisis y los casos seleccionados.

DIMENSIONES	ELEMENTOS ANALÍTICOS	Comunidades Portuguesas y Camões/Bacalhoadas	Virgen de Caacupé
CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EXPERIENCIA	Disposición de la mesas y sillas, escenario, circulación de los cuerpos, orden esquemático del desarrollo de la festividad	<p>Espacio controlado/disciplinado/aséptico</p> <p>Experiencia común limitada (límite es el desenfreno y la ruptura potencial de la fiesta)</p> <p>Valoración ética y económica</p> <p>Espacios vividos de distintas maneras (escenario, mesas, bambalinas)</p>	<p>Espacio controlado/disciplinado/aséptico</p> <p>Experiencia común limitada (límite es el desenfreno y la ruptura potencial de la fiesta-se suspenden bailes, alcohol y compartir gastronómico extendido)</p> <p>Valoración ética y económica</p> <p>Espacios vividos de distintas maneras (con tendencia a la igualdad en la espacialidad religiosa).</p>
PODER RELACIONES ENTRE ACTORES	Disposición de la mesas y sillas, escenario, circulación de los cuerpos Presencia de autoridades del país de origen y locales Impacto en la prensa local	Valor diferencial/desigual del espacio: “teoría de las mesas” (más cerca del escenario, más importante) vs. mesas largas como signo de comunidad/confraternidad)	Disposición del espacio “religioso” que marca diferenciación/desigualdad respecto a la Virgen y a Dios (autoridades eclesiásticas) pero no entre la experiencia de los fieles (igualdad).

		<p>Presencia del Embajador y autoridades consulares (nivel transnacional) valoriza la institución de forma intracomunitaria (comunidades portuguesas).</p> <p>Presencia de autoridades municipales (nivel local) valoriza la institución de forma intercomunitaria (comunidades de migrantes).</p> <p>Resulta velada la dimensión del conflicto/politicidad</p> <p>Falta inclusión de diversidades (género)</p>	<p>Presencia de autoridades eclesiásticas del Paraguay (nivel transnacional) y a nivel local valoriza la institución de forma intracomunitaria.</p> <p>Ausencia de autoridades municipales (nivel local) desvaloriza la institución de forma intercomunitaria (comunidades de migrantes).</p> <p>Resulta velada la dimensión del conflicto/politicidad</p> <p>Falta inclusión de diversidades (¿cuál es lugar de la mujer? Equiparación con la virgen)</p>
<b>MERCANCÍA Y ESPECTÁCULO</b>	<p>Performance de grupos folklóricos, música.</p> <p>Ornamentación nacional</p> <p>Gastronomía</p> <p>Productos “típicos”</p>	<p>Espectáculo como relación social de Debord (preminencia de imágenes)</p> <p>Folklorización, museificación y pre corporización (¿discursos de corte esencialista y homogéneo?)</p> <p>Presencia de productos de la industria cultural</p>	<p>Espectáculo como relación social de Debord (preminencia de imágenes)</p> <p>Folklorización y ¿profanación en términos de Agamben? (Conviven discursos de corte esencialista con otros más inclusivos referidos a la doctrina social de la Iglesia).</p> <p>Presencia de productos de la industria cultural</p>
<b>IDENTIDADES</b>	<p>Espacios destacados, materialidades y textualidades (ornamentación, gastronomía, productos, performances artísticas, etcétera) y discursos</p>	<p>Visibilización y más capacidad de agencia a nivel local. Identidad proyecto (Castells), Club como empresa.</p> <p>Más empresarial que migratoria.</p> <p>“Nosotros espacial” en Isidro Casanova.</p> <p>Reconocida por el Estado (calles, Iglesia, puntos emblemáticos, etcétera).</p> <p>Construcción edilicia fuerte</p>	<p>Visibilización pero menos capacidad de agencia a nivel local</p> <p>Identidad proyecto (Castells).</p> <p>Migratoria</p> <p>“Nosotros espacial” en Castillo/Catán a través de la devoción de Caacupé. No tan reconocida por el Estado.</p> <p>Construcción edilicia menos fuerte, aunque reconocida a nivel local y provincial.</p>

## 5. Reflexiones finales

El análisis de las festividades como prácticas comunicacionales, lejos de configurarse como un mero factor descriptivo, pone en evidencia la articulación entre la dimensión simbólica (y estética) y las desigualdades materiales (socio-territoriales, de capital social y de agencia) que involucran los contextos históricos en los que se gestaron dichas asociaciones y sus prácticas. En este punto las fiestas se ubican como prácticas donde se ponen en juego discursos sobre la diversidad cultural y migratoria tanto en su relación con actores estatales, así como en la visibilización y negociaciones en torno a las identificaciones como inmigrantes.

Estos dos tipos de fiestas (cívicas y religiosas) se impulsan desde las asociaciones de migrantes como parte de la sociedad civil (populares o “desde abajo”). En términos generales, ambas promueven una experiencia colectiva limitada a partir de un espacio disciplinado, controlado y acético que impacta sobre las corporalidades alejándose del desenfreno improductivo característico de la fiesta. Persiste así una estimación ética y económica que se sustenta sobre la construcción valorativa que cada comunidad realiza (desde identificaciones folclóricas monolíticas hasta la relación entre actores). En este sentido, ninguna escapa netamente a la denominada pre-corporación y parecieran estar, cada vez más, imbuidas por las lógicas de las celebraciones “desde arriba” (cuestión que no se exployó en este trabajo)

Respecto de la cultura entendida como espacio de lucha, las significaciones puestas en juego durante la festividad (textuales, espaciales, etcétera) nos hablan de las relaciones entre actores (locales, transnacionales) y de su contexto. Asociaciones como las portuguesas y las paraguayas se instalaron, en distintos momentos, en sectores hasta entonces poco habitados. En cada una de ellas se expone una relación diferente con las esferas estatales y municipales. En el caso de la colectividad portuguesa, una de las más visibilizadas entre las europeas dentro del partido, se pone en evidencia un alto poder de agencia estimulado por una concentración de capital social (por ejemplo, presencia del Embajador y de autoridades municipales) basado la historicidad de su fundación (la primera data de 1978) y de su presencia precedente. Este tipo de asociaciones ha conservado (y acrecentado) sus vínculos con las elites y/o esferas institucionales a nivel local y nacional sin descuidar (y/o a través de) la afirmación de un legado étnico y cultural, sino más bien, vehiculizado por el mismo.

En el caso latinoamericano, si bien la presencia de las asociaciones es más reciente (década de 1990 en el caso paraguay), la cantidad de migrantes de ese origen se sitúa como la mayoritaria en el partido. Su poder de agencia respecto de las autoridades municipales pareciera ser menor que las europeas, pero la presencia de autoridades clericales transnacionales (Arzobispo del Paraguay), así como la cartelera de difusión a lo largo de una arteria nodal como la Ruta 3, subrayan la centralidad de la comunidad paraguaya matancera a nivel intracomunitario y proyecta la significación que la misma podría ganar a futuro. En este sentido, las identidades

funcionan no sólo desde una construcción simbólica de corte esencialista del nosotros (banderas nacionales, música, bailes, gastronomía, etcétera) sino en el sentido de una identidad proyecto, entendida como capacidad de agencia adentro del municipio –a nivel de las autoridades pero también a nivel barrial y comunitario–, dentro de la colectividades y para con los Estados de origen. Por último, con relación al discurso de género y las diversidades se incluye en un sentido heteronormativo: mujeres migrantes.

### **Bibliografía**

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.
- Agostino, H. y Pomés, R. (2015). *El partido de La Matanza y su historia. Desde el pleistoceno hasta el Siglo XXI*. San Justo. Universidad Nacional de La Matanza
- Arfuch, L (Comp.). (2002). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires. Prometeo.
- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid. Alianza.
- Barelli, I. (2015). Estrategias de visibilización. Los migrantes paraguayos y devoción de la virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013). En Barelli, I. y Dreideme, P., *Migraciones en la Patagonia: Subjetividades, diversidad y territorialización*, (pp.1-16). Viedma. Editorial UNRN.
- Bardin, L. (1996). *Análisis de contenido*. Madrid. Akal.
- Bataille, G. (1981). *Teoría de la religión*. Madrid. Taurus
- Baumann, G. (1990). Ritual implicates others: Re-reading Durkheim in Plural society. En Coppet, D. (comp.), *Understanding rituals*, (pp. 81-97). Londres. Routledge.
- Benjamin, W. (2007): La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires. Caronte Filosofía.
- Blickle, P. (1994). Las bodas campesinas en la Edad Media. En Schultz, U. (comp.), *De las Saturnales a Woodstock*. Madrid. Alianza.
- Briones, C. (2006). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 55-83.
- Borges, M. (1989). Los portugueses en Buenos Aires a mediados del siglo XIX: una aproximación sociodemográfica. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 12, 353-382.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama.
- Castells, M. (1999). *La Era de la Información. Vol. II: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Madrid. Alianza

Celebración del día Portugal, de Camões y de las comunidades portuguesas en La Matanza,  
Diario Desde Matanza, sección Política, 13/06/2022:  
<https://desdematanza.com.ar/politica/comunidades-portuguesas-29256/>

Clementi, H. (1984). *Las fiestas patrias*. Buenos Aires. Leviatán.

Correa, C. (2021). *Club Portugués del Gran Buenos Aires. Do Rio tejo al Rio de la Plata*. Ramos Mejía. Masterdigital Ediciones.

Da Matta, C. (2002). *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. Mexico. FCE

Debord, G. 2012). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires. La Marca editora.

Devoto, F. (2004). *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires. Sudamericana.

Durkheim, É. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires. Schapire

Duvignaud, J. (1984). *Fête et civilisation*. París. Librairie Weber.

Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires. Caja Negra.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires. FCE.

Gavazzo, N. (2003). La Diablada como patrimonio de la colectividad boliviana. Lo global, lo local y las políticas de identidad. *Temas de patrimonio cultural*, 7, 98-118.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa.

Grimson, A. (1998). *Introducción. Construcciones de alteridad y conflictos interculturales*. En Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford.

Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires. Eudeba.

Hall, E. (1989). *El lenguaje silencioso*. Madrid: Alianza.

Hall, S. y du Gay, P. (comps.). (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu.

Jameson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona. Paidós.

Jameson, F. (2003). Sobre los Estudios Culturales. En Jameson, F. y S. Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 69-136). Buenos Aires. Paidós.

Knapp, M. (1995). *La comunicación no verbal: El cuerpo y el entorno*. Madrid. Paidós.

Lacarrieu, M. (2005). Las Fiestas, celebraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires: imágenes e imaginarios urbanos. *Revista Electrónica Imaginarios Urbanos*, 1-10.

Lacarrieu, M. y Pallini, V. (2007). *Buenos Aires Imaginada*, Buenos Aires. Secretaria de Cultura de la Nación.

- Le Gall, J. y Matossian, B. (2008). Associations et réseaux régionaux: des outils pour analyser les processus de territorialisation des migrants. *L'Ordinaire Latino-Américain*, 208-209, 117-142.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid. Alianza.
- Matossian, B. y Melella, C. (2021). La dimensión territorial de las asociaciones de migrantes en La Matanza (Argentina), *Habitat y Sociedad*, (en prensa).
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós.
- Mera, C. (2010). El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movilidades coreanas en el mundo actual. *Revista de historia*, 12. 1-18.
- Parras, E. (2004). Prácticas comunicacionales vinculadas a la religiosidad popular. Devoción al Gaucho Gil. En *Comunicaciones Científicas y tecnológicas*. Corrientes. Universidad Nacional del Nordeste. Consultado en: <http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/com2004/1-Sociales/S-038.pdf>
- Rau, V. (2012). Caracterización y diagnóstico de las asociaciones paraguayas. *Cuadernos Migratorios OIM*, 4, 57-92.
- Reinoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales*. Barcelona. Gedisa.
- Reynolds, S. (2012). *Retromanía: La adicción del pop a su propio pasado*. Buenos Aires. Caja negra.
- Sarlo, B. (1997). Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada. *Revista de Crítica Cultural*, 15: 32-38
- Sassone, S. y J. Hughes. (2009). Fe, devoción y espacio público: Cuando los migrantes construyen lugares. En Carballo, C. *Cultura. Territorios y Prácticas religiosas*, (pp. 151-174). Buenos Aires. Prometeo
- Senett, R. (2010). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid. Alianza.
- Sudré Souza, M. (2013). *A festa e a cidade. Experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano*. Rio de Janeiro. Letra capital.
- Svetlitz de Nemirovsky, A. y González, R. (1999). Saudade. La comunidad rural portuguesa de La Matanza, Argentina. *Scripta Ethnologica*, 21, 81-92.
- Thompson, E.P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona. Crítica.
- Torrico Villanueva, E. (2004). *Abordajes y períodos de las teorías de la comunicación*. Buenos Aires. Norma.
- Williams, R. (1980): *Marxismo y literatura*. Barcelona. Península.
- Winkin, I. (1984). *La nueva comunicación*. Barcelona. Kairós.



Wright, S. (1998). La politización de la cultura. *Anthropology today*, 14, 1, [versión traducida por Florencia Enghel].