



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE

TESIS DE MAESTRÍA

**PRESENTADA A LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE
LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE**

**PARA ASPIRAR AL TÍTULO DE
MAGÍSTER EN METODOLOGÍA DE LA
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA**

**LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN Y DE
LEGITIMACIÓN DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO: UN ESTUDIO SOBRE LA
RELIGIOSIDAD POPULAR EN LORETO,
CORRIENTES.**

Prof. Paola V. Barrios

2019

**LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN Y DE
LEGITIMACIÓN DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO: UN ESTUDIO SOBRE LA
RELIGIOSIDAD POPULAR EN LORETO,
CORRIENTES.**

**Tesista: Paola V. Barrios Tesis
de Maestría**

**Presentada a la Facultad de Humanidades de la
Universidad Nacional del Nordeste para aspirar al título
de MAGISTER EN METODOLOGÍA DE LA
INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA**

Directora: Dra. Ana María D'Andrea

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE

Octubre 2019

A **Angelina** y **Augusto**, las razones de mi vida.

A mi Padre, **Raúl Héctor**, que alumbró el camino y me enseñó el amor por el
conocimiento.

AGRADECIMIENTOS

A **Susana Colazo**, por ser mi mentora en la investigación.

A **Ana María D'Andrea**, por dirigir esta Tesis con paciencia y profesionalismo. Por su acompañamiento generoso y aportes científicos a la causa.

A **Graciela Guarino**, pilar fundamental en mi carrera. Mi Maestra en la profesión y en la vida, cuya entrega hacia mí, no conoce medida.

A **Juan Monzón**, por compartir su vida conmigo, por su ayuda de siempre, que me permite seguir creciendo en lo profesional y personal.

RESUMEN

PALABRAS CLAVE: Religiosidad Popular- Tradiciones- Creencias- Identidad- Reflexividad- Producción de conocimiento.

Este estudio se refiere a una etnografía sobre la Religiosidad Popular en un pueblo de la costa occidental del Iberá: Loreto en Corrientes, Argentina. Dentro de la temática general, se aborda la Fiesta Patronal de la Virgen de Loreto, y se referencian otras prácticas y creencias, en el contexto de un sincretismo entre lo guaraní, lo católico-criollo y las creencias de fe actuales.

Para ello se aplican las técnicas de observación participante y entrevistas en profundidad, tomando registro fotográfico de todo lo actuado, en un proceso de investigación cualitativa de los espacios y tiempos sagrados, de las fases litúrgica y festiva de la celebración, y sus resignificaciones.

Luego se incluyen una serie de consideraciones sobre la investigación, surgidas a partir de la aplicación de la técnica de la reflexividad sobre y desde el investigador, el objeto de estudio y el conocimiento que se produjo, desde la perspectiva antropológica que considera a la etnografía “un enfoque, un método y un texto”.

Por razones de orden y a efectos de dar claridad a la exposición, el presente trabajo está organizado en dos partes: la primera, está dedicada a la etnografía propiamente dicha; mientras que la segunda, reviste un análisis metodológico reflexivo sobre la etnografía en sus tres dimensiones, aplicada al caso.

INDICE

PRIMERA PARTE

Resumen	5
Introducción	8
Metodología	15
Loreto y su proceso histórico	23
El pueblo de Loreto	30
Religiosidad popular, Tradiciones e Identidad	43
- El espacio y los espacios sagrados	47
- El calendario litúrgico y el tiempo sagrado	48
- La Fiesta de Nuestra Señora de Loreto	50
- La Novena y la víspera	51
- El día de la Virgen	53
- Otras creencias que conforman la Religiosidad Popular:	62
El Curanderismo o Medicina popular	
Consideraciones Finales	69
Bibliografía	72
Anexo	86

SEGUNDA PARTE

Introducción	107
Producción del conocimiento científico	110
¿Por qué reflexionar sobre el caso de Loreto	116
Una transición que admite Debate	136
- La Validación sin perjuicio del Debate	138
Consideraciones Finales	141
Bibliografía	144

PRIMERA PARTE

Creencias y Religiosidad Popular en el Iberá. La fiesta de la Virgen de Loreto, Corrientes.

Introducción

La religiosidad popular ha sido históricamente el fermento de la cultura en América Latina. Es una expresión sincrética entre el catolicismo articulador de la devoción a los santos y a la Virgen en sus distintas advocaciones introducido por los españoles, con las cosmologías indígenas y las creencias de fe actuales, como los santos erigidos popularmente.

En la actualidad, el concepto de religiosidad popular ha sido discutido y problematizado desde distintas perspectivas, debido a su amplitud y diversidad de significaciones. El debate se desarrolla entre dos paradigmas teóricos: el modelo sustantivista- exclusivista, que limita lo religioso a las religiones, en relación a las Iglesias y las instituciones especializadas. Las perspectivas inclusivistas y funcionales buscan descubrir las nuevas formas que adopta lo sagrado- y por lo tanto, lo religioso- en la sociedad secular, explicando el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, los sincretismos modernos de la creencia, los movimientos de renovación dentro de las religiones tradicionales, los fenómenos de sacralización secular: deportiva, musical y científica. Renée de la Torre (2013:2) sostiene que estas teorizaciones observan estas prácticas como paralelas o alternas a las religiones institucionales y a las prácticas tradicionales; problemática que la induce a proponer una teoría basada en la concepción del “entre-medio” la institución y la religiosidad individualizadas, en la que destaca el estudio de los cambios mediante su interacción con las tradiciones practicadas en el espacio de la religiosidad popular.

Eloísa Martín (2007:73-74) realizó un análisis de los estudios producidos y publicados en los últimos veinte años en la Argentina, con la finalidad de identificar las diferentes acepciones en torno al concepto de religiosidad popular, que comporta diferencias regionales y variaciones según tradiciones religiosas. La primera línea, dualista basada en la rígida separación entre lo sagrado y lo profano, define a la religiosidad popular en oposición a la institución Iglesia y a los sectores dominantes. El segundo conjunto, pone énfasis en las funciones que la religiosidad popular cumple en los sectores más vulnerables de la población, como un modo de enfrentarse con situaciones

de carencia educativa, material y espiritual frente a la ausencia de las instituciones- Estado e Iglesia- responsables de satisfacerlas. El tercer grupo, propone la existencia de “otra lógica” analizando a los fenómenos religiosos en los sectores populares¹ desde su positividad creadora. Acercándose al concepto de Renée de la Torre, que refiere a un espacio intersticial de negociación de conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen con diferentes resultados, la autora, propone una cuarta línea de análisis, entendiendo los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular como prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en ese contexto diferencial del mundo-habitado.

Desde esta perspectiva, caracterizaremos una serie de prácticas religiosas realizadas por sectores de la comunidad de una pequeña localidad de la provincia de Corrientes, Loreto. Las mismas integran el culto católico con tradiciones ancestrales y creencias de fe actuales, como elementos esenciales de su identidad. Nos planteamos si su actual reconocimiento y resignificación, podría identificarse con los conceptos superadores de religiosidad popular que proponen autores como de la Torre (2013), Semán (2013), Martín (2007). ¿De qué forma conviven, se relacionan y/o modifican diferentes creencias religiosas?, ¿por qué y en qué términos se produce el sincretismo entre prácticas y creencias aparentemente tan disímiles en la localidad de Loreto?, ¿existen jerarquías que diferencien unas creencias de otras?, ¿qué rol desempeñan los actores sociales y las imágenes en las celebraciones?, ¿qué conceptualización se podría hacer acerca de la religiosidad actual de Loreto?

La religiosidad de un grupo humano es parte esencial de su cultura, es expresión de su identidad, los cambios y resignificaciones que experimenta son objeto de estudio de la Antropología cultural. Es preciso entonces, hacer una referencia teórica al concepto de cultura.

Entendemos la cultura como una manera de construir el presente en términos del pasado. En este sentido, tradición e historia van de la mano para fortalecer la identidad, y para establecer en las pautas del comportamiento social, vínculos reales e imaginarios sobre lo que alguna vez existió. Al entrelazarse ambas partes, la tradición y la historia, la

¹ Entendemos por “sectores populares a la porción de la población con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos.

memoria colectiva encuentra un lugar en las formas de contar esas historias, en la medida que narran

eventos que corresponden a un sistema simbólico que posibilita la recreación de esas significaciones (Pérez Tylor, 2006:159)

El interés por esta temática² surge durante el desarrollo de trabajos de campo realizados en las poblaciones de la costa occidental del Iberá, referidas a la medicina popular o “curanderismo” y a la alimentación de tradición criollo- guaraní³.

El sistema Iberá siempre ha sido abordado desde las Ciencias Naturales, que han contribuido a difundir la imagen de ese mundo natural que ha preservado en su aislamiento, especies únicas. Entonces, pareciera que su magnífica naturaleza, no permite vislumbrar el aspecto humano, es decir, su singularidad cultural. A raíz de esto, nos proponemos estudiar las creencias y costumbres de sus pobladores y de manera particular los rituales cristianos que practica gran parte de la población, cuyos ancestros se vinculan a la cultura guaraní.

A diferencia de las misiones de guaraníes fundadas por los Jesuitas en el siglo XVIII sobre el borde oriental de la provincia de Corrientes; Loreto y su vecino San Miguel, fueron originados espontáneamente por los guaraníes, huyendo de la guerra y de la esclavitud en un movimiento migratorio, desde el Guayrá, pasaron por Misiones y llegaron a los bordes del Iberá a principios del siglo XIX. Estos inmigrantes se encontraban bajo la advocación de la Virgen de Loreto y otro grupo de familias, bajo la de San Miguel; ambas imágenes trasladadas desde su asentamiento misionero, lo cual responde al origen de la denominación de sus pueblos y al reconocimiento de una historia en común.

² Proyectos de investigación desarrollados entre los años 2004-2014, financiados por la Secretaría General de Ciencia y Técnica. UNNE.

³ Entendemos a la tradición criolla como el conjunto de representaciones heredado por los americanos de sus ascendentes europeos, ya sea de los conquistadores o de inmigrantes modernos. En el caso argentino, se vincula más fuertemente a la cultura española. Entendemos a la tradición jesuítica guaraní, como el cúmulo de ideas, valores y creencias provenientes de los pueblos originarios de esa etnia, influenciadas por la obra evangelizadora/ “civilizadora” de los Padres de la Compañía de Jesús entre los siglos S.VI-XVIII. Por lo tanto, en este trabajo tomamos lo criollo-guaraní como la fusión de ambas tradiciones, el resultado, de cinco siglos de contacto entre culturas, amalgamadas, en buena parte, por la acción de los Jesuitas en el caso de las misiones de las que formaba parte Loreto originalmente.

Conocer las tradiciones y creencias de los actuales pobladores supone remontarse al pasado, en tanto se trata de un aspecto de la cultura que indica aquello que perdura en el tiempo. Es decir, que habría que reconocer cuales son los aspectos de la tradición criolla

jesuítico guaraní que hoy persisten en sus descendientes y que son resignificadas sobre las bases ya existentes.

Debemos señalar, que la transmisión es también producción por parte del que la recibe pues, como en todos los fenómenos en los que está involucrada la memoria, las representaciones adquiridas son transformadas por el grupo, condición indispensable para la vigencia e innovación.

Desde Fredrick Barth (1967), sabemos que las identidades no son esencias inmutables, ni cerradas al tiempo y dadas para siempre. Sino que, hay que buscar aprehender el fenómeno identitario en el orden de las relaciones entre los grupos sociales. Según él, la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios. Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y reconstruye constantemente en los intercambios sociales. Teniendo en cuenta este contexto y considerando que los pueblos instalados en la costa occidental del Iberá, poseen un origen común, es probable que compartan un patrimonio similar y aún conserven pautas de la cultura guaraní en su memoria colectiva, que los identifique como tales y que han ido intercambiando con los pobladores criollos.

Las prácticas religiosas que tienen profunda relación con la identidad de los pueblos son características de la región del Iberá. En este caso, nos proponemos indagar, en Loreto, el modo en que sus pobladores han hecho de las celebraciones de los Santos y de la fiesta de su Virgen una expresión de la memoria y un vehículo para establecer su identidad⁴. La imagen de la Virgen venerada fue traída por los migrantes guaraníes en el éxodo que los condujo hasta estas tierras; lo cual constituye un vínculo con sus “orígenes”, su pasado y con sus creencias. Interesa destacar la participación y el rol que desempeñan

⁴ La identidad surge por diferenciación y como reafirmación frente al otro. Es el sentido de pertenencia a una colectividad o a un grupo específico de referencia. Supone un reconocimiento y apropiación de la memoria histórica; un pasado que puede ser reconstruido y reinventado por todos.

las familias tradicionales en estas festividades, exponiendo y haciendo partícipes de las celebraciones a las imágenes heredadas. Dichas imágenes constituyen reliquias familiares que fueron pasando de generación en generación y son albergadas en capillas domésticas, en la localidad y en los parajes que rodean al pueblo.

El objetivo general del trabajo consiste en esbozar un encuadre teórico de la religiosidad popular en Loreto, que permita arribar a conclusiones que expliquen cómo se da en la actualidad la fusión de prácticas religiosas originalmente distintas, y cuál es la relación entre ellas, en tanto elementos fundamentales de la identidad popular de Loreto. Las novenas en honor a un Santo, que se organizan casi todas las semanas en casa de los vecinos, constituyen la preparación y la interacción social que culmina con la festividad mayor.

En esta línea vemos que la fiesta de la Virgen de Loreto se presenta como la más importante del calendario religioso, por lo cual su estudio y teorización se vuelve un objetivo particular en sí mismo, dentro del general.

En este sentido, nos remitimos a la idea de religión como un sistema simbólico que apunta a la dimensión trascendental del ser humano. Muchos de los elementos constitutivos de una cultura pueden provenir del sistema religioso preponderante, o de otros sistemas religiosos de menor presencia. *“El sustrato religioso de la cultura es uno de los elementos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan”* (Forni, 1986:5).

En las diferentes culturas, los hombres marcan sus calendarios por medio de fiestas, delimitan el tiempo a través de rituales. Entre los aspectos del tiempo, una de las experiencias que tenemos de él, es que transcurre con un ritmo, marcado por las festividades religiosas. Éstas ordenan el tiempo. El intervalo que existe entre dos celebraciones sucesivas es un período -una semana, un año-, sin ellas estos intervalos de tiempo con su principio y fin, no existirían y desaparecería el orden de la vida social.

Los pobladores de Loreto cuentan con un calendario festivo que destaca el tiempo de trabajo y el tiempo de los festejos. Desde el mes de febrero, casi todas las semanas, se celebra un Santo, en el domicilio de una familia, para culminar en diciembre con la mayor festividad del lugar: la Virgen de Loreto.

El día de la Virgen de Loreto se celebra cada 10 de diciembre, iniciándose nueve días antes con el rezo de la novena. Es un momento de encuentro para la comunidad, visita de devotos de otras localidades y motivo de la vuelta de loretanos que viven en otras partes del país.

La fiesta es una actividad social, una instancia donde el grupo adquiere conciencia por medio de la identificación religiosa llevada a cabo en un espacio y un tiempo designados especialmente para ello. “*En ciertos momentos del año, la sociedad se ve invadida por una efervescencia que trastorna la vida cotidiana y la desborda*” (Durkheim,1992:22). El dinamismo que se concentra en estas festividades, crea una conciencia colectiva y produce esa idea trascendente que implica lo sagrado. En este caso, la fiesta es una instancia que integra a los pobladores de acuerdo a valores que son propios de la tradición criolla- guaraní.

Entre los antecedentes del tema en general, mencionamos a Eloísa Martín (2002, 2003, 2007); de la Torre (2012, 2013); Semán (2013), Rodríguez Becerra (2012). Estos autores plantean un debate sobre el concepto de religiosidad popular desde distintas perspectivas, señalando diferentes líneas de desarrollo de la religiosidad; como también aportan nuevas miradas e interpretaciones sobre el concepto en la actualidad. Investigaciones sobre festividades religiosas, como las de Giorgis, (2004), Hadad y Venturiello (2007), Ramírez (2014), Pintado (2007), aportan conceptualizaciones para el abordaje de la problemática y sirven de referencia para este estudio. Cabe destacar los trabajos de la autora de la tesis, presentados en Congresos, jornadas y publicaciones sobre temáticas relacionadas al patrimonio cultural de la región del Iberá: Barrios, (2005, 2005 b, 2006, 2007, 2008, 2009, 2012, Barrios y Guarino (2014 a, 2014 b, 2018 a y 2018 b). Como así también, obras específicas sobre los orígenes históricos de Loreto, Gómez (1942), Maeder (1983, 2004), Machón (2000, 2004), Poenitz (2012) Ramírez (2017), Salinas (2018). Finalmente, estudios referidos a prácticas, creencias y costumbres en la provincia de Corrientes: Perkins Hidalgo (1976), Gandulfo (2007), Gómez Noviello (2007) Bóndar (2013, 2014, 2018), han contribuido a la elaboración de un marco teórico para nuestra investigación.

Consideramos que esta investigación aporta una mirada antropológica sobre un espacio vastamente estudiado por las Ciencias Naturales, debido a su riqueza natural y biodiversidad. Será importante entonces, que las Ciencias Sociales acompañen a las Naturales en el esfuerzo por poner en valor el patrimonio del Iberá en general, y el cultural en particular.

Utilizamos fuentes documentales y bibliográficas, recabadas en bibliotecas y archivos de Corrientes y Chaco. La base metodológica de este estudio fue de naturaleza etnográfica, compuesta de trabajos de campo en que se aplicaron las técnicas de observación participante, entrevistas abiertas y dirigidas, captadas a través de la grabación y la libreta de campo. Efectuamos un registro fotográfico de lugares históricos, pobladores, instituciones públicas, viviendas antiguas, actividades cotidianas, celebraciones e imágenes religiosas.

Metodología

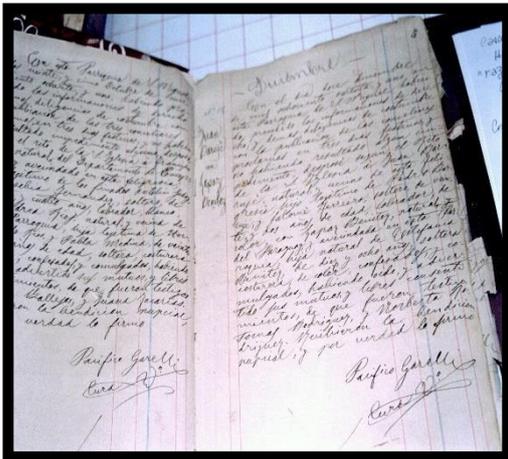
La aplicación de la metodología desarrollada en esta investigación, está dividida en dos grandes etapas: la primera, orientada a la búsqueda y selección de bibliografía, fuentes de datos y documentación referida a la localidad de Loreto en distintos repositorios⁵, indispensables para introducirnos en el marco teórico-metodológico de nuestra problemática a estudiar, como también en el contexto histórico-geográfico de la región del Iberá. La segunda, abocada a la aplicación del método etnográfico.

La primera instancia de recopilación bibliográfica, documental y cartográfica nos permitió reconstruir el proceso de formación histórica del pueblo de Loreto, sus contextos sociales y culturales que abonan sus atributos identitarios ligados a las migraciones de guaraníes en el siglo XIX. Resulta de vital importancia conocer los orígenes históricos para comprender las prácticas y creencias en la actualidad. Esta reconstrucción histórica realizada en base a material bibliográfico específico fue complementada con documentos relevados en el Archivo de la Provincia de Corrientes, como las actas de solicitud de incorporación de Loreto – y San Miguel- al gobierno de dicha provincia, donde se expresa la situación de desamparo y pobreza en la que vivían desde su llegada a territorio correntino. Asimismo, otro documento significativo es la Estipulación celebrada el día 9/10/1827, entre el gobierno de la Provincia, a cargo del gobernador Pedro Ferré y las autoridades de los pueblos de Loreto- y San Miguel: José Ramón Irá, José Ignacio Bayay, José Ignacio Guayaré. Seguido de un acta de Aprobación del tratado de incorporación por el Congreso de la provincia de Corrientes, con fecha 16/10/1827. Otra documentación interesante resulta la Proclama de José Ramón Irá, escrita en guaraní y traducida al castellano, en la que se dirige a su comunidad, haciendo alusión a la crítica situación que los arrumbaba, recordando la destrucción que habían sufrido también sus pueblos hermanos de la costa del Uruguay, para consensuar acuerdo acerca de la importancia que tendría para ellos su incorporación al gobierno de la Provincia de Corrientes. Esta evidencia coincide con los datos publicados en

⁵ Bibliotecas: IIGHI- CONICET (Instituto de Investigaciones Geohistóricas), Institutos de Historia y geografía. Facultad de Humanidades, UNNE. Archivos: Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes, Archivo de la Parroquia San Miguel Arcángel y Registro Civil de San Miguel, Corrientes; Dirección de Catastro, Corrientes.

los trabajos de Félix Gómez (1942), Ernesto Maeder (1983) y Francisco Machón (2000), quienes relatan los acontecimientos antes mencionados, como también las fechas señaladas.

En el Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes, hemos podido acceder también a los legajos de Censos, en los cuales están registrados los padrones de indios guaraníes en el año 1827 en Loreto. Este documento aporta nombres y apellidos guaraníes, edades, estado civil y ocupación. Asimismo, esos apellidos concuerdan con los datos extraídos de los archivos de la Parroquia de San Miguel⁶ y con los obtenidos del Registro Civil del mismo Departamento. Como también, algunos de esos apellidos fueron registrados en los trabajos de campo realizados en la localidad de Loreto desde el año 2005.



Libros de Actas de Matrimonios, Bautismos y Confirmaciones (18622007). Archivo Parroquial San Miguel arcángel. San Miguel.

El trabajo de campo que iniciamos en Loreto y los parajes vecinos a esta localidad, se desarrolló en sucesivos y diferentes momentos, porque constituía una demanda para conocer el problema de la investigación que nos ocupa.

El término “trabajo de campo” proviene del ámbito del naturalismo y de las experiencias viajeras del siglo XIX y de principios del XX. Bronislaw Malinowski (1986) fue quien definió sus líneas maestras en *Los Argonautas del Pacífico Occidental*.

⁶ San Miguel, por ser cabeza de Departamento, alberga en sus archivos datos correspondientes a Loreto.

El trabajo de campo o método etnográfico contribuye a producir conocimiento sobre un contexto particular. Demanda estadía en el terreno, la relación cara a cara con la población y las vías de acceso a los modos de vida que se están estudiando (Visacovsky; Guber. 2002:15). Se debe decidir dónde y cuándo observar, con quién conversar, así como qué información registrar y cómo hacerlo (Hammersley y Atkinson. 1994:52). En este proceso existen tres grandes dimensiones: el tiempo, la gente y el contexto. Es una situación metodológica y también en sí mismo, un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos.

La metodología etnográfica resulta pertinente para este estudio, porque ella nos permite acceder a información de primera mano que no figura en los documentos escritos que obran en los archivos consultados. Los relatos obtenidos en las entrevistas con descendientes de quienes participaron del proceso que se intenta reconstruir, resultan valiosos al momento de que toda la información sea contrastada.

Por otra parte, los métodos de la etnografía permiten descubrir perspectivas y categorías propias de los actores relativamente inesperadas por el investigador y, a la vez, dada su especificidad y posibilidad de ir al detalle para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos religiosos y rituales que se alejan de los aspectos más rutinarios de la modernidad.

Llevamos a cabo distintos relevamientos en la comunidad de Loreto, con la finalidad de conocer las características generales de la población y su forma de vida, para introducirnos en el mundo de creencias que configura su religiosidad. La selección de informantes está hecha en base a dos criterios principales: la experiencia de participación activa en la organización y puesta en marcha de las festividades y la pertenencia a familias descendientes de los fundadores del pueblo, que en su mayoría coinciden con las propietarias de las imágenes veneradas.

La primera estadía en el pueblo data del año 2004, cuando iniciaba las investigaciones para la SECyT, sobre la medicina popular y la alimentación, donde realicé el primer acercamiento con las autoridades de Loreto, y con algunos miembros de la comunidad que serían claves para el desarrollo de la investigación. Abordando la temática mencionada, se presenta su íntima relación con las creencias religiosas y surge así, el interés por el estudio de las mismas.

A partir del año 2012, me aboqué específicamente al estudio de la religiosidad popular de Loreto comenzando, entre los meses de febrero y abril, con tres visitas de una semana aproximadamente cada una, donde me fue de gran utilidad haber mantenido las relaciones con los informantes y con la persona que para este tiempo, se convirtiera en portera e informante clave para el proceso. La señora María del Carmen Quiróz, maestra de grado de escuela rural, miembro activo de la comunidad en los aspectos religioso y ciudadano. En esta etapa, decidí comenzar con una entrevista abierta a la Señora Carmen sobre los temas de religiosidad y creencias populares. Allí obtuve información sobre las distintas festividades que se realizan tanto en el pueblo, como en los parajes circundantes, sobre cuáles eran las familias propietarias de las imágenes que presiden cada fiesta, y relatos de su experiencia personal que me permitieron comenzar a proyectar mi plan de trabajo. En esta campaña, realicé una entrevista a la señora Ester Lezcano de Saucedo, ex secretaria del municipio y una de las personas más conocedoras de la historia de Loreto. Manifestó su interés por los orígenes históricos de su pueblo, compartiendo en las entrevistas la información que poseía tanto en su pequeño archivo personal, como relatos que le fueran transmitidos por sus antepasados. Entre la documentación con que contaba, me facilitó una copia de los apuntes históricos (inéditos) sobre el asentamiento jesuítico de Loreto, del maestro Antonio Ramírez, quien había comenzado con la reconstrucción histórica del Pueblo, teniendo la oportunidad de entrevistar a Doña Ana Chapay, bisnieta de Don Blas Chapay (migrante guaraní, integrante del grupo que originó al pueblo de Loreto).

En esta visita, el Municipio se encontraba a cargo del intendente Jorge Chapay, descendiente del nombrado don Blas, quien prestó su colaboración e interés para que esta investigación se llevara a cabo. Allí mismo, en su oficina, se encontraba la imagen del “Santísimo Corpus Christi” perteneciente a su familia, reliquia de gran importancia por provenir de la migración que dio origen al pueblo en el año 1817. En esa oportunidad solicité al municipio documentos que me permitieran actualizar los datos demográficos y un plano de la localidad que me posibilitara ubicar las viviendas de las familias poseedoras de las imágenes religiosas que son veneradas en las festividades. Como así también el acceso al calendario anual de celebraciones de Santos y advocaciones de la Virgen que se realizan en los parajes vecinos.

El día 2 de febrero en que se celebra el día de la Virgen de la Candelaria en el paraje Itá Paso, concurrí en compañía de Carmen, trasladadas en un vehículo de la Municipalidad a la fiesta patronal en honor a dicha virgen. La celebración se realiza en la vivienda de la familia Rodríguez.

Por último, realicé entrevistas a pobladores que por su trayectoria de vida en el pueblo, aportaron testimonios sobre sus experiencias y participación en distintas prácticas y festividades religiosas. Como así también conseguí contactar a la curandera de la capilla de la Virgen de la Candelaria.

Habiéndome servido de base la primera etapa del trabajo de campo, pude planificar una segunda parte, para el mes de noviembre de 2012, en la que se incluyó un recorrido por los parajes aledaños a Loreto: Itá Paso, Costa Cenizal, Arroyo Balmaceda, Estero Carambola. En ese itinerario fue posible el relevamiento de capillas, altares domésticos, imágenes y familias custodias de las mismas. En algunas de estas capillas, se lleva a cabo una práctica tradicional de la región, íntimamente relacionada con la religiosidad y las creencias: “el curanderismo” o medicina popular, efectuado por mujeres adultas, que curan en secreto bajo la advocación de un Santo o Virgen. Las curaciones se realizan en el espacio sagrado, dentro la capilla, en un ritual que incluye oraciones, imposición de manos y la prescripción de infusiones de hierbas medicinales. Es significativa la presencia de capillas y/o altares de santos populares como el gaucho Gil y el gaucho Lega, quiénes también son invocados para curar enfermos o resolver situaciones espirituales.

La próxima visita fue en ocasión de celebrarse la fiesta patronal en honor a la Virgen de Loreto, el día 10 de diciembre del mismo año. En esta oportunidad, pude aplicar la técnica de observación participante, registrando y participando de los diferentes momentos de la celebración.

En el año 2013, en el mes de mayo volví a Loreto con el objetivo de realizar entrevistas abiertas a miembros de las familias poseedoras de imágenes pertenecientes al grupo fundador del pueblo. En esta ocasión fueron entrevistados: Silvia Chapay, poseedora de: “El Santísimo Corpus Christi”, José Ignacio Guayaré⁷, heredero de varias

⁷ José Ignacio Guayaré, se reconoce descendiente de los guaraníes que originaron el pueblo de Loreto. En su vivienda cuenta con un pequeño museo de imaginería religiosa, abierto al público desde el año 2002, con imágenes heredadas de su familia. Son tallas en madera, algunas de ellas, de pocos centímetros de

imágenes, entre las que sobresalen: “El Señor de la Paciencia”, “Santa Marta”, “Santa Cristina” y la “Virgen de los Remedios”, Alfredo Mbaruqué custodio de la imagen de “Santa Ana”, Brígida Mboebé heredera de la “Virgen del Rosario”. Sus testimonios dan cuenta de los orígenes del pueblo ligado a las migraciones, su llegada a la región del Iberá y establecimiento en el lugar. Como también el relato de numerosas leyendas, sobre el motivo de su migración, tesoros, y de animales mitológicos de la región, entre los que se destaca la figura de el/la “pora”. En presencia de las imágenes, tuve contacto con ellas, obtuve un registro fotográfico de las mismas, y de las dependencias de las viviendas que las albergan. Otras tallas sagradas⁸ son: la “Candelaria”, en el paraje Timbó Paso en custodia de la familia Umbert; la estatua de “San Carlos” en manos de la familia Aponte-Domínguez.

El resto de las imágenes jesuíticas guaraníes, se encuentran en el Museo de Imaginería Religiosa que funciona en la Capilla Antigua⁸, donde también se tomaron fotos. La imagen de la Virgen de Loreto original- según los testimonios orales- tallada en madera por los indígenas guaraníes y traída en la migración, se encuentra en el altar principal de la Iglesia nueva.

Posteriormente, en el mes de noviembre tuve la oportunidad de observar otra práctica característica de la religiosidad del lugar, “ángeles tomero”- ángeles somos- el día 1 de ese mes, víspera del día de los muertos, donde un grupo numeroso de niños recorre las casas del pueblo ofreciendo cantos y versos, a cambio de comida. Esta práctica tiene su punto de partida en la Iglesia de la Virgen de Loreto desde donde el Párroco y el Intendente dan su bendición y despiden al grupo de infantes en una ceremonia a la que todos están invitados y de la que participa una parte de la comunidad.

El día 2 de noviembre, la cita es en el cementerio municipal, lugar al que asisten grupos de familias a rendir homenaje a sus difuntos, pasando varias horas frente a sus

altura. ⁸ En el pueblo vecino de San Miguel, se encuentran otras imágenes talladas en madera, de la misma proveniencia, que dan cuenta de que ambos pueblos comparten un origen común ligado a las migraciones guaraníes de principio del siglo XIX.

⁸ La denominada “Capilla Antigua” se encuentra ubicada al lado de la Iglesia “Nuestra Señora de Loreto”, considerada la segunda capilla, fue declarada Monumento histórico provincial en el año 2011, Ley N° 5064.

tumbas; incluso llevando una vianda de comida para almorzar en el lugar. Otro ritual consiste en prender velas, limpiar la tumba y cambiar los “paños” a las cruces de las mismas, lo que es tomado como indicio de cuan cuidada y visitada es.

En esta campaña a Loreto, entrevisté a Petrona Ibarra, reconocida como la “cordонера” del pueblo. Esta función de preparar los cordones que se colocan a los difuntos al morir, le otorga reconocimiento y la sitúa en un lugar de importancia para los sectores de la comunidad- familias descendientes de los primeros pobladores- que continúan con estas prácticas y creencias en la actualidad.

Otra entrevista fue realizada a doña Victoria Tabare, descendiente de las familias fundadoras. Su testimonio fue de relevancia para la investigación, como también el sitio donde se encuentra emplazada su vivienda, que según los registros orales, es el lugar donde se erigió la primera capilla para albergue de las imágenes traídas en la migración que dio origen al pueblo de Loreto. Asimismo, entrevisté a don Pablo Vallejos, perteneciente a las familias que llegaron al pueblo a mediados del siglo XIX. Su vivienda data de esa época y se encuentra a uno de los costados de la plaza central. Otra entrevista realicé a la señora Selva Hidalgo de Boffil, madre del cantautor y miembro de otra de las familias de inmigrantes españoles llegados en el mismo siglo a la localidad.

Posteriormente, asistí por segunda vez, a la fiesta de la Virgen de Loreto, el 10 de diciembre de 2013, continuando con la tarea de relevamiento de información y recopilación de testimonios orales. Así, hasta el año 2016, en cada fiesta pude profundizar la observación y la participación, llegando en esa ocasión a ser invitada por la comisión organizadora, entre las que se encontraban María del Carmen Quiróz y Ana María Portela, a leer la Palabra en la Misa, y luego a integrar el grupo de personas que conduce a la Virgen en la procesión.

Paralelamente, en cada visita iba profundizando el estudio del curanderismo, entrevistando a las Curanderas que aceptaron dar sus testimonios como Doña Chuca, Doña Zulma, Doña Juana María.

Las técnicas que se utilizaron para el relevamiento de datos son: observación participante y entrevistas abiertas y dirigidas, captadas a través de la grabación y la libreta de campo. Se efectuó un registro fotográfico de lugares históricos, pobladores,

instituciones públicas, viviendas antiguas, actividades cotidianas, celebraciones e imágenes religiosas.

Loreto y su proceso histórico

La historia local está íntimamente relacionada con los pueblos de guaraníes que conformaban las antiguas Reducciones Jesuíticas de la región del Tape, Iguazú, Itatín y Guayrá (Brasil), que luego se trasladan a la provincia de Misiones (Argentina).

Los padres de la Compañía de Jesús fundaron hacia el año 1610, la reducción de Loreto de Pirapó y San Ignacio Miní, al norte del río Iguazú, en la región del Guayrá. Pero luego, ante los ataques de las bandeiras paulistas, la reducción fue trasladada en 1632 al actual territorio de la Provincia de Misiones, donde subsistió hasta la invasión de Portugal al mando del Brigadier Chagas.

Estas expediciones partían desde San Pablo con el fin de llevar a cabo el apresamiento de indios para ser vendidos como mano de obra esclava en el Brasil.

“Las poblaciones de Loreto y San Ignacio que aún se conservaban en pié por estar más alejadas de las demás, reunieron a sus pobladores, 12.500 indios, y luego de largas deliberaciones con sus sacerdotes y los “mburubichá” (caciques) resolvieron abandonar los pueblos y dirigirse hacia el sur, buscando refugio en lugares lejanos y seguros”. (Ramírez, A. Inédito)

Entre los siglos XVII y XVIII, estos pueblos presentaban la síntesis de dos desarrollos complementarios: Loreto, con su especialidad ganadera, ampliada por nuevos pastizales y San Ignacio con su producción agrícola de algodón y cereales. El ganado vacuno era una novedad en el Guayrá, donde los españoles de Villa Rica sólo habían logrado criar caballos, cerdos, ovejas y cabras (Gálvez, 1996:45-60). La difusión del ganado vacuno y caballar sirvió para la expansión e integración económica. A medida que fueron existiendo las condiciones apropiadas los misioneros fueron creando estancias para cada pueblo.

De las trece reducciones fundadas en la región del Guayrá, solo lograron salvarse Loreto y San Ignacio Miní, gracias a la protección del padre Antonio Ruiz de Montoya quién decide evacuar estos pueblos y conducir el éxodo, logrando desembarcar en Misiones donde iniciaron la nueva fundación de sus pueblos conservando el antiguo nombre, y quedando de esta manera asentados en el actual territorio argentino (Ruíz de Montoya, 1989:160-174).

Asentados sobre la margen del río Yabebery en su desembocadura con el río Paraná establecieron el nuevo (segundo) asentamiento. Unos kilómetros más al norte, se refundó San Ignacio⁹.

“Hacia 1633, el Padre Ruiz de Montoya encargó a un escultor italiano radicado en España, una imagen de la Virgen de Loreto. La misma fue recibida en el puerto de Buenos Aires por una gran cantidad de canoas de peregrinos de la reducción de Loreto, que habían partido desde las misiones ... y la trasladaron por el río Paraná hasta Loreto, donde participaron casi 15.000 indígenas” (C. Q., m., 65 a., docente, Loreto). Según los pobladores de Loreto, esta imagen es la que actualmente se venera en la Parroquia de Nuestra Señora de Loreto.

En 1767, las reducciones fueron cerradas y los Padres Jesuitas fueron apresados y enviados a España, dejando a las poblaciones indígenas sin sus sacerdotes y prácticamente sin guías.

Después de 1801 como consecuencia de la guerra con Portugal, la antigua provincia de Misiones, perdió una parte de su territorio. Desde entonces, los siete pueblos orientales y las extensas estancias del departamento de Yapeyú quedaron bajo la jurisdicción del Brasil. Asimismo, las posteriores divisiones que sufrió la provincia impidió su continuidad institucional, sumado a las sucesivas guerras que llevarán a su destrucción definitiva. Entre 1811 y 1830, los quince pueblos del actual territorio argentino sufrieron el saqueo y la destrucción, el desbande de sus habitantes y las secuelas de la anarquía y la miseria (Maeder, 1983:209).

En enero de 1817, el Brigadier Francisco Chagas dos Santos, cruzó el río Uruguay después de ocupar y destruir La Cruz y Yapeyú y derrotar a Andrés Guacurarí, más conocido como Andresito, se dirige al norte con el fin de completar el saqueo y la destrucción de los restantes pueblos misioneros de la banda occidental del Uruguay. Al mismo tiempo, esta situación es aprovechada por Francia, dictador de Paraguay, para ocupar Candelaria y los pueblos de la costa oriental del Paraná. La reducción de Loreto (Misiones)- asentada sobre

⁹ En dichos lugares, estas dos reducciones progresaron y tuvieron una época floreciente, de lo que dan testimonio las Cartas Anuas de los Jesuitas y las ruinas existentes hasta hoy, en la actual provincia de Misiones.

la margen izquierda del río Yabebery, poco antes de su desembocadura en el Paraná- inició su peregrinación hacia el sur buscando un refugio más seguro.

A mediados de 1817, Andresito se instala nuevamente en la zona misionera. Chagas inicia la segunda invasión, siendo derrotado en Apóstoles el 22 de julio del mismo año. Como consecuencia de las sucesivas campañas portuguesas, y de las acciones emprendidas por los paraguayos en el departamento de Candelaria, las misiones del actual territorio argentino quedaron totalmente arruinadas y sus pueblos saqueados e incendiados.

Francisco Machón (2000:19) sostiene que es en estas circunstancias que podemos situar el movimiento migratorio de la población misionera, el cual agregado al anterior despoblamiento por las contingencias de la guerra, la evacuación de parte de su población, la toma de prisioneros por parte de los portugueses, la huida a los montes y yerbales del Alto Paraná, dejarán el espacio misionero situado entre el Paraná y el Uruguay casi desierto, con sus poblaciones abandonadas, destruidas y sin recursos.

"La transmigración en masa a otras tierras no era un hecho nuevo en la historia del pueblo misionero. Por el contrario, la historia misionera es una historia de éxodos" (Padrón Favre, 1996:85).

Según Martín de Moussy (1864: 117) los migrantes tomaron tres rumbos diferentes: uno de ellos, proveniente de Santo Tomé, se dirigió al alto Uruguay hacia San Javier; otro grupo se estableció en el área del departamento de Candelaria; mientras que el tercero, se asentó en las tierras ubicadas al oeste de la laguna Iberá. Todos los pueblos guaranícos que pertenecían a diferentes reducciones de la vertiente del alto Paraná, huyeron de la invasión destructora cruzando el gran zanjón que une el río con la laguna Iberá, llamado Tranquera de Loreto¹⁰, en busca de lugares seguros que los resguardaran de cualquier ataque enemigo; se asentaron en zonas de gran fertilidad, situados entre los esteros del río Santa Lucía y Carambola. Simultáneamente a esta migración se unieron diversas reducciones vecinas: Santa Ana, San Ignacio, San Carlos, San José, Corpus, Candelaria,

¹⁰ Así denominada porque dicho zanjón en su corto cruce transversal del Paraná a los esteros del Iberá, cortaba el tráfico entre los pueblos de Misiones y la estancia de la Virgen de Loreto, terreno de la jurisdicción de Corrientes donde los jesuitas tenían sus estancias, es decir, única abertura terrestre para entrada y salida.

en su mayoría a pié, otros a caballo y en algunos casos en carreta. La misma se llevó a cabo en dos grandes columnas,

una de las ellas, en su mayoría de la ex reducción de Loreto, llegó hasta la llamada Loma de Yatebú¹¹, dirigido en lo espiritual por Blas Chapay y en lo militar por el Comandante indio José Ignacio Guayaré, quienes originaron el actual pueblo de Loreto, Corrientes en 1817 (tercer y definitivo asentamiento). Según la tradición oral, se conserva de la fundación de Loreto, un árbol de naranjo al que bautizaron con el nombre de "Paí Pajarito" en honor al sacerdote que los acompañó en dicha travesía.¹²

La otra columna, que daría origen a San Miguel, continuó más hacia el sur hasta ubicarse en el paraje "Santa María". Esta población tuvo tres asentamientos: el primero, en las proximidades a la Laguna Carambola (Santa María); el segundo asentamiento fue en el paraje Mboy Cuá¹³. Por último, se trasladaron al sitio que actualmente conforma el ejido urbano¹⁵.

Ernesto Maeder sostiene que *"estos pueblos constituyen la última manifestación en suelo argentino de aquellos guaraníes que buscaban sobrevivir conforme a sus antiguas costumbres y tradiciones misioneras"* (Maeder, 1983: 209)

Las poblaciones de la zona del Uruguay (Santo Tomé, La Cruz, Yapeyú) se repliegan sobre el Miriñay, dando lugar a nuevos emplazamientos: San Roquito y Asunción del Cambay. En la primera se concentran los pobladores de la Cruz; y en la segunda, los de Yapeyú. Estos asentamientos, a diferencia de Loreto y San Miguel no perduraron.

¹¹ Deriva del guaraní que significa "garrapata".

¹² Los pobladores del lugar contaron que según la tradición, este sacerdote conocido como "Paí Pajarito", pertenecía al ejército de granaderos del General San Martín, quien abandonó su uniforme para vestir el de franciscano que correspondía a un cura correntino que dejó sus hábitos para enrolarse al ejército. También, aparece citado en: Gómez, Hernán (1942). *Monumentos y Lugares Históricos de Corrientes*, Buenos Aires.

¹³ En guaraní significa "Cueva de víbora", pero según la tradición oral, el nombre de dicho lugar se debe a que allí habitaba la tribu Mboy provenientes de la migración de 1817, que se establecieron en ese lugar y no acompañaron a los pobladores hacia el asentamiento definitivo. Este paraje se denomina actualmente "Capilla". ¹⁵ Este último traslado, el 15 de abril de 1818, se debió a la disparidad de los pobladores de distintas reducciones – a diferencia de Loreto – y a las divisiones que se generaban entre ellos, especialmente durante las elecciones anuales del Cabildo. En: Gómez, Hernán (1942). *Monumentos y Lugares Históricos de Corrientes*. Buenos Aires. Esta información acerca de las fundaciones del pueblo, hemos recogido también de los testimonios orales de algunos sanmiguelenses.

Entre las imágenes que fueron traídas en la migración hasta el Iberá, podemos mencionar: la Virgen de Loreto y San Miguel Arcángel; el "Santísimo" (Corpus Christi) patrono de la ex_ reducción de Corpus, que conserva la familia de Blas Chapay; la

"Candelaria" que luego de pasar por manos de varias familias, se encuentra actualmente en el paraje "Timbó Paso" a cargo de la familia Umbert. La estatua de "San Carlos", se halla en posesión de Nidia Aponte de Domínguez. Estas imágenes fueron talladas en madera por los indígenas misioneros bajo la dirección de los padres jesuitas.

También gracias al testimonio oral de una de las descendientes de los primeros pobladores, doña Ana Chapay, podemos conocer como fue el peregrinar de estas familias:

"Marchaban con las imágenes en andas; portaban sus ropas y demás enseres, alhajas, tesoros, etc. En maletas, y bolsas a cuesta, a pié, generalmente de noche para ocultarse que no lo descubran los enemigos, en su marcha..."

Así marcharon muchos días y una vez, a la altura del zanjón de Santa Tecla, el baqueano dio la voz de alerta comunicando que el enemigo se encontraba a no mucha distancia e inmediatamente se ocultaron en el espeso bosque, las mujeres y niños más adentro y en la periferia los hombres armados para realizar la defensa si la ocasión se presentaba..."

Más tarde, entraron por la Tranquera de Loreto... traían a la patrona de Loreto..., San José, San Joaquín, Santa Ana, San Isidro y San Juan..."

Al fin la columna hizo un alto definitivo en Loma de Yatebú,... y se dispusieron a fundar y organizar la población con la que soñaban" (Ramírez, A. Inédito).

Ernesto Maeder (1983), sostiene que en el bagaje cultural que trajeron consigo los guaraníes en su éxodo hacia el sur, se encuentra la concepción de asentamiento humano organizado en damero, y el reparto de tierras en solares. Se organizaron al estilo jesuítico, es decir, estableciendo las principales instituciones alrededor de la plaza: la capilla; el cuartel de las fuerzas armadas indias; el cementerio al costado de la plaza, y el cabildo que era la forma en que se habían organizado políticamente hasta 1831.

En 1822, el Comandante Saturnino Blanco Nardo de Yaguareté Corá - hoy

Concepción - cumpliendo instrucciones del gobernador de la provincia, visitó los pueblos de Loreto y San Miguel con la finalidad de realizar un censo¹⁴; y acordó con ambos pueblos su incorporación al gobierno de la provincia. A tales efectos se labró un acta el día 22 de enero del mismo año, donde consta su acatamiento¹⁵.

En 1827, el naturalista Alcides D'Orbigny, visita el pueblo de Loreto o Yatebú, y lo describe así:

"Se compone de veinte o treinta casas cubiertas de hojas de palma situadas alrededor de la plaza, que tiene un lado ocupado por una capilla. Cada casa posee su jardín plantado con durazneros y naranjos, siguiendo la vieja costumbre misionera.

Los indios aún observan hasta cierto punto, las costumbres que implantaron los Jesuitas, es decir que varios de ellos ejercen sobre los demás cierta autoridad directora y de policía que les fuera transmitida por los curas, pero se nota que al saberse sustraídos a la vigilancia inmediata de sus directores espirituales que residen actualmente en Caa Catí, y haciendo poco menos que todo lo que quieren, han retrocedido, por así decirlo, al estado salvaje". (D'Orbigny. 1958:149-150)

La incorporación definitiva de ambos vecindarios se llevó a cabo el día 9 de octubre de 1827¹⁶, entre sus representantes y corregidores y el gobernador Pedro Ferré; pacto aprobado por la Legislatura correntina el 16 de octubre del mismo año. Por medio de sus representantes, expresaron al gobernador Ferré: *"el hambre y desnudez que tan desgraciadamente nos oprimen, acrecentándose cada vez más nuestras miserias de que resultan la inmoralidad, el desorden y las repentinas convulsiones que hacen la amargura de aquellos pueblos y la desolación de nuestras crecidas familias"*; se incorporan al gobierno de la provincia de Corrientes, por medio de un tratado suscripto por ambos

¹⁴ Dicho Censo se encuentra en el Archivo de la Provincia de Corrientes y corrobora el total de 1.700 familias transmigradas. Loreto contaba con 418 naturales, San Miguel con 881 y 443 vecinos. En: Archivo de la Provincia de corrientes. Legajos de Censos 1827, Tomo 8, p 221.

¹⁵ Colección de datos y documentos referentes a Misiones, Corrientes 1877. p 217.

¹⁶ En el Registro Oficial de 1827 existe un documento con el texto de aprobación por la Honorable Representación de la Provincia de Corrientes, de las Actas Capitulares suscriptas entre dichas comunidades y la Provincia, el 9 de octubre de 1827. Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes. Registro Oficial. p 120 - 130.

pueblos¹⁷. Los representantes fueron el corregidor José Ramón Irá por San Miguel, el cacique José Ignacio

Guayaré y José Bayay por Loreto¹⁸. Este tratado conocido como "*Proclama de los pueblos*"¹⁹ está escrito en guaraní y castellano, fechada el 16 de octubre de 1827, e integró legalmente a este territorio a dos comunidades que se encontraban ligadas íntimamente desde el momento de su nacimiento.

¹⁷ Colección de Datos y Documentos. Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes.

¹⁸ Testimonio de Ester Lezcano de Saucedo. Ex Secretaria de la Municipalidad de Loreto y una de las personas más conocedoras de las costumbres de su pueblo. Nos aportó importantes datos en las entrevistas realizadas en el trabajo de campo. Estos datos pueden observarse también en las Actas de solicitud e incorporación al gobierno de Corrientes (Ver Anexo).

¹⁹ Colección de Datos y Documentos. Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes.

El Pueblo de Loreto

Loreto se encuentra ubicado en el centro norte de la Provincia de Corrientes, sobre la costa occidental del Sistema Iberá y aproximadamente a 200 km de la ciudad capital. Es un municipio de tercera categoría que pertenece al Departamento de San Miguel, y se halla muy bien comunicada por accesos viales pavimentados, como las Rutas Nacionales 118 y 12.

Su población está constituida por 1980 habitantes (según datos del Censo 2010), distribuidos en la planta urbana, en las estancias centenarias de la región y en los parajes Itá Paso, Costa Cenizal, Estero Carambola, Arroyo Balmaceda y Barranqueritas. Favorecida por su medio natural de lagunas y esteros, tiene potencialidad para desarrollar actividades turísticas que se enriquecen con el patrimonio tangible e intangible.

El triángulo de población original²⁰, se encuentra entre las actuales calles San Martín, Mitre y 9 de Julio, en los alrededores de la laguna Juncal. Organizaron una sociedad urbana, tal como la conocieron con los jesuitas: el orden del asentamiento humano expresado en la plaza mayor, rodeada de edificios públicos. Actualmente se halla ubicada una Cruz, denominada "Cruz de los Milagros", señalizando la zona donde se asentaron los primeros pobladores. El naranjo de fundación, al que llamaban "Paí Pajarito", se encontraba situado en el fondo de la casa de la actual familia Tabare, en la manzana 45 donde además, estuvo emplazada la primera capilla de paja.

En virtud de la valoración que la comunidad hace de sus orígenes jesuíticos y la importancia que tiene la espacialidad para ella, actualmente se han señalado con cartelería visible los principales lugares referenciales del triángulo de población primitivo.

²⁰ Ver anexo (Plano)



Monolito "Cruz de los Milagros" con placas que indican su significado e importancia. Se encuentra ubicado en el centro de lo que se conoce como el "Triángulo de población".



Cartelería señalando la ubicación de las antiguas instituciones dentro del "Triángulo de población primitiva".

Los loretanos conservan y se identifican con las tradiciones y costumbres ancestrales, como el uso cotidiano de la lengua guaraní²¹, la evocación permanente de sus ancestros nativos, la práctica abierta del curanderismo y otras creencias, la preparación de comidas típicas según pautas heredadas. Por ejemplo, comidas basadas en harinas de maíz y mandioca (mbutuca, borí borí, locro, torta de maíz, mbeyú) y el uso de herramientas o utensilios antiguos como morteros, ralladores, cedazo, trampas de lazos, haces de paja.

En Loreto, el *guaraní* se habla cotidianamente en todos los ámbitos sociales. Los pobladores aseguran que por medio de esta lengua, se comunican mejor, “se entienden” y ciertas expresiones tienen un significado particular. Solo en nuestras primeras visitas notamos cierta restricción a esta práctica, porque en las siguientes ya lo hacían naturalmente sin ningún tipo de temor o vergüenza. En las escuelas, la educación es bilingüe, castellano- guaraní, por lo que los niños extienden el uso cotidiano fuera de sus hogares, favoreciéndose su vigencia en la actualidad.

Las viviendas²² de los pobladores mantienen la estructura tradicional, plano rectangular y techo a dos aguas, en su mayoría con techo de paja, y solo en algunos casos, se han renovado algunas utilizando techo de chapa. Las aberturas son pequeñas, predominan las casas de madera, adobe (de barro) y también, hemos observado viviendas modernas de ladrillos; pero todas comparten el tradicional uso de tacuarales para construir los muros perimetrales que las rodean. En años recientes se instalaron pobladores de muy escasos recursos, en el camino que conduce al cementerio del pueblo. Estas viviendas están construidas con caña, madera, techos a dos aguas de paja. Las mismas disponen en general, de un gran terreno destinado al huerto: maíz, mandioca, batata, calabazas.

Las familias más antiguas del pueblo conservan aún sus apellidos indígenas: *Guayaré, Cuyé, Chapay, Areyú, Mbaruqué, Guarí, Tabare, Mburayá*²³. Según testimonios orales relevados en el trabajo de campo, algunas familias han distorsionado sus verdaderos

²¹ En los trabajos de campo, algunos pobladores con los que tomaba contacto y los informantes con los que compartía más tiempo, usaban también el idioma guaraní en determinadas situaciones, como estrategia para que yo no entendiera lo que ellos hablaban entre sí en mi presencia, haciéndome notar que no pertenecía a ese grupo y que existen códigos que sólo ellos pueden entender.

²² De acuerdo a las entrevistas realizadas, las viviendas más antiguas pertenecen a las familias Piñeiro, Verón, Ojeda, Chapay.

²³ Ver padrones de indios de 1827 en anexo.

apellidos para adaptarlos al castellano, entre los que podemos señalar *Chaveté*, conocidos ahora como *Chávez*; *Guarepi* cuyo apellido se conoce actualmente como *Guareti*²⁴.



Viviendas Típicas (plano rectangular, techo a dos aguas) próximas a la Plaza Central.



Viviendas Típicas alejadas de la plaza Central, próximas al Cementerio.

²⁴ Esta información fue relevada en distintas entrevistas a los siguientes informantes: Carmen Quiróz, Don “Nino” Pimienta, Silvia Chapay, Jorge Chapay, Ester Saucedo, entre otros.

El historiador Ernesto Maeder realizó un estudio sobre la evolución demográfica argentina entre 1810 y 1869. Parte de este trabajo fue presentado en el IV Encuentro de Geohistoria Regional, titulado “los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto y San Miguel (1822-1854)”, en el cual expone características de la población de Loreto en el siglo XIX, en base a fuentes censales.

"Se advierte que el grupo guaraní alcanzaba un 68% en 1827, un 42 % en 1841 y probablemente solo un 18 % en 1854 en todo el departamento" (Maeder, 1983:218)

Siguiendo a Maeder, para mediados del siglo XIX, la población de Loreto, se componía de indios, mestizos y criollos, incrementándose estos últimos con la llegada de familias de inmigrantes, españoles en el caso de Loreto y predominante turcos en San Miguel²⁵. Entre las familias de inmigrantes podemos mencionar: Boffil, Portela, Piñeiro, Meabe, Molina, Barreda.

Si bien, el trabajo que aquí presentamos, no tiene como eje central el estudio de las características de la población, consideramos interesante presentar un breve detalle de los datos extraídos de los archivos de la Parroquia de San Miguel y del Registro Civil, para luego confrontarlos con los datos obtenidos de otras fuentes y realizar un análisis de los mismos que contribuya a comprender la temática que abordamos.

El Archivo Parroquial de la Iglesia de “San Miguel Arcángel” cuenta con más de cuarenta ²⁶ libros correspondientes a Loreto, sobre Matrimonios, Bautismos y Confirmaciones que datan desde el año 1862 hasta la actualidad. Su importancia radica en que son documentos que arrojan alguna información sobre el tipo de población en el siglo XIX.

En un primer análisis de estos libros de matrimonio entre los años 1870-1880, pudimos advertir las siguientes categorías que se tenían en cuenta: **Hijo: natural - legítimo**

²⁵ En el habla regional se etiquetan como “turcos” a los sirio-libaneses y turcos.

²⁶ El Cura párroco puso en conocimiento que parte del archivo se perdió en un incendio que sufrió hace un tiempo parte de la parroquia anterior. Hoy el archivo se encuentra en la Iglesia nueva, construida al lado de la antigua. Por lo tanto, pudimos consultar los libros que fueron rescatados de dicho accidente.

Raza: blanco - color ²⁷

Oficio ²⁸ : hombres:

labrador mujeres:

costurera

Condición: confesado y comulgado (indica que es un católico practicante)

En el caso de que el hijo fuera natural o ilegítimo, se consignaba solamente los datos de la madre, que era quién se encargaba de registrarlo, con el apellido materno. En general, las edades de los hombres al recibir el sacramento del matrimonio era de 23 años en adelante y la mujer, 16 años en adelante. Para esto debía reunir la condición de confesado y comulgado.

Juan Bajuré (de color, labrador) con Lapaz Benítez (paraguaya, ilegítima, costurera).

Trinidad Jualoj (de color, labrador) con María Espíndola (legítima, costurera) ²⁹

Para la década de 1890 - 1900, ya no se consignaba la categoría raza ni ocupación, sólo su condición social.

Francisco Pimienta ³² (40 años, hijo natural) con Sebastiana Salguero (23 años).

Juan Manuel Guayaré (47 años, hijo natural) con Constancia Ariola (39 años) ³⁰.

Además de estos datos importantes que nos permiten tener información precisa sobre una determinada época, también hemos podido observar en la mayoría de estos

²⁷ Es probable que no solo incluya "aborigen", sino también negro o afroamericano. El criterio de consignar la raza responde al clásico pensamiento positivista de la época, donde "raza" se definía por el color de la piel y otros rasgos fenotípicos. Además, este criterio se utilizaba para diferenciar las clases sociales.

²⁸ Es posible que se asignara una tarea simbólica (labrador - costurera), porque era parte de la condición para contraer matrimonio.

²⁹ Datos extraídos del Libro II de matrimonios (1881-1884), pagina 212. Archivos Parroquiales- San Miguel ³² Según un informante cuya familia se reconoce descendiente de guaraníes, este apellido era originariamente

“Tambataí”, que significa “yuyo que pica”; luego lo castellanizaron como Pimienta.

³⁰ Libro VIII de Matrimonios (1928-1936), pagina 72. Archivos Parroquiales. San Miguel.

libros parroquiales, gran cantidad de apellidos guaraníes que aún estaban presentes entre esta

población ya mestizada: *Mbaruqué, Ibaló, Payeyú, Verayú, Guarepí, Guarepuy, Cherey, Chapay, Areyú, Tapayú, Penayé, Guayaré, Tabare*; muchos de los cuáles aún perviven en la localidad de Loreto. En los trabajos de campo realizados, varios informantes han relatado que la mayoría de los apellidos de origen guaraní fueron castellanizados, en algunos casos para ocultar su origen indígena, que para la época, resultaba peyorativo. Y en otros, por razones políticas. Al respecto, un informante expresó: “*en una época, cuando yo era chico, recuerdo que el gobierno de la Provincia pagaba una propina para cambiarse los apellidos guaraníes en el Registro Civil, inclusive en épocas violentas, los nativos eran perseguidos por las autoridades a fin de ser obligados a castellanizar sus apellidos*”³¹(B. R., v., 77 a., Loreto).

Los datos obtenidos en los libros parroquiales se complementan con las actas del Registro Civil de San Miguel, creado en el año 1901.

Se consultaron libros de nacimientos. Para la primera década del siglo XX, uno de los apellidos que aparece con mayor frecuencia es Pimienta, (*Tambatay* en guaraní).

Acta de Nacimiento. Año 1909

Bernarda Pimienta, 39 años, soltera, hija de Teodora Pimienta, fallecida, declara a su hijo Martín Pimienta, hijo natural, nació en el domicilio de la declarante que no sabe firmar.

Acta de Nacimiento. Año 1916

Bríjido Romero de 23 años, soltero, argentino, declara que en el día de ayer nació Alfredo Mbaruqué, de color trigueño, hijo de Rosaura Mbaruqué de 19 años, soltera, hija natural de Dolores Mbaruqué.

Del análisis de las actas de libros de nacimiento, se puede señalar: se consigna el color de la piel (blanco, trigueño, oscuro). Las mujeres declarantes (madres) suelen ser

³¹ Informante: Benigno Salvador Ramírez, "Don Nino". Nieto de la familia Tambatay (en guaraní significa yuyo que pica) que castellanizó su apellido como Pimienta.

solteras, incluso cuando el declarante es el hombre (esposo?) y son todas analfabetas (no saben

firmar). Era necesario registrar a la mujer con alguna profesión o actividad, de ahí que se utiliza el calificativo "laboriosa" (actualmente se calificaría "ama de casa").

Predominan los hijos naturales y éstos llevan el apellido de la madre, esto es, se transmite por línea femenina, matrilineal.

Estos datos coinciden con los de las actas parroquiales. Los hombres, en general, eran calificados como "labradores", es decir, sus actividades eran desempeñadas en el campo.

En hombres y mujeres era de interés, el color de la piel porque *definía* la "raza" y establecía las diferencias sociales; las actividades indicaban el potencial de trabajo. En aquella época, no se concebía una mujer "desocupada" en consecuencia era "laboriosa" o "costurera" (de acuerdo con el criterio de la época) como califican los libros parroquiales. Es decir, sabía desempeñarse, pese a su condición de analfabeta.

Chase- Sardi y Susnik (1995) sostienen que la significación de la mujer en el sistema de parentesco siempre ha sido fundamental. Como se puede observar en los datos expuestos anteriormente, en Loreto hasta mediados del siglo XX, la mujer constituyó el medio para establecer los lazos de parentesco político, para registrar y dar el apellido a los hijos en el caso de ser madre soltera; para transmitir conocimientos y tradiciones como el principio de reciprocidad que aún perdura en el pueblo.

Para finalizar este apartado, consideramos pertinente hacer mención a las acciones llevadas a cabo por sectores de la comunidad de Loreto, que preocupados por establecer una fecha de aniversario de Loreto, presentaron en el año 2010, un petitorio al Municipio, solicitando apoyo para definir y oficializar "el día del pueblo". Durante el año 2012, el punto de partida de una nueva discusión del tema fue la publicación del libro "*Nuestra Señora de Loreto. Historia documentada, comentada y citada*" de Leopoldo Jantus (2012), quién la fijaba en el día 25/06/1780. A lo que un grupo de ciudadanos (docentes, alumnos, funcionarios y empleados municipales, descendientes de familias fundadoras) se oponía por tratarse, según otras fuentes, de un error. Ya que los trabajos de Ernesto

Maeder (1983), Francisco Machón (2000) y Félix Gómez (1942), probaban con documentación fehaciente el nacimiento del pueblo de Loreto en el año 1817.

Desde el Municipio, la Iglesia y las escuelas se promovieron talleres y conferencias³² a las que asistieron investigadores, estudiantes, gestores culturales y vecinos, todos convocados para conocer, opinar, documentar y definir el acontecimiento. Finalmente estas actividades tuvieron eco en sesiones del Concejo Deliberante, que estableció el 8 de septiembre de 1817 fecha fundacional de la comunidad de Loreto, y punto de partida de su calendario existencial que tiene 201 años.

Estrategias semejantes de convocatoria comunal acompañaron también las declaraciones de interés que el Municipio aprobó sobre otros bienes culturales, que ya portaban legitimación implícita de la comunidad como patrimonio preexistente, por ejemplo: la imagen y capilla de la Virgen de la Candelaria, de origen jesuítico-guaraní; y la señalización del Triángulo de población primitiva que comprende el emplazamiento del Cabildo, Cementerio, capillas y viviendas de familias fundadoras.

Otro acontecimiento de relevancia cultural para la comunidad, fue la declaratoria como ciudadana ilustre y testimonio viviente para la Señora María Silvia Chapay (Ley 6221/2013), actualmente de 97 años de edad, bisnieta de Blas Chapay de destacada actuación en la migración de los pueblos y en la fundación de Loreto.

Creemos que estas acciones institucionales de selección, ordenamiento e interpretación del patrimonio tangible e intangible, se desarrollan sobre referentes culturales validados previamente por la comunidad. La significación que los legitima no se halla en un discurso oficial preexistente, sino en la memoria colectiva que erige una sacralización del espacio habitado, en tanto continente del legado de sus antepasados.

³² El Municipio organizó una serie de conferencias a cargo de historiadores especialistas en el tema, entre ellas, una a cargo de un equipo de la Universidad Nacional del Nordeste, del cual formé parte. El Concejo Deliberante consideró las distintas fechas propuestas y la documentación respectiva; para luego consensuar la fecha del 8 de septiembre de 1817, como la conmemorativa del aniversario del pueblo de Loreto, que fuera la dada en nuestra disertación. Esta fecha fue fundamentada en base a los Censos de los años 1822 y 1830. En la misma, se hizo hincapié en que no hubo fundación del sitio, sino un asentamiento espontáneo.



Doña Silvia Chapay. En una de las entrevistas realizadas en su casa. Año 2009



Doña Silvia Chapay. Acto de Declaratoria de “Ciudadana Ilustre y Tesoro Humano Vivo”. Cámara de Diputados de la Provincia de Corrientes. Noviembre. 2013



Uno de los accesos al pueblo de Loreto.



Murales ubicados en el acceso del pueblo de Loreto. Dan cuenta de su historia.



Se puede observar los nombres de las primeras autoridades guaraníes que llegaron al pueblo en el año 1817.



Murales ubicados en los accesos al pueblo de Loreto.

Religiosidad Popular, Tradiciones e Identidad

Es necesario señalar algunas precisiones acerca de estas denominaciones y explicitar el lugar que consideramos que ocupan los fenómenos religiosos en la sociedad y en la cultura de Loreto.

Tomando los aportes de Clifford Geertz (2005:89), la cultura es *“un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuáles los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”*. Esta concepción de la cultura como sistema básicamente simbólico nos permite pensar en la religión también como sistema cultural, debido a su conformación esencialmente simbólica. El carácter de los símbolos en este caso, sería de tipo sagrado. Tomamos a la religión como parte constitutiva de una cultura, cuya función es *“sintetizar el ethos de un pueblo y su cosmovisión”*.

En este sentido, nos remitimos a la idea de religión como un sistema simbólico que apunta a la dimensión trascendental del ser humano. Muchos de los elementos constitutivos de una cultura pueden provenir del sistema religioso preponderante, o de otros sistemas religiosos de menor presencia. *“El sustrato religioso de la cultura es uno de los elementos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan”* (Forni, 1986:5).

Puede hablarse de religiosidad popular cuando la forma y modo de vivir la religión asume un carácter más directo y sencillo en su vivencia, buscando una mayor funcionalidad y una modalidad más accesible al individuo o al grupo concreto.

Eloísa Martín (2007:64) analiza las implicancias de la religiosidad popular en Argentina, en base a interpretaciones que hacen del término, distintos grupos de autores. El primero, identifica a la religiosidad popular con la *“religiosidad del pueblo”*, presentándola en un eje de análisis vertical donde aparece en el polo dominado; mientras la Iglesia y el Estado se presentan como dominantes desde una fuerte impronta católica. El segundo, coloca su foco en las *“funciones”* que la religiosidad popular cumple en los sectores más pobres de la población: como un modo de enfrentarse con situaciones de carencia educativa, material y espiritual. Un tercer grupo, propone la existencia de *“otra lógica”*

para analizar fenómenos religiosos en las clases populares en la Argentina: no como un modo de resistencia a la dominación ni como una forma de lidiar con las carencias, sino desde su positividad creadora.

El aporte de la autora radica en acuñar la expresión de “prácticas de sacralización” para reemplazar el de religiosidad popular, que estaría así superado porque hablar de prácticas de sacralización permite evitar las concepciones dualistas que dividen lo sagrado y lo profano como una contraposición, que enfrenta lo popular a lo institucional; eludir el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas, es decir, no dar por ciertas nociones de ningún tipo, sino más bien tener en cuenta a los procesos. Por otro lado, el término se amplía, se vuelve más abarcativo porque permite posar la mirada sobre fenómenos y prácticas que no son exclusivamente religiosos, sino que están atravesados por la política, el arte, la música, etc. evitando una visión simplista y sectaria. Finalmente, el enfoque procesual no ontológico, da la oportunidad de avanzar más allá de la dicotomía iglesia-laicismo, llegar a los conflictos que la exceden y alcanzan el núcleo mismo de las prácticas que se estudian. Y que resultan de una creación y definición del grupo humano.

Renée de la Torre (2012) considera a la religiosidad popular como el campo donde se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos que entran en mayor o menor tensión. Es el punto donde esa tensión encuentra expresión, una vía para la redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión, para ella, es allí donde se lucha por la definición legítima del sincretismo, donde se dan los puentes cognitivos con las tradiciones, sus memorias y sus escenarios rituales. Si bien es una concepción más simplista que la de Martín, puede servirnos al momento de reconocer dicho campo de tensión y mixtura en el caso que aquí se analiza. Se habla entonces de una encrucijada porque existe otro eje de tensión que atraviesa al anterior, el que se da entre la resistencia de las tradiciones frente a los cambios que pretende imponer la modernidad, pudiendo interpretarse a la religiosidad popular como el punto en que las dos tensiones se cruzan.

Estas aproximaciones teóricas nos dan herramientas para analizar las prácticas presentes en Loreto e intentar una explicación desde la perspectiva que ellas proponen.

Pondremos énfasis en la fiesta patronal de la Virgen de Loreto, como la principal de un calendario que incluye a numerosos santos y vírgenes, patronos de los parajes circundantes, a los cuales haremos referencia como otros ejemplos de expresión de la religiosidad popular.

La actividad religiosa cuenta con un calendario litúrgico anual que destaca el tiempo de trabajo y el tiempo de los festejos. Desde el mes de febrero, casi todas las semanas, se celebra un Santo, para culminar en diciembre con la mayor festividad del lugar: la Virgen de Loreto, la cual marca el fin del ciclo anual de celebraciones religiosas y el fin de un año. Estas festividades trascienden ese ámbito, para convertirse en eventos y reuniones sociales, donde transcurren y se transmiten todo tipo de vivencias.

El Iberá, se caracterizó por una fuerte presencia católica hispánica, de carácter tradicionalista. Posteriormente, la llegada de inmigrantes europeos introdujo elementos de religiosidad formal (misas, procesiones, novenas) y de religiosidad popular (promesas, comidas, baile). La conjunción de ambos elementos- en este caso- bajo la figura de la Virgen de Loreto, es a su vez, una de las mayores riquezas de este símbolo religioso, ya que permite pensar la posibilidad de resignificación de lo simbólico y la lucha que se emprende en torno a la capacidad de significar (Forni,1986:7). Por lo cual, en este estudio, consideramos a la Virgen de Loreto como símbolo religioso constructor de identidad de los pobladores.

En esta región, y particularmente en Loreto, la religión católica ocupa un lugar destacado en la vida cotidiana. Ella es vivida tanto de manera comunitaria –oficial, por ej: concurrencia a misa, como comunitaria- popular y doméstica, por ej: altares y capillas familiares. El altar doméstico consiste en una pequeña mesa casi siempre ubicada en la habitación principal de la casa que alberga al Santo patrón/a de la familia, a quien se encomienda la protección y prosperidad de la casa. Las capillas se encuentran, formando parte de la misma, al lado de la vivienda familiar, bajo la advocación de la Virgen. Dentro de este espacio sagrado se encuentran santos, amuletos, estampitas, velas.

Existen numerosas capillas ubicadas junto a las viviendas familiares tanto en el pueblo como en los parajes circundantes: Itá Paso, Costa Cenizal, Estero Carambola, Arroyo Balmaceda. Las celebraciones se realizan conforme al calendario que prevé cada mes las festividades conmemorativas de cada Santo a realizarse en la Capilla correspondiente, organizadas por las familias responsables/ dueñas de las mismas. En algunos casos, coinciden con aquellas poseedoras de las imágenes originales heredadas de los primeros habitantes guaraníes, como la Candelaria, el Santísimo Corpus Christi, San Carlos, San Miguel Arcángel, el Señor de la Paciencia, San Gabriel; talladas en madera por los indígenas migrantes. Estas reliquias que permanecen bajo el cuidado de sus familiares a lo largo del año, acompañan a la Virgen de Loreto en la velada que se

realiza cada año dentro de la Iglesia, en vísperas de su día, y son partícipes de la procesión el día 10 de diciembre, momento en el cual son veneradas por el público que participa. Cabe señalar que cada Santo posee una virtud, es sanador y protector de: la naturaleza, los animales, del clima, de la familia, de las enfermedades, de los trabajadores en las distintas actividades³³.

Los rituales comienzan con el rezo de la novena – nueve días antes- continúan la noche de la víspera con una velada al Santo y posterior misa en su día, culminando el festejo con un gran almuerzo comunitario, bailes, música con la presencia de conjuntos chamameceros³⁴ y recientemente, de cumbia.

A continuación presentamos párrafos de una entrevista a Cornelio Flores, "Don Tumbo", descendiente de familias guaraníes, que recordaba lo siguiente:

"Mi familia era un matrimonio que vino escapando de la guerra del Paraguay. Mi abuela por parte de padre murió a los noventa y pico, y mi abuela por parte de madre era de Loreto, Eloesia Mboebé, murió a los 105 años y mi abuelo se llamaba José Tambatay. Ellos trajeron la imagen de la Virgen del Rosario que ahora está en el paraje Capilla, que fue el segundo lugar en el que estuvieron cuando llegaron a esta zona. Otras familias también traían su Santo, a veces tuvieron que reconstruirle alguna parte en madera, como a San Miguelito.

Mi abuela me contaba que durante la guerra, tenían que enterrar a sus hijos vivos bajo tierra en pozos para salvarlos y esconderlos. Nosotros siempre hablamos más el guaraní que el castellano. Éramos muy religiosos. Cada uno tenía su Santo, mi papá tenía

su Virgen y teníamos que rezar cuatro veces al día, para estar protegidos y recibir la bendición."

³³ Ver en Anexo, calendario de Santos con sus respectivas virtudes.

³⁴ El cantautor loreetano, Mario Boffill, refleja en sus composiciones el significado que tienen las fiestas patronales en la zona. En general, su poesía costumbrista relata la vida social de su pueblo.

El espacio y los espacios sagrados

Las manifestaciones populares son un símbolo expreso de la identidad de los grupos humanos. Representan el mantenimiento vivo de las tradiciones por medio de la memoria. En este sentido, las festividades que reúnen expresiones artísticas y de fe, muestran de hecho, el sentimiento de pertenencia que cohesionan a quienes participan de los festejos.

En el espacio público, tienen lugar las conmemoraciones porque es allí donde la memoria colectiva comparte sus representaciones. Son "lugares de memoria" que afirman y consolidan los lazos de la identidad de un grupo.

Consideramos elemental la significación del espacio sagrado para el análisis de cualquier culto religioso. Siguiendo la concepción de Mircea Eliade (1994), su significación más profunda es constituirse en centro del mundo. Es decir, que en este espacio se da una manifestación de lo sagrado, una *hierofanía*, que “*revela un punto fijo, absoluto, un centro*” (Eliade, 1994:22). En el espacio sagrado el hombre encuentra un eje, un sentido, tanto para lo cotidiano como para lo trascendental de su vida.

Nos interesa ver cómo se manifiesta la experiencia del espacio sagrado en el culto a la Virgen de Loreto. Podemos decir, en base a las observaciones y entrevistas realizadas, que es fundamental para la significación de la Virgen. El espacio sagrado se constituye dentro de lo que los pobladores denominan “triángulo de población primitiva”, lugar donde se estableció la primera capilla de paja para albergar a la Virgen; que se extiende a la actual Iglesia y a la plaza central del pueblo; espacios “sagrados” valorados enormemente por sus fieles, porque implican un vínculo con los orígenes del pueblo. La transición por ellos, es constitutiva de esta celebración y de la peregrinación realizada en la procesión.

La Iglesia de la Virgen de Loreto constituye el centro del espacio sagrado, a lo cual se agrega la plaza como espacio público, lugar de reunión, velada y procesión durante la celebración del culto.

El calendario litúrgico y el tiempo sagrado

Se entiende por *celebración* o *fiesta patronal* a una actividad grupal consistente en actos rituales y de diversión, anclada en el calendario de la Iglesia Católica, que posee una estructura y una ceremonia central: misa, procesión, descenso de la Virgen; a lo que se agrega el festejo traducido en el canto y en el baile manifiesto colectivamente.

El tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es “*un tiempo mítico primordial hecho presente*” (Eliade, 1994). Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, “al comienzo”.

La limitación tempo- espacial de la fiesta lleva a que tanto el tiempo de culto como el de la celebración se encuentren imbricados y que los grupos interactúen en torno a lo sagrado (Pintado, 2007:303). En el caso del tiempo de celebración de la Virgen de Loreto, este lapso – tiempo sagrado- corresponde al intervalo desde el inicio de la Novena hasta el día central de la celebración.

Las fiestas populares constituyen “*complejos de actos rituales y de mera diversión*”; por lo general, se reiteran en fechas más o menos fijas y “*en las cuáles participa virtualmente toda la comunidad de un lugar*” (Jocovella,1953:37) La organización suele estar a cargo de las autoridades oficiales de la Iglesia, que poseen elementos que las caracterizan, y otras se constituyen a base de elementos generales: baile, canto, comida, bebida, pirotecnia.

Durkheim fue el primero en subrayar la expansividad potencial de todo grupo reunido, aun en un marco litúrgico: “*El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles se traduce por fuerza externamente por movimientos exuberantes que no responden fácilmente a fines definidos. Esta exuberancia es expresada en las sociedades mediante ceremonias festivas*” (Durkheim,1992:22).

En este contexto, definimos al ritual como “*un sistema codificado de prácticas bajo ciertas condiciones de lugar y de tiempo, que tienen un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y sus testigos, implicando la puesta en juego del cuerpo y cierta relación con lo sagrado*” (Maisonneuve, 2005:12)

La celebración se realiza mediante acciones pautadas que caracterizan ese ritual.

Víctor Turner define el rito: *“Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con las creencias en seres o fuerzas místicas”* (Turner, 1980:21).

Además de los aspectos observables de los rituales y las finalidades explícitas de los mismos, Jean Maisonneuve, les asigna tres funciones principales: a) control del movimiento y de reaseguro contra la angustia, b) mediación con lo divino y con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales y c) de comunicación y de regulación.

El antropólogo brasileño, Roberto Da Matta (1979), describe a este tipo de celebraciones donde el foco es un desfile especial, una procesión, que comienza con una misa, pero se centran en el recorrido que la imagen realiza de un santuario a otro, y termina con una fiesta en el atrio de la iglesia, donde se la deposita. *“Ahí se venden dulces y bebidas, se subastan objetos, hay juegos y bailes, se crea un ambiente de encuentro y comunión, muy similar al del Carnaval [...]”* (Da Matta. 1979: 49). Además, la procesión tendría características conciliadoras ya que agrupa en su centro a los componentes de la jerarquización social (autoridades eclesiásticas, civiles y militares) con los elementos de la reunión polisémica en su conjunto, e inmediatamente se une, como en el desfile carnavalesco, al alegre con el triste, al sano con el enfermo, al puro con el pecador, y lo más importante, las autoridades con el pueblo.

Para Rodrigo Díaz Cruz, el ritual es un “locus” privilegiado de la costumbre o tradición, asiento de las prácticas sagradas y los procesos formales simbólicos. Una representación solemne de la estructura social, expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades (Díaz Cruz, 1988:13). En este sentido, Víctor Turner sostiene que los rituales sirven para reconducir periódicamente a los individuos a los principios estructurales y los valores que rigen el funcionamiento y la organización de la sociedad. *“Cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica”* (Turner, 1967:50). Es decir, que las celebraciones rituales forman parte de procesos sociales más amplios, y su análisis permite comprender la dinámica social y el papel que juegan dentro de ella.

En el mundo moderno, el ritual siempre tuvo mala prensa. Quizás porque fue identificado como un instrumento para conservar la tradición. Procediendo originalmente de

“Las Formas Elementales de la Vida Religiosa” de Durkheim y de “Lectures on the Religion of the Semites” de Robertson Smith, el enfoque sociológico pone énfasis en la manera en que las creencias y, particularmente, los ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos; hace resaltar el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ella descansa (Geertz, 1991: 131). Sin embargo, “los rituales tienen un poder transformatorio y una función política integradora” (Vogel, 2005) que resulta interesante analizar para comprender como se van adquiriendo determinados rasgos identitarios propios del ser loreto.

La Fiesta de “Nuestra Señora de Loreto”

Las fiestas patronales en honor a la “Virgen de Loreto”³⁵ se celebran el día 10 de diciembre en la localidad de Loreto. Los pobladores veneran con gran devoción esta imagen, heredada de la tradición y de sus ancestros, que preside y protagoniza el evento religioso y social más significativo en términos de identidad. La gente abandona su rutina diaria, asiste a Misa, participa de la procesión organizada por la Iglesia; para luego participar del festejo con comidas y bebidas típicas, artesanías, canto y baile hasta el amanecer. Aquí se pone de manifiesto tanto el tiempo de culto como el de celebración.

“La fiesta presenta un doble aspecto ceremonial y divertido, supone una reunión, fuente de animación y de excitación; se basa generalmente en una tradición aunque permite, sin embargo una ruptura de la continuidad cotidiana” (Maisonneuve, 2005:41).

Un mes antes del inicio de los festejos patronales, la Virgen de Loreto visita todas las instituciones del pueblo. Se continúa con la Novena que culmina el día nueve con una misa a las 22 horas. Luego, se cierran las puertas de la Iglesia y la gente se congrega en el atrio y en la plaza – frente a la Iglesia- mientras suenan las campanas, se escuchan cohetes y fuegos

artificiales para saludar a la Santa Patrona. Esa noche se vela a la Virgen de Loreto, que se encuentra acompañada de las imágenes traídas por las familias del pueblo y de los

³⁵ La Virgen de Nuestra Señora de Loreto es patrona y protectora de los Aviadores.

parajes vecinos: Santa Ana, San Miguel, Virgen de Itatí, Cristo Crucificado, Corpus, Candelaria, Señor de la Paciencia, San Gabriel, Virgen del Rosario.

La Novena y la víspera

La novena es una forma tradicional de plegaria católica. Los que rezan una novena, recitan una plegaria específica o una serie de plegarias específicas teniendo en mente una determinada petición o intención. Esta práctica debe continuar por nueve días o nueve horas, ininterrumpidamente. Para el culto católico es la devoción que se siente al rezar lo que le da trascendencia espiritual, no se esperan efectos mágicos.

El rezo de la novena implica ciertos “beneficios espirituales” individuales y colectivos: *“es una alabanza a Dios, en este caso, a través de la Virgen; es a la vez, una forma de expresión única de deseos, necesidades o sentimientos espirituales. (C. Q. m., 65 a., docente, Loreto). Por último, las que son rezadas colectivamente, ayudan a mantener el vínculo de cada creyente con la comunidad cristiana.*

Las novenas pueden encuadrarse en una o más de las cuatro categorías: anticipación, preparación, petición y oración. La que se reza antes de la fiesta de la Virgen de Loreto, es claramente una novena de preparación, donde el espíritu se predispone y se prepara para el día de la celebración. Se convierte también en una novena de petición en tanto se le pide a la Virgen intervenciones y su intermediación con Dios por protección, salud, trabajo, etc., tanto en forma individual como colectiva.

En Loreto, la novena se inicia el día 1° de diciembre y continúa hasta el día 9, oficiándose una misa cada día a las 19:00 horas en la Iglesia del pueblo. Antes de la misa, se reza un Rosario y se culmina con el recitado en guaraní de “El Bendito”³⁶. El último día de

³⁶ “El Bendito” es la primera oración que enseña la madre a sus hijos, de generación en generación y es conocida y compartida por los fieles católicos en determinadas celebraciones religiosas: *“Bendito, alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del altar. La Virgen María Nuestra Señora concebida sin mancha del pecado original ... en instante de su fe natural. Amén. Jesús, María y José”.*

la novena, la misa se realiza a las 22:00 horas con el objeto de esperar las 00:00 horas del día 10 (día de la Virgen de Loreto), momento en el cuál comienza la velada de la Virgen acompañada de las demás imágenes, reliquias originales que son traídas para la celebración por las familias dueñas.

La Virgen es sacada de su camarín un altar principal (arriba) para ser colocada en el altar central (abajo) sobre tarimas de madera que servirán luego, para que sea trasladada encabezando la procesión. Las imágenes invitadas son ubicadas a ambos costados de ella, mirándola, en actitud de vela. Alrededor de las mismas se encuentran velas blancas y amarillas y flores naturales y artificiales. Cada fiel que ingresa a la Iglesia, enciende y posa su vela a los pies de la Virgen o de las otras imágenes.

A las 00:00 suenan las campanas anunciando el comienzo del día de la Virgen. Se abren las puertas de la Iglesia y la patrona del pueblo sale a saludar a todo el público presente. Desde el campanario se arrojan cohetes, fuegos artificiales y se produce la suelta de globos blancos y amarillos, indicando que la fiesta ha comenzado. Los fieles presentes la saludan con pañuelos blancos en alto y luego se acercan a tocarla. Seguidamente, la Virgen vuelve a altar donde continúa la velada junto a las otras imágenes dentro de la Iglesia.

Al mismo tiempo, afuera, se congregan cantores, conjuntos chamameceros y la gente baila y canta comenzando el festejo del día de la Virgen, y prosiguiendo con la velada durante toda la noche, alternando oraciones con música. Con la adoración de la Virgen, los pobladores restauran el tiempo de sus antepasados, de cuando llegaron los guaraníes al lugar.

Dri (2005) señala que no hay que confundir el origen con el comienzo histórico. Éste es fáctico, objeto de la ciencia histórica. Aquel es simbólico, objeto de la exégesis y la hermenéutica.

La memoria trae a la conciencia los arquetipos, los personajes, los acontecimientos fundantes, aquellos que tuvieron lugar en el origen. El lugar de la memoria social es primordialmente la ceremonia. La conmemoración es una actualización del pasado pero también puede ser su resignificación en el presente, la reconstrucción de los lazos comunitarios en sentido sincrónico y diacrónico. La memoria es un campo de disputas,

conflictos y luchas porque se trata de los sentidos del pasado, del presente y del futuro (Bergallo, 2005).

El día de la Virgen

El día 10 de diciembre, a las 10 horas, se oficia la misa central donde participa la comunidad católica. Para esta ocasión, la comisión parroquial organizadora de la celebración, prepara a la imagen cambiándole el manto que la cubre durante el año, por uno de gala, especial para ese día, y adornándola con las joyas³⁷ que trajera en la migración que la condujo hasta este sitio, que son sacadas de su resguardo solo para la ocasión.

La misa culmina a las 12:00 del mediodía con la bendición del Cura párroco a todos los presentes y el anuncio del almuerzo comunitario a realizarse en las instalaciones de la Escuela Primaria N°132. Es un lugar para el encuentro, donde las familias disfrutan del evento social más importante, se ubican en las mesas por afinidad y comienzan a compartir comidas y bebidas que todos aportan. Luego, se sirve el asado³⁸ que se hace en honor a la Virgen. Después de la comida, se presentan distintas agrupaciones chamameceras y grupos de baile, de danzas folklóricas con vestimentas típicas, para dar paso luego, a que los presentes puedan bailar y divertirse durante la sobremesa. Bailan hasta la media tarde, momento en que se retiran para participar de la procesión con las imágenes que visitan a la Santa Patrona en la ocasión. Este particular ritual, acto de fe y devoción, tiene significaciones muy profundas para los loretanos, como forma de rendir homenaje a su Virgen, símbolo de su historia, identidad y fe.

³⁷ Respecto de las joyas y “tesoros” de la Virgen de Loreto, distintos informantes han relatado historias y leyendas referidas a los mismos.

³⁸ Las vaquillas son donadas por distintos productores de la zona (generalmente, se reúnen decenas de reces). Las familias que participan de la organización del evento, tres meses antes, recorren el pueblo solicitando a los fieles colaboración material y compromiso de trabajo, para la realización del almuerzo comunitario en honor a la Virgen.

La procesión³⁹ parte de la Iglesia a las 16:00 horas y se dirige a transitar los alrededores de la plaza, pasando por el “triángulo de población primitiva” para desembocar

nuevamente en el Templo. Este sitio, es percibido como el lugar de los “orígenes”; constituye una referencia tangible del lugar adonde llegaron y se asentaron los primeros inmigrantes guaraníes. Es decir, que este espacio “sagrado” implica la vinculación con su pasado y con los comienzos de una nueva etapa, en suelo correntino.

La procesión es encabezada por la Cruz procesional y presidida por la Virgen de Loreto, detrás de la cual, se ubican las familias propietarias con las imágenes jesuítico guaraní que participaron de la velada, acompañadas por sectores de la comunidad: autoridades de la Iglesia, del Municipio, organizadores de la celebración. A continuación el grupo mayor de fieles a pie y cerrando, un conjunto de gauchos a caballo provenientes del pueblo y de los parajes rurales⁴⁰, con sus vestimentas típicas y monturas de lujo.

Terminada la procesión, está previsto un tiempo de esparcimiento donde se puede visitar los puestos de artesanías⁴¹ y artículos de todo tipo, apostados al costado de la plaza. Aquí cobra importancia el aspecto social, es decir, el intercambio de opiniones sobre el evento, sobre temas de interés general, política, economía, cultura. El reencuentro con familiares y amigos que regresan cada año a la fiesta de la virgen, de localidades vecinas, como también oriundos de Loreto, que residen en otros lugares como Corrientes o Buenos Aires.

La preparación del evento es un acto extraordinario, que logra hacer prevalecer lo cotidiano como una práctica que regenera las actividades sociales en la construcción de la propia historia local. “[...] *el culto queda enunciado por su propio movimiento, para hacer del cotidiano el acto de recurrencia de eventos que vienen desde el pasado, donde la acción del sistema de creencias permite habilitar la práctica en su sentido más*

³⁹ El aspecto operativo y práctico de la procesión- preparación del recorrido, cerramiento de las calles aledañas a la plaza, custodia policial, equipo de sonido- está a cargo de la Municipalidad; evidenciando una participación activa de la misma como ente oficial políticamente representativo.

⁴⁰ Los parajes que rodean al pueblo de Loreto son: Itá Paso, Costa Cenizal, Estero Carambola, Arroyo Balmaceda, Barranqueritas, San Juan Loma, Bastidores.

⁴¹ Las artesanías que se exponen se refieren a la flora y fauna del Iberá, y a réplicas talladas en maderas de la Virgen y los santos.

pragmático” (Pérez Taylor, 2006:171). De esta forma, los recorridos son el cúmulo de trayectos que la identidad tiene para dejarse ver.

Al anochecer, la fiesta continúa, porque es el día más importante para los loretanos. Los micrófonos de la iglesia anuncian que en el Patio chamamecero “Bar y Pista Punta

Tacuara”, se realizará el gran festival en honor a la Virgen, culminando de esa manera la gran celebración. El espectáculo consiste en la presentación de varios conjuntos de chamamé y demás folklore argentino, acompañados de cuerpos de baile y danzas populares con sus vestimentas típicas. De a poco, la pista va siendo ocupada por los concurrentes que disfrutan del festival, bailando toda la noche. Según los relatos de la informante Carmen Quiróz, décadas atrás, el lugar contaba con dos pistas de baile: “la pista social” donde bailaba la parte “distinguida” de la sociedad, autoridades y familias descendientes de los primeros pobladores; y “la pista popular” o simplemente “la popular” donde el resto de los concurrentes se divertía sin “mezclarse” con los de la “pista social”⁴².

El patio chamamecero “Punta Tacuara” constituye un sitio histórico y un espacio cargado de simbolismo y significado, porque solo abre sus puertas para el festejo del día de la Patrona del pueblo, una vez al año. Nuevamente, la faz social es lo más relevante allí. Se produce en el momento de la diversión y del baile, el mantenimiento y tendido de nuevas relaciones sociales, el nacimiento de posibles uniones de parejas, presentación de nuevos habitantes del pueblo. En suma, se reeditan y se redefinen vínculos sociales.

Encontramos allí la fuerte presencia de la lengua guaraní en las conversaciones, en el escenario, tanto locutores como artistas, combinan el castellano con la lengua nativa, en presentaciones, anuncios y sobre todo, en la poesía de las letras de las canciones.

Al amanecer cuando los últimos concurrentes se retiran de Punta Tacuara, podríamos decir, que se pone fin a un festejo de diez días donde se conjugan lo religioso y lo social, hasta el próximo diciembre.

⁴² Ver anexo. Letra del chamamé “Yo soy nacido en Loreto Pueblo”, del cantautor Mario Boffill, donde refiere a la división social en la pista de baile.

Atendiendo a las conceptualizaciones de los autores Turner (1967), Maissonneuve (2005) y Díaz Cruz (1988) referidas a los rituales y sus significados, podemos señalar que en la fiesta de la Virgen de Loreto, hemos observado las características que ellos señalan.

La fiesta ocupa un lugar privilegiado en el calendario religioso, según los informantes, es la más concurrida y la más esperada. Las imágenes de santos y vírgenes de los parajes acompañan el festejo, las familias devotas participan en la organización y toda la

comunidad católica se congrega para el evento. Incluso, es motivo de visita de personas no residentes en el pueblo, loretanos y foráneos, lo que evidencia el factor de cohesión que significa la fiesta.

En la conceptualización también se nombra la cuestión del tiempo pautado y la serie de conductas repetidas que se reflejan claramente en las fechas inamovibles del calendario, el rezo de las novenas, los oficios de misa y el festival. Esto ocurre en espacios sagrados preestablecidos como la Iglesia y resignificados, la plaza, el “triángulo de población primitiva” y la pista de baile. Lo simbólico se hace presente tanto en los objetos que nombra Turner, en este caso, las imágenes, las velas, los pañuelos blancos, etc.; y el cuerpo en relación con lo sagrado en la procesión, en la oración (novenas), la concurrencia a misa y la necesidad de saludar a la Virgen tocándola. La relación de lugar y tiempo alude a que el ritual trae periódicamente a un mismo lugar y tiempo cada año a los participantes, y los reconduce como individuos reforzando, en términos de Turner, principios, valores y estructuras que rigen la sociedad. Lo cual es observable en los lugares que toma cada quién en la procesión, las funciones que se desempeñan en la organización de la fiesta, la distribución de las mesas durante el almuerzo comunitario, incluso en otro tiempo, en las pistas de baile.

A su vez, Pérez Taylor (2006) fija un modo de relación entre este tipo de movilizaciones y el pasado común del grupo. *“Esto significa que una sociedad en movimiento aprovecha la ocasión para activar sus propios mecanismos de resistencia anunciando en el ritual la capacidad de su movilidad, y entablando diálogos permanentes con su pasado, para dejar en claro el presente. Es un principio de tradicionalismo que mantiene ambas caras de lo social. De esta forma, la fiesta adquiere connotaciones*

simbólicas que establecen, en el recorrido, la necesidad de representar a la deidad, llevándola a la vista de todos, al igual que algunos santos locales de cada pueblo que van acompañando a la Virgen. La convivencia entre mortales y lo sagrado, hace aparecer un sentido de solidaridad que se comparte; nadie se puede quedar desamparado mientras esté en la procesión [...] De esta forma, creer significa tener un sentido por el pasado, por los recuerdos y vivencias de cada miembro de la sociedad...” (Pérez-Taylor, 2006:179-180)

En suma, la celebración de la Virgen de Loreto forma parte de la identidad cultural y religiosa, porque supone una serie de valores, ideas, sentimientos, principios, visiones, de carácter colectivo, que se manifiestan simbólicamente y que funcionan como elementos de cohesión. Éstos permiten a los individuos sentirse parte de una totalidad, como el hecho de ser los devotos de la “*Virgen de Nuestra Señora de Loreto*”, elemento fundamental de su identidad y de su historia.



Nuestra Señora de Loreto. Imagen ubicada en la Iglesia “Nuestra Señora de Loreto” – Loreto, Corrientes. Traída en la migración guaraní de 1817



Iglesia “Nuestra Señora de Loreto”



Segunda Capilla. “Capilla Antigua”



Interior de la “Iglesia Nuestra Señora de Loreto”



Procesión. 10 de diciembre. Día de la Patrona “Nuestra Señora de Loreto”.



Procesión. 10 de diciembre. Día de la Patrona “Nuestra Señora de Loreto”.



Patio Chamamecero: Bar y Pista “Punta Tacuara”.

Otras creencias y prácticas que conforman la Religiosidad Popular

El Curanderismo o Medicina Popular

En las sociedades tecnológicamente simples el sistema médico está integrado a la religión (Kottak, 2007). Los pueblos indígenas iberoamericanos han desarrollado desde tiempos ancestrales un conjunto de prácticas y conocimientos muy complejos y estructurados. La milenaria relación con la naturaleza les ha posibilitado una comprensión cabal de la clasificación, composición, usos y protección de las plantas en sus hábitos respectivos, las que son parte integral de su cultura y su cotidiano (Flores Guerrero, 2004).

El *Curanderismo* o medicina popular en Loreto es una práctica que forma parte de las características actuales de la población, que significan un vínculo estrecho con el origen jesuítico guaraní del pueblo, y que como todo rasgo cultural ha sido modificado y resignificado, sin perder su asidero en un saber ancestral que ha sido transmitido oralmente.

La tradición se presenta bajo formas orales, cuentos, rituales, canciones; o escritas del lenguaje, como los documentos de visitas, inspecciones memoriales, libros parroquiales. Lo que hace a la tradición es el tipo de interacción que se actualiza entre el objeto o texto del pasado y nosotros, los intérpretes en el tiempo presente. La vida de cada generación y su forma de replantear y contestar lo aprendido por parte de la nueva generación, se apoya en un continuo intercambio de ideas y contrastes lleno de invención y creatividad.

La tradición afincada en la oralidad, constituye el elemento más importante de muchas tradiciones, en la medida en que el recorrido hacia el pasado se reconstruye en un esfuerzo nemotécnico que se desplaza hasta las memorias más remotas (Pérez Taylor. 2006:159). Por ello, se considera a la tradición como la herencia social y adquiere la significación de patrimonio cultural cuando cada generación lo entrega a la siguiente, por eso se lo vincula con la historia.

Las tradiciones adquieren diferentes valores simbólicos debido a las reinterpretaciones del grupo humano. Es decir que, conscientemente o no, los individuos y las sociedades siempre dieron forma a las representaciones de su propio pasado en función del presente. De este modo, adquiere un lugar destacado la memoria colectiva, como el recuerdo o conjunto de recuerdos, producidos por la experiencia individual y compartida, que permiten la permanencia de eventos reales o imaginarios que se

resguardan de forma consciente o no, para asegurar la vivencia del sujeto social, y posibilitan la construcción de principios identitarios en las sociedades. *“El recuerdo se convierte en el elemento estratégico que despliega en el presente las posibilidades de mantener la tradición y la historia, como la acción política del presente, para hacerse de un territorio simbólico que articule distintos acontecimientos y de sentido al tiempo vivido”* (Pérez Taylor, 2006:119).

En el plano de las costumbres, que son una clara manifestación de las creencias, pudimos observar en Loreto, un sincretismo⁴³ entre la religión cristiana y las creencias heredadas de los guaraníes. En la región, especialmente los habitantes de parajes rurales, continúan practicando el curanderismo, la ingesta de yuyos y hierbas medicinales, y la cura de males bajo la advocación de los seres superiores concebidos por los primeros guaraníes que llegaron al pueblo.

El *curanderismo* es una faz de la manifestación de las creencias que conservan de antaño, que fueron pasando de generación en generación y que siguen vigentes en el presente.

Las concepciones de salud y de enfermedad son construcciones culturales de lo que es la “normalidad”. No sólo las dolencias varían de un pueblo a otro, sino que también es posible observar una gran heterogeneidad de enfermedades en diversas regiones del planeta (Flores Guerrero, 2004).

Los pobladores de Loreto y de los parajes vecinos, poseen la noción de enfermedad, concebida como un cuerpo u objeto extraño introducido en el organismo. Esto es, la sustancialización de la enfermedad. Una vez que se identifica, la curandera tratará de sacarla y arrojarla fuera del cuerpo del enfermo.

De esta manera, la enfermedad se va insertando en forma casi imperceptible en el universo del habitante de muchas zonas del Nordeste argentino por las peculiaridades que hacen de la región un enclave especial en lo que a medicina popular se refiere.

⁴³ En referencia a estos procesos de transformación religiosa, la literatura etnológica suele utilizar frecuentemente el término “sincretismo”, definiéndolo como el proceso contra- acumulativo que implica manipulación de mitos, préstamos de ritos, asociación de símbolos, inversión semántica, y reinterpretación del mensaje cristiano.

En Loreto, el curanderismo es desempeñado tradicionalmente por mujeres mayores de 50 años de edad, que son las “curanderas”. Generalmente, estas personas tienen al lado de sus casas una capilla bajo la advocación del algún Santo o Virgen; que es el lugar donde llevan a cabo las curaciones. En algunos casos, también encontramos altares del Gauchito Gil, comprobándose de esta manera, que siguen mezclando las creencias de la religión cristiana con otras. Es un espacio sagrado donde la curandera manipula la enfermedad con ayuda de una figura del panteón cristiano. Convoca a los poderes del cielo para echar el mal sustancializado en la dolencia que se sitúa en algún lugar del cuerpo del paciente.

Es interesante destacar en el desempeño de las curanderas, que el poder de curar, esa potencia o fuerza mayor para ejercer, no puede ser adquirida por propio esfuerzo, y todo ritual popular destinado a devolver al enfermo la salud resulta totalmente inoperante si no es utilizado por quién ha recibido o posee la fuerza mágica.

En todas las culturas, el sanador emerge a través de un proceso de selección predefinido por su sociedad, éste puede ser por estímulo parental, herencia, visiones, instrucciones mediante sueños, etc. Con el tiempo, recibe el visto bueno de los practicantes de más edad, los pacientes creen en él, lo consultan y compensan por sus servicios (Kottak, 2007). En las entrevistas realizadas a distintas curanderas nos llamó la atención la coincidencia de sus testimonios al referirse a su iniciación en la práctica. Algunas expusieron que siendo muy jóvenes habían soñado con la Virgen quien les decía que debían curar; siempre señalando que son personas muy creyentes. Otras, en cambio, respondieron que habían heredado el don de curar, que recibe el nombre de “*relique*”, de otras curanderas ancianas en sus últimos años de vida. Recalcando que la heredera en todos los casos constituye una persona elegida cuidadosamente por afinidad y aptitud por quien le entrega el “*relique*”, no siempre entre los miembros de su familia⁴⁴.

"Empecé cuando soñé que tenía que curar. Eran dos señoras que tenían vestido blanco y una vestido celeste, que me dijeron que tengo que curar. Mi mamá me dijo[...] debe ser tu devoto mi hija [...] después vino una señora con una nenita que tenía los ojos enfermos de los dos lados, y yo le curé".

⁴⁴ Se entrevistó a curanderas del pueblo de Loreto, como también, de los parajes que los rodean: Itá Paso, Costa Cenizal, Arroyo Balmaceda.

“También otras curanderas viejitas me enseñaron a curar, empacho con cinta, atraso en las mujeres, hernias, ombligo [...] Una curandera en Ituzaingó me enseñó a reconocer el orín”.

“Una señora viejita me pasó el relique [...] Es como un don o algo así [...] Curo el empacho. Le toco la cabeza y rezo a mi santo en secreto. Tiene que hacerse tres veces seguidas, menos los domingos” (Z. F., Curandera, 54 a, Itá paso).

“Cuando era joven, soñé con la Virgen porque soy una persona muy religiosa, y desde ahí empecé a curar. [...] hace más de cincuenta años (R.M. Curandera, 80 a, El Caimán).

En general, se cura pata de cabra, fuego de san antonio (culebrilla), mordeduras de víbora, empacho, ombligo (en recién nacidos) y ojeo también en adultos, hemorroide, hernias, atraso en las mujeres, dolor de muela y de oído. Asimismo, es común que las curanderas observen en el orín de la persona (contenido en un frasco), que mal padece (empacho, hígado). Se utilizan hierbas o yuyos, frutos, plumas de gallina, tinta china, cruz de madera, acompañados de rezos, todo lo cual forma parte de este ritual en secreto. Una de las constantes a remarcar en este tipo de curaciones es que deben efectuarse tres veces seguidas, siendo el día viernes el elegido para ello.

El ojeo en niños y adultos, es uno de los padecimientos más comunes que hemos hallado en las visitas a las distintas curanderas.

El *ojeo* es una enfermedad que afecta sobre todo a niños, aunque puede causar deterioro en adultos con menor intensidad. Generalmente responde a la mirada de una persona: *“Es un mal deseo, ya que la criatura se enferma, se enferma de la cabeza, tiene bien abierta acá...”*

A veces se va a un médico, y el médico dice, esto es meningite; pero no, eso es mal de ojo” (N.M. Curandera, 66 a, Itá Paso).

Así el curanderismo nos muestra que no solo trata la enfermedad en sus niveles orgánicos y emocionales, sino también sociales – como en estos casos de acusaciones de envidias o mal de ojo- (Idogaya Molina, 2015).

El *empacho* también se encuentra presente de manera recurrente entre las curaciones. Causado por un exceso de alimentos, se representa por dolor de estómago, “hinchazón de vientre”, que se pone como “una pelota”, fiebre, decaimiento general, erupciones en la

cara o a veces por todo el cuerpo. Se cura en secreto, con cinta colorada y se combina con la infusión de ciertos yuyos: poleo, maría negra, lucema, manzanilla, usualmente tres veces al día.

Esta simbiosis entre las tradiciones cristianas, el curanderismo y demás creencias tradicionales, es un tema difícil de manejar por parte de algunos pobladores. En la entrevista a Ana María de Portela, Coordinadora de la Iglesia Nuestra Señora de Loreto, decía al respecto: *"Es una tradición que se mezcla con lo pagano. Así como tienen devoción por nuestra Virgen de Itatí, también recorren miles de kilómetros para visitar al Gauchito Gil". Es la lucha constante de la Iglesia con toda esa gente, porque lo de las curaciones está muy arraigado también".*

Las entrevistas realizadas a Curanderas y pacientes, dan cuenta de los siguientes testimonios:

"Curo la "pata de cabra" en los niños. Se cura con tinta china y una plumita que se pasa alrededor del lunarcito. Es muy doloroso, son como manchas en las nalgas que van subiendo hacia el resto del cuerpo". "Porque la criatura no come.

La vez pasada me trajeron de Resistencia un chico de un año y tres meses. La madre me decía que había estado en el hospital y que la doctora le decía que su hijo iba a morir si no comía; pero lo que pasa es que el estómago no recibe nada cuando tiene eso. Son tres viernes seguidos que hay que curar, ya para el tercer viernes el chico venía corriendo".

"El "fuego de san antonio". Son ronchas en la espalda y si da toda la vuelta, mata; además es una fiebre por dentro. Curo con la tintita (fruto) que se saca de una planta, o también se puede curar con miel de abeja o con raíz de pichana. Para sacar la fiebre se toma té de orchata. Son tres viernes seguidos".

También empacho, en secreto o con cinta, hernias, hemorroide, ojeo, ombligo, picaduras, casi todo curo.

"El ojeo a algunos le agarra muy mal. Una vez curé a un nene que tenía bien abierto acá, la cabeza, que vino del hospital de Corrientes. Lo trajeron porque lloraba y lloraba y no se callaba más. Pero ése no quedó bien, quedó como bobito, anda en sillas de ruedas.

Pero hay muchos que se curan y quedan bien”.

“Hace poco le curé de la hernia a Jacinto Núñez, de Loreto. Tenía abierta la panza, hasta ocho dedos abierto, casi se le cae toda la tripa. Le dije: te voy a curar pero no te metas más los dedos. ... Y se curó gracias a Dios y a la Virgen. Siempre lo encuentro cuando voy al pueblo. Me regaló un chanco grande porque le curé”. (N.M., Curandera, 66 a, Itá paso).

“Curo hemorroide, dolor de muela, dolor de oído, ojeo, empacho. [...] Toco la zona enferma y mi santo en secreto. Para la hemorroide preparo un remedio que se tienen que poner varias veces en el día. [...] También fui partera y curaba el ombligo en os recién nacidos. [...] Tuve 13 hijos y atendí mis partos sola, a veces con la ayuda de mi marido únicamente” (R.M. Curandera, 80 a, El Caimán)

“Curo el asma y el reumatismo en la rodilla. El asma se cura con un cebito (grasa) que se le saca al yacaré, es una telita fina que se frisiona sobre el pecho del enfermo”.

“El reumatismo se cura con la grasa del ciervo, yo le curé a mi papá que es viejito pero anda muy bien, no le duele nada ahora” (C. O. 59 a, Arroyo Balmaceda).

“Mi hija ... cuando tenía solo unos días de vida, lloraba todo el día sin parar, la llevé al médico a Corrientes, pero no se sabía que tenía. Después de ir varios días al médico sin conseguir que mi hija se calme... Mi madre me dijo porque no la llevaba a que Doña Chuca la vea. La llevamos y ella nos dijo que estaba ojeada, que la iba a curar... A mí me llamaba mucho la atención y quería saber cómo lo hacía, así que observé atentamente. La curó poniendo en una lata el nido de un picaflor a lo que agregó tres cadillos y espartillo y luego quemó... Mi hija había dejado de llorar, pero ella me dijo que debía traerla dos veces más, los viernes, para terminar la curación” (D.A. Docente, 44 a, Loreto)

Otras Curanderas: Zulma Fariña; Rafaela Montenegro (el Caimán); Juana María Alegre; Justina Ríos (paraje Montaña); Feliciano Pérez (Capilla); Felipa Ferreira (Capilla) María Toledo de Pompert; Doña Chinonga (Barranqueritas).

Asimismo, existen creencias y prácticas que acompañan acontecimientos como el nacimiento, la muerte (funerales); el caraí octubre, ángeles tomero, el payé, leyendas relacionadas con lagunas, tesoros y personajes míticos del lugar.

Neomesia Maidana “Doña Chuca”- Itá Paso (Loreto)

Capilla Virgen de Itatí – 2005 -2012



Frascos de tinta china, pluma de gallina, imágenes religiosas y demás elementos utilizados para curaciones.



Consideraciones Finales

Teniendo en cuenta las diferentes conceptualizaciones acerca de la Religiosidad Popular, en desacuerdo con su antagonismo frente a la religión oficial, y de acuerdo con Eloísa Martín, surge la interpretación de que toda religión es sagrada en la experiencia de los sujetos de los sectores populares, por ello, las diferentes denominaciones pueden ser integradas y compatibilizadas sin que implique una afiliación múltiple ni ecumenismo. Las fuerzas de lo sagrado tienen, entonces, una potencia real en el mundo, que es anterior a cualquier religión.

La fiesta de la Virgen en su conjunto, muestra cabalmente como un grupo humano construye lo que es sagrado, combinando lo institucionalmente establecido con lo que podría verse como profano. Para los que participan del evento, el tiempo cotidiano se detiene para dar un lugar privilegiado al tiempo de la celebración. Desde esta perspectiva, coincidimos con la propuesta de Martín de definir a estos fenómenos de religiosidad popular como

“prácticas de sacralización”, repeticiones de actos rituales que hacen sagrados/as personas, lugares, momentos, objetos, donde el sistema de valores simbólicos es reforzado y resignificado, a la vez que apunta, como lo expresan Weber y Forni, a la dimensión trascendental del ser humano. Estas repeticiones y actos rituales, encuentran un orden rígido y sistemático en el calendario festivo que comunica anualmente la sede parroquial.

No obstante esa visión general, se pueden observar prácticas que nos permiten combinar la teorización de Martín con otras posiciones distintas, más no opuestas. La que hemos definido como el segundo conjunto de teorías sobre la religiosidad popular- el que pone énfasis en la funcionalidad de la misma para enfrentar situaciones de carencia- se hace visible, por ejemplo, en la creencia en el poder sanador de las curanderas y sus recetas de plantas medicinales, la cura de enfermedades bajo la advocación del Gaucho Gil, o la creencia en la protección recibida por los pobres de otros santos populares de la región (gaucho Lega, gaucho Antonio María).

La noción precedente nos remite también, a la interpretación correspondiente al tercer grupo de teorías que enumera Martín y que hemos emparentado con la de Reneé de la Torre, aquellos que ven a la religiosidad popular desde su positividad creadora pero portadora de conflictos, un espacio intersticial de negociación, de tensión; ya que no toda

la comunidad católica por ejemplo, reconoce o acepta la sacralidad de lo mencionado en el párrafo anterior, sino por el contrario, la niega y resiste a ello desde la tradición católica ortodoxa, sugiriendo incluso, que se trata de magia, paganismo, brujería, etc. Muestra de lo cual es, que a pesar de la fe en el gaucho gil que tienen muchos de los participantes de la fiesta de la Virgen, no observamos su presencia en ella. Su veneración es reservada al espacio doméstico en forma paralela al culto católico.

La procesión ha sido muestra de cómo operan las jerarquías sociales al momento de la ubicación de los participantes detrás de la Virgen. Las imágenes de los otros santos, la siguen inmediatamente portadas por las familias propietarias que reclaman así su lugar de privilegio por ser descendientes de los que las trajeron, padres fundadores del pueblo. Al igual que, autoridades políticas, eclesiásticas, escolares, policiales, gauchos y peones de las estancias vecinas.

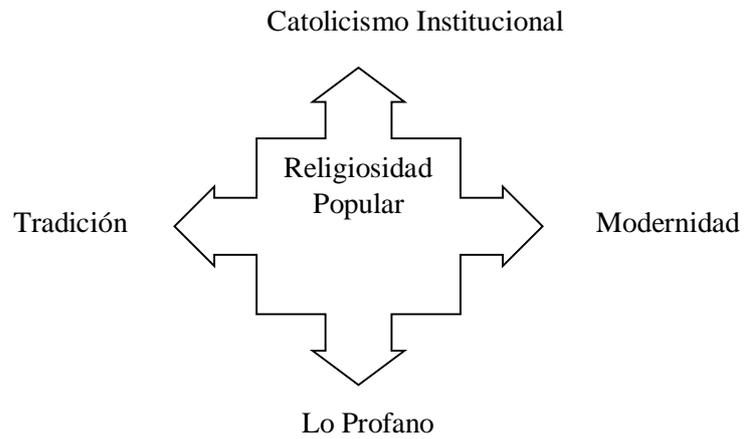
La Virgen de Loreto y su “espacio sagrado” constituyen un símbolo de lo colectivo. Esto se observa en la pasión con que se organiza y se vive la fiesta de la Virgen en comunidad; tiempo y lugar para el encuentro y la alegría, donde, como en aquellos tiempos, se baila delante del altar. La identificación con el espacio sagrado, los vincula directamente con sus “orígenes” históricos, con la tradición y con la memoria como grupo.

En Loreto, la fiesta en honor a la Virgen, pone en movimiento a la comunidad católica, se caracteriza por la abundancia de comida y bebida, ya que al igual que en los convites guaraníes, implica la obligación de ofrecer, aceptar y retribuir entre los miembros de la comunidad. Estas celebraciones tienen un sentido religioso y social, como factor de cohesión y como ritual símbolo de su historia e identidad cultural.

Para concluir, la religiosidad popular actual en Loreto es un espacio construido, dinámico. No dado, sino creado colectivamente, no pacífico, sino en tensión, en conflicto. Que se reedita año a año según un calendario, aparentemente sin cambios, pero con resignificaciones e innovaciones. Es parte fundamental de la identidad loreтана, porque está presente en cada entrevista personal, en cada hogar, en sus expresiones artísticas y artesanales, en suma, en su cosmovisión.

Consideramos que un aporte de este trabajo al entendimiento de este tema, podría ser su problematización y posible discusión a través del siguiente esquema que muestra

el lugar que a nuestro juicio ocupa la religiosidad popular en medio de otras representaciones culturales, identitarias que la condicionan y le dan forma.



Bibliografía

- AGUIRRE, Ramón; BÓNDAR, César. 2008. Breves reflexiones sobre el valor semiótico de los sentidos en la re-memoración de los niños difuntos (angelitos). Provincia de corrientes. En: *XIVº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XVIIIº Jornadas de Folklore*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- ARGENTINA. INDEC. CENSO. 2001. Esteros del Iberá. Tarea censal. Paraje Loma Poi y Ñupi. Ituzaingó.
- ARGENTINA. INDEC. 2010. CENSO NACIONAL. Población, Hogares y Viviendas. INDEC. 2010.
- BARRIOS, Paola V. 2005a. “Costumbres, Tradiciones y Memoria en el Iberá, Corrientes”. En: *XXVº Encuentro de Geohistoria Regional*, IIGHI-Conicet. Corrientes.
- _____ 2005b. “Loreto: Historia y Memoria Popular”. *Reunión de Comunicaciones Científicas y Tecnológicas de la UNNE*. Secretaría General de Ciencia y Técnica. Facultad de Ciencias Exactas y Naturales. UNNE. Corrientes.
- _____ 2006. “La Tradición guaraní en Loreto y San Miguel”. En: *Actas de las Segundas Jornadas de la UNNE y Primeras Jornadas Regionales de difusión e intercambio de resultados de las Investigaciones en Ciencias Sociales*. Centro de Estudios Sociales. Corrientes.
- _____ 2007. “Tradiciones populares en el Iberá. Corrientes”. En: *XIIIº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XVIIº Jornadas Nacionales de Folklore*. IUNA. Buenos Aires.

- _____ 2008. “Las Poblaciones de la Costa Occidental del Iberá: Pasado y Presente”. En: *XIVº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XVIIIº Jornadas Nacionales de Folklore*. IUNA. Buenos Aires.
- _____ 2009. “Loreto: Una mirada actual sobre su Historia, Identidad y Memoria”. En: *Revista Nordeste N°29*. Facultad de Humanidades. UNNE. Resistencia, Chaco.
- _____ 2012. “Religiosidad y Fiesta Popular. La celebración de la Virgen de Loreto. Corrientes”. En: *XVIº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XXº Jornadas Nacionales de Folklore*. IUNA. Buenos Aires.
- BARRIOS, Paola; GUARINO, Graciela. 2014a. “Habitando y construyendo patrimonio cultural: el empoderamiento de las pequeñas comunidades. Loreto, provincia de Corrientes”. En: *XXXIV Encuentro de Geohistoria Regional*. IIGHI-Conicet. UNNE.
- BARRIOS, Paola; GUARINO, Graciela. 2014b. “Procesos de patrimonialización local: Entre el empoderamiento y la identidad cultural”. En: *XVIIIº Congreso Latinoamericano de Folklore. XXIIº Jornadas Nacionales de Folklore*. Instituto Universitario Nacional del Arte. Buenos Aires.
- BARRIOS, Paola. 2018a. “Creencias y Religiosidad Popular en el Iberá”. En: *Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica*. IIGHI-Conicet. UNNE.
- BARRIOS, Paola; GUARINO, Graciela. 2018b. “Procesos de patrimonialización local: empoderamiento e identidad cultural”. En: *Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica*. IIGHI-Conicet. UNNE.
- BARTH, Fredrick. 1967. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.
- BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica. 1997. *Globalización e Identidad Cultural*. Buenos Aires. Ed. Ciccus.

- BERGALLO, Graciela Elizabeth 2005. Los Referentes Populares y la Construcción de la Memoria. En: Amarilla, R. (Comp.) *Bandoleros Rurales Correntinos*. La Plata, Al Margen, 2005.
 - BÓNDAR, César Iván 2013. “Ofrendas para los angelitos. Cementerios Públicos Municipales de la Provincia de Corrientes, Argentina, sur del Paraguay”. En: *Revista Sans Soleil. Estudios de la imagen*, Vol. 5, N°2, Ed. CEISS, Área de Antropología Visual, Barcelona.
 - _____ 2014 “Sobre el velorio del angelito. Provincia de Corrientes y Sur de la Región Oriental del Paraguay”. En: *Revista Anuario, Antropología Social y Cultural*. Vol.12, Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.
 - _____ 2018 “Culto a los difuntos: continuidades de la memoria funeraria”. En: *Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica*. IIGHI-Conicet. UNNE.
 - BONFILL BATALLA, Guillermo [1970] *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. En: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Ed. CEHASS, Universidad de Puerto Rico.
 - CANDAU, Joel. 2000. *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
 - _____ 2008. *Memoria e Identidad*. Serie Antropológica. Buenos Aires. Ed. Del Sol.
 - CARDOSO DE OLVEIRA, Roberto. 1992. *Identidad, etnia y estructura social*. San Pablo, Ed. Pionera.
- CENSABELLA, Marisa. 2001. Las lenguas indígenas del Chaco meridional y Nordeste Argentino. Localización, vitalidad y prioridades de investigación. En: *Folia Histórica del Nordeste*, N° 15. Resistencia, IIGHI- Conicet.

-
- CORRIENTES. 2003. *CD "Esteros del Iberá. Corrientes"*. Gobierno de la Provincia de Corrientes y la UNNE.
- CORRIENTES. Dirección de Planeamiento. 1979. *Serie de Estudios Económicos N° 25*. Caracterización socio-económica del Departamento de San Miguel, Corrientes.
- CHASE-SARDI, Miguel y SUSNIK, Branislava 1995. *Los indios del Paraguay*. Madrid, Mapfre.
- DA MATTA, Roberto 1979. *Carnavales, desfiles y procesiones*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- DE LA TORRE, Renée 2012. "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada". En: *Civitas*, Vol 12, N°3, Porto Alegre.
- _____ 2013. "La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición. El caso de México". En: *Ponto Urbe*, N°12. Revues.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo. 1988. *Ritual, Poder y Performance*. UAM, México. FCE.
- D'ORBIGNY, Alcides. 1958. *Viaje a la América Meridional*. Madrid Aguilar.
- DRAGOSKI, Graciela; PÁEZ, Jorge. 1972. *Fiestas y ceremonias tradicionales*. En: *La historia popular. Vida y milagro de nuestro pueblo*, N° 84. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- DRI, Rubén. 2005. Símbolos de Identificación Popular. En: Amarilla, R. (Comp.) *Bandoleros Rurales Correntinos*. La Plata, Al Margen.

- DUPEY, Ana María. 2002. La leyenda oral en la Argentina. En: *Educación y Antropología II*. Naya. Buenos. Aires.
- DURKHEIM, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.
- ELIADE, M. 1994. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor.
- FIGUEROA, Ramón A. 2007. *La Laguna del Iberá. Mitos, leyendas y otros temas*. Córdoba, Librería de la Paz.
- FLORES GUERRERO, Rodrigo 2004. “Salud, Enfermedad y Muerte: lecturas desde la Antropología Sociocultural”. En: *Revista Mad*, N°10. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. <http://www.revistamad.uchile.cl/10/paper03.pdf> [en línea].
- FORNI, Floreal. 1986. Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. En: *Sociedad y Religión*, N°3, Buenos Aires.
- GALVEZ, Lucía. 1995. *Guaraníes y Jesuitas. De la Tierra sin mal al Paraíso*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- _____ 1996. Las Misiones Jesuíticas entre los Guaraníes: Primer intento de integración regional. En: *La Dimensión Cultural el Mercosur*, N° 8. Centro de Estudios Avanzados, UBA.
- GANDULFO, Carolina. 2007. *Entiendo pero no hablo. El guaraní “acorrentinado” en una escuela rural: usos y significaciones*. Buenos Aires, Antropofagia.
- GARCÍA, Silvia. 1984. Alimentación. *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología. Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio*. Buenos Aires.
- _____ 1984. Algunos aspectos de la religión popular correntina.

•

Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología. Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio. Buenos Aires.

- GARCÍA, Silvia; ROLANDI, Diana. 2000. *Relatos y Ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina.* Buenos Aires.
- GEERTZ, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas.* México, Gedisa.
- UNNE. Facultad de Humanidades. 2000. *GEOGRÁFICA. Revista del instituto de Geografía.* Tomos I, II, III. Resistencia.
- GIORGIS, Marta 2004. *La Virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba.* IDES. Centro de Antropología Social. Buenos Aires Antropofagia.
- GÓMEZ, Hernán F. 1942. *Monumentos y Lugares Históricos de Corrientes.* Buenos Aires.
- GÓMEZ NOVIELLO, Cecilia. 2007. Mamá- ama, la Virgen de Itatí: de integraciones y proyecciones. En: DRI, Rubén. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la religiosidad popular.* Buenos Aires, Biblos.
- GUBER, Rosana. 2004. *El Salvaje Metropolitano.* Barcelona, Paidós.
- _____ 2012. *La Etnografía. Método, campo y reflexividad.* Buenos Aires, Siglo XXI.

- HAMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- HADAD, G; VENTURIELLO, M. 2007. La Virgen de Lujan como símbolo de identidad popular: significaciones de una virgen peregrina. En: Ruben Dri. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Tomo 2. Buenos Aires, Biblos.
- HERNÁNDEZ, Graciela 2010. “Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca”. En: *Revista Cultura y Religión*. Vol, IV, N°2.
- IDOGAYA MOLINA, A. 2015. Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. Una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*. 17 (22): 15-37. En: <https://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/56161/35339>
- KORNBLIT, A. 2007 “Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas”. En: Kornblit, A. (comp.). *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Biblos.
- KOTTAK, C. P. 2007. *Introducción a la Antropología Cultural*. 5ª ed. Madrid, Mac Graw Hill.
- JACOVELLA, Bruno. 1953. *Fiestas tradicionales argentinas*. Buenos Aires, Ed. Lajouane.
- MACHÓN, Jorge Francisco. 2000. *El Éxodo Misionero- Guaraní de 1817*. Misiones, Jardín América.

- _____ 2001. La Estancia de Curupayti del pueblo de Trinidad. Antecedentes históricos de los pueblos correntinos de Loreto y San Miguel. *Junta de Estudios Históricos*, Misiones.
- _____ 2004. Misiones y el Protectorado Santafesino. *Junta de Estudios Históricos*, Misiones.
- MAEDER, Ernesto, J. 1969. *Evolución demográfica argentina desde 1810 a 1869*. Buenos Aires, Eudeba.
- _____ 1983. Los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto Y San Miguel (1822-1854). En: *IV Encuentro de Geohistoria Regional*. Resistencia, UNNE- CONICET. Resistencia.
- _____ 1991. El Brigadier Francisco Das Chagas Santos y su administración de las Misiones Orientales, 1809-1820. *Separata Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Vol. LXIV-LXV. Buenos Aires.
- _____ 1992. RES GESTA. Historia de una antigua propiedad rural correntina. La Estancia de Rincón de Luna, N°31, 1696-1810. UNNE, Resistencia.
- _____ 2004. *Misiones. Historia de la tierra prometida*. Buenos Aires, Eudeba.
- MAEDER, Ernesto; GUTIÉRREZ, Ramón 1995. *Atlas Histórica del Nordeste Argentino*. IIGHI-CONICET. Resistencia, Fundanor.

- _____ 2003. *Atlas del Desarrollo Urbano del Nordeste Argentino*. Resistencia.
- MALINOWSKI, Branislav. 1986. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta- De Agostini.
- MAISONNEUVE, Jean. 2005. *Las Conductas Rituales*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- MARTÍN, Eloísa. 2002. “Cadenas de género: Dos casos de transmisión devocional en la fiesta de la Virgen de Itatí, Corrientes-Argentina”. En: *Anthropológicas*, año 6, volumen 13 (1)
- _____ 2003. “Religiosidad Popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina”. En: *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, N°15.
- _____ 2007. “Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina”. En: *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas de Debate*. Coord. María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas. Buenos Aires, Biblos.
- MELIÁ, Bartomé. 1986. *El Guaraní conquistado y reducido*. Universidad Católica. Asunción.
- MOUSSY, Martín. 1864. *Descripción Geográfica de la Confederación Argentina*. T 3. París.
- OXMAN, C. 1998. *La Entrevista de investigación en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Eudeba.
- PADRÓN FAVRE, Oscar. 1996. *Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní- misionero al Uruguay*. Uruguay, Pesce.

- PALMA, Federico. 1967. Corrientes 1862-1930. En: *Academia nacional de la Historia*. Historia Argentina Contemporánea. Buenos Aires, El Ateneo.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael. 2006. *Antropologías. Avances en la complejidad humana*. Buenos Aires, Ed. SB.
- PERKINS HIDALGO, Guillermo. 1976. Leyendas y Supersticiones del Iberá. En: *Cuadernos Instituto Nacional de Antropología*, Vol. VI, Buenos Aires.
- PINTADO, Cynthia 2007. “Aportes al folklore de áreas urbanas marginales y carenciadas. La celebración de la Virgen del Carmen en Ciudad Oculta”. En: *XIIIº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XVIIº Jornadas Nacionales de Folklore*. IUNA. Buenos Aires.
- POENITZ, Alfredo. 2012. *Mestizo del Litoral. Sus modos de vida en Loreto y San Miguel*. Posadas, El Autor.
- RAMÍREZ, Antonio. 2017. *Apuntes Históricos sobre el asentamiento Jesuítico Guaraní de Loreto en tierras correntinas 1817-1967*. Corrientes, Editorial D.
- RAMÍREZ, José Alfredo. 2014. *Los códigos del lenguaje visual en los rituales religiosos correntinos: Santa Librada, Virgen y Mártir*. FADyCC. UNNE.
- RAMÍREZ HITTA, Susana. 2009. “La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico. Epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí”. En: *Salud Colectiva*, vol 5, N°1. Universidad Nacional de Lanús, Argentina.
- RIVERA, Alberto. 1989. Las Misiones de Guaraníes. Bibliografía de la época postjesuítica. En: *Cuadernos de Geohistoria*, N° 8. IIGHI- CONICET. Resistencia. _____ . 1990. Las Misiones de Guaraníes. Bibliografía

- de la época postjesuítica. IIº Parte En: *Cuadernos de Geohistoria*, Nº 9. IIGHI-CONICET. Resistencia.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. 2012. “Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces”. En: *Gazeta de Antropología*, 28 (3), artículo 12. Sevilla.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio 1989. *La Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario, Equipo Difusor de Estudio de Historia Iberoamericana.
- SALINAS, María Laura 2018. Los aportes historiográficos de Ernesto Maeder a la construcción de la historia de Loreto. En: *Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica*. IIGHIConicet. UNNE.
- SCRIBANO, A. 2008. *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires, Prometeo.
- SEMÁN, Pablo 2013. *Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio*. IDAES- UNSAM y UBA. Apuntes de investigación.
- TURNER, Víctor. 1980. *La Selva de los símbolos*. Barcelona, Siglo XXI.
- _____ 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- VISACOVSKY, Sergio; Guber, Rosana. 2002. *Historia y Estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.
- VOGEL, Arno. 2005. *Política de los Rituales No Políticos. Un Homenaje a la*

- Misiones Antropológica. *Avá. Revista de Antropología*. 8: 15-25. Posadas, UNaM,

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaría de Investigación y de Posgrado,
Programa de Posgrado en Antropología Social.

- WEBER, Max. 2004. *Ética Protestante*. Buenos Aires, Gradifco.
- WUNENBURGER, Jean Jacques. 2008. *Antropología del Imaginario*. Serie Antropológica. Buenos Aires, Ed. Del Sol.

Archivo de la Provincia de Corrientes

- Expediente de tierras. Legajo 175, San Miguel.
- Legajos de Censos. 1927. Tomo 8, 9.
- Memoria del Brigadier Pedro Ferré, 1821-1843. Coni, Buenos Aires.
- Acta de fundación del pueblo de San Miguel.
- Estipulación celebrada entre el gobierno de la Provincia los Diputados de San Miguel y Loreto. 09-10-1827.
- Ley aprobando el Tratado de incorporación al gobierno de Corrientes de los pueblos de indios de San Miguel y Loreto, 16-10-1827. En: Registro Oficial. T 2, 1826- 1830.
- Proclama de José Ramón Irá. Administrador de la Renta del Estrado. Representante y Corregidor de la Villa de San Miguel, escrita en guaraní y traducido al castellano por el R. P. Fray N. Alegre. En: Colección de Datos y documentos referidos a misiones. 1877.

Archivo de la Parroquia de San Miguel Arcángel. San Miguel

- Libros de Actas de Nacimientos. 1860- 1970.

- Libros de Registro de confirmación. 1862- 1990.

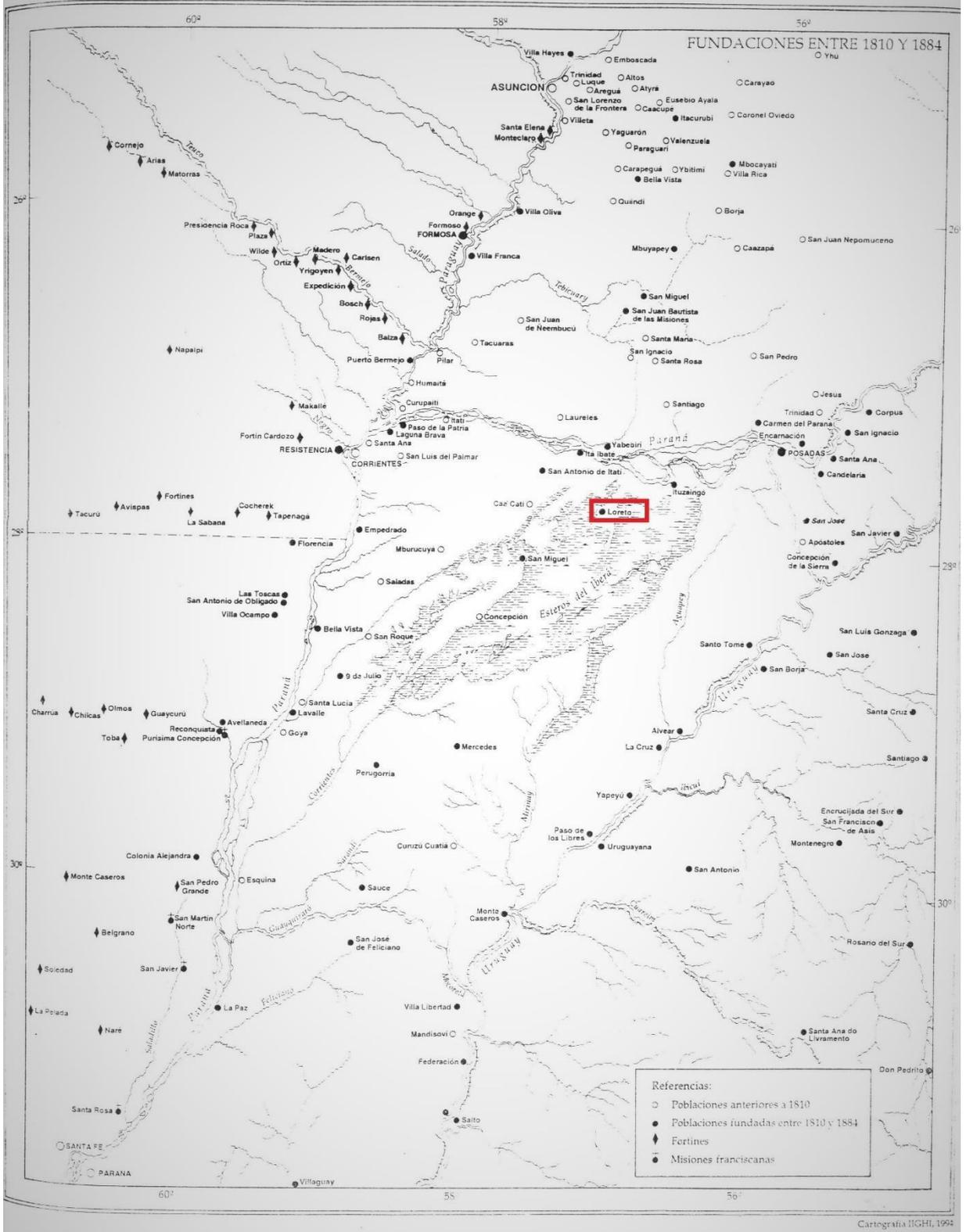
- Libros de Actas de Matrimonios. 1860- 1980.

- Archivo Registro Civil. San Miguel

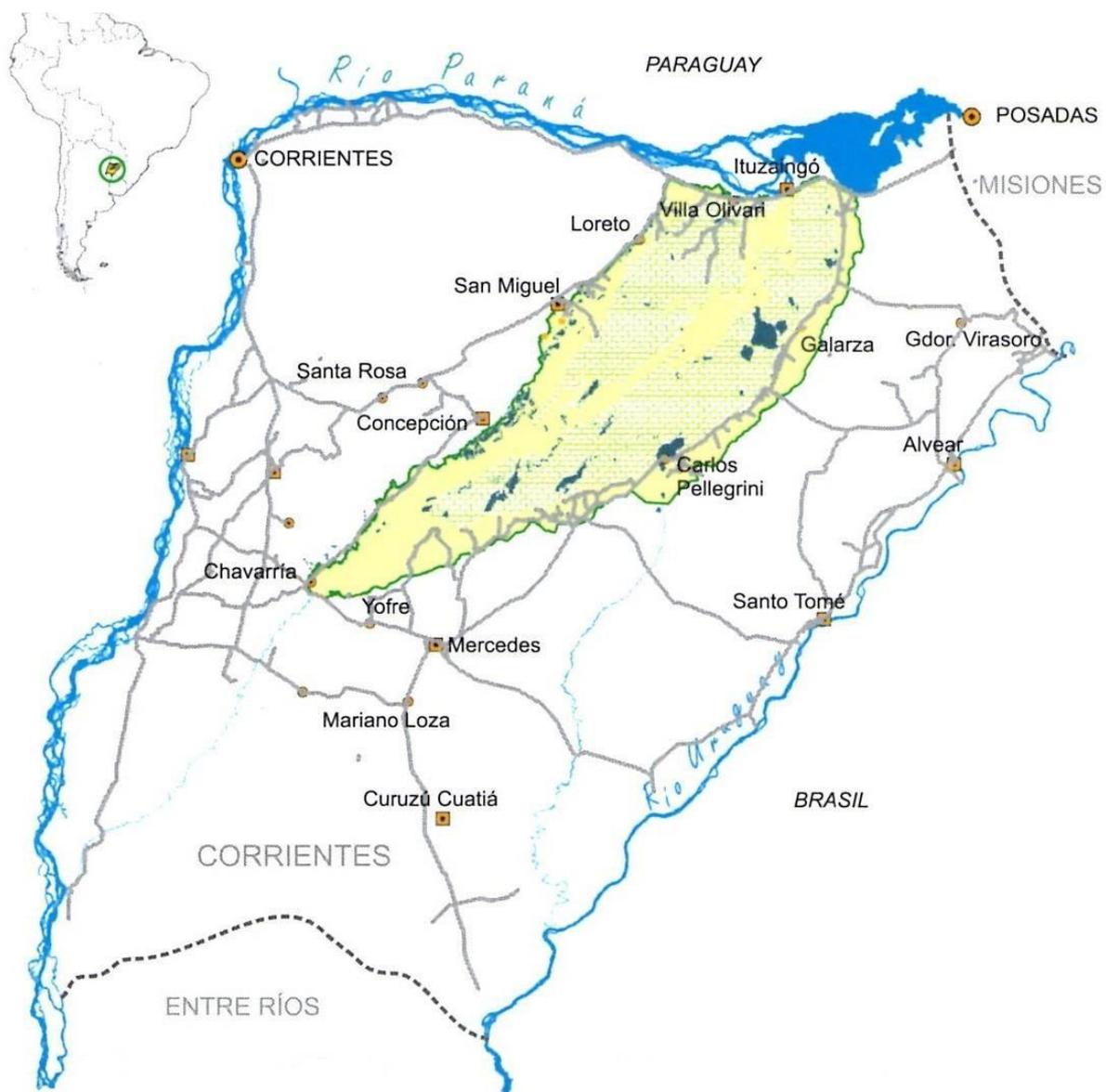
- Actas de Nacimientos. 1910- 1960.

ANEXO

Cartografía

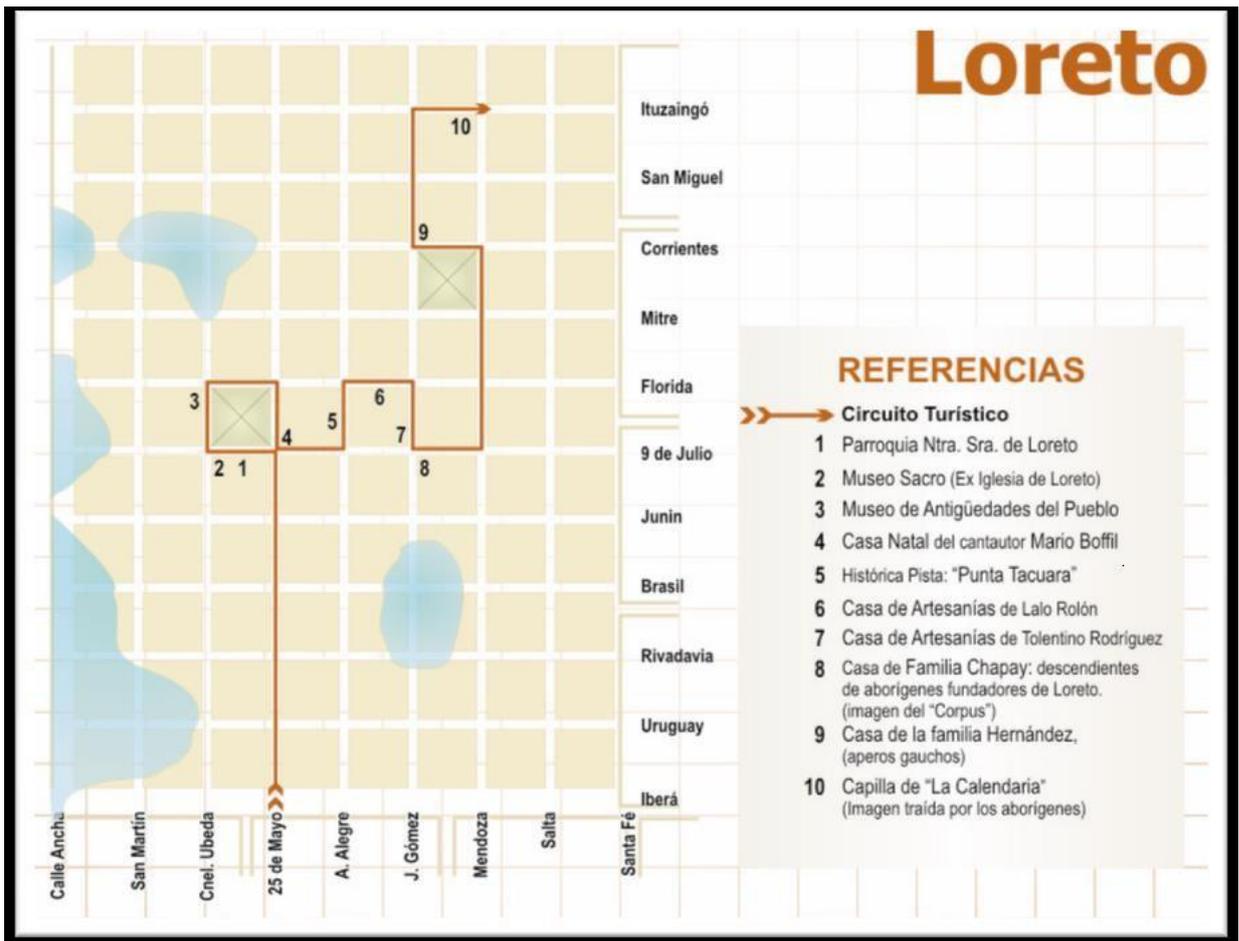


Fuente: MAEDER, Ernesto; GUTIERREZ, Ramón. Atlas Histórico del Nordeste Argentino. IIGHI-CONICET, Resistencia, 1995. p.85



Fuente: Vallejos, V.; Botana, M.; Pohl Schnake, V. (2009). *Transformaciones territoriales y problemas ambientales en la zona de los Esteros del Iberá*. EN: Actas. La Plata: UNLP-FAHCE. Departamento de Geografía. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.826/ev.826.pdf

Plano de la localidad de Loreto, Corrientes.



Fuente: Municipio de Loreto. Corrientes

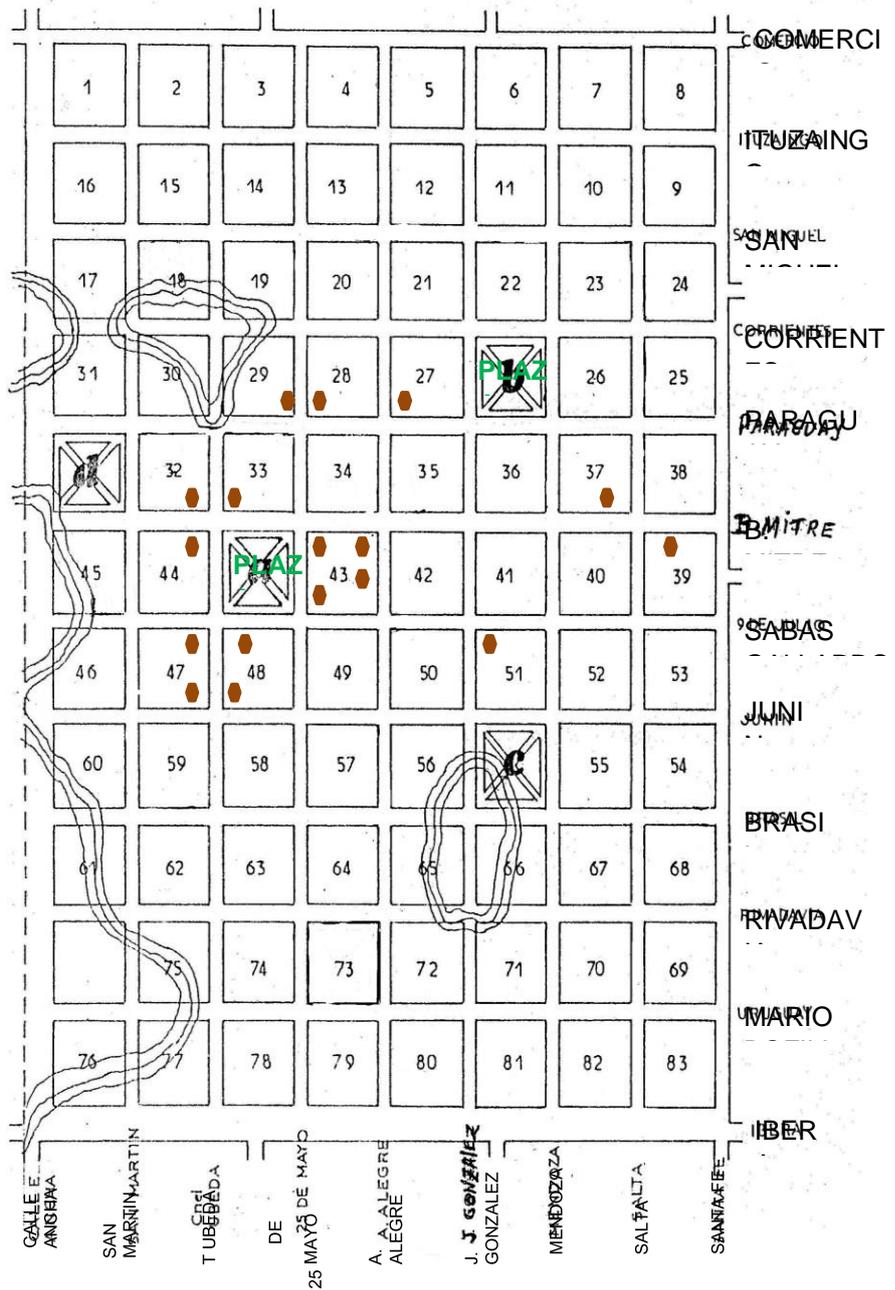
NUESTRA SEÑORA DE LORETO

(DPTO. PROVINCIA DE UEL)

PLANTA

ESC: 7.500

NORT



Fuente: Municipio de Loreto, Corrientes.

REFERENCIAS

Instituciones

--- Primer Capilla

- Segunda Capilla
- Iglesia “Nuestra Señora de Loreto”
- Antiguo Cabildo
- Municipalidad
- Comisaría

Museos

- Museo de Bienes Históricos “José Ignacio Guayaré” (Municipal)
- Museo Religioso “Capilla Antigua”
- Museo “José I. Guayaré” (Privado)

Viviendas Antiguas

- Familia Piñeiro
- Flia. Portela
- Flia.
- Tabaré ---
- Flia. Boffil
- Flia Chapay
- Flia. Acuña
- **Antiguo Cementerio**

Calendario Religioso Litúrgico

FEBRERO	2- Virgen de la Candelaria 3- San Blas 4- Santa Apolonia
MARZO	19- San José Semana Santa: Cristo Crucificado; Nuestro Señor de la Paciencia; Jesús Nazareno; Dolorosa.
ABRIL	25- San Marcos
MAYO	3- Cruz de los Milagros. San Felipe 22- Santa Rita
JUNIO	13- San Antonio de Padua 29- San Pedro. Sagrado Corazón de Jesús; Sagrado Corazón de María; Corpus.

JULIO	20- Santa Librada. 24- Santa Cristina 26- Santa Ana. 29- Santa Marta.
AGOSTO	16- San Roque
SEPTIEMBRE	1-Nuestra Señora de los Remedios. 29-San Miguel Arcángel; San Gabriel Arcángel. 30-San Jerónimo.
OCTUBRE	1-Santa Teresita. 4-San Francisco de Asís. 7-Nuestra Señora del Rosario.
DICIEMBRE	8-Inmaculada Concepción. 10-Nuestra Señora de Loreto. 25-Divino Niño Jesús.

Yo soy nacido en Loreto

Letra y Música: Mario Boffill.

Yo soy nacido en Loreto,
Departamento de San
Miguel, de los caminos con
pastos, se anda a caballo y
más de a pié;
Mi infancia fue un gran
molino, y a la guarida en
plaza central, mientras
colgaba, Tanano,
en cada esquina una Petromax.

La pista Punta Tacuara
anuncia el baile que va a
empezar, y apocándose los
menores, que el comisario los
deje entrar;
Por suerte, ya se ha
perdido la mala costumbre
de separar:
ya no más la pista social,
solamente queda la popular,
donde se junta el paisanaje
con los puebleros para bailar.

Griterío de los colimbas que en
un camión le hacían cruzar: les
cerraban todas las puertas
porque tiraban naranja jhay;

Ñau, orqueta guayabo, rondar en el monte para ondear,
chapuzones en las lagunas a ver quién llega hasta el pirizal.

Pueblito de la paciencia, que a las promesas le sonrió,
que luce como de siempre su traje de verde y sol.

La siesta estira su catre: allá, hasta el tiempo se echa a
dormir; acuestas llevé a la vida, y ahora la vida me
aguante a mí; y de serenata con un bolsero, hasta el
gallinero me va a sentir,
porque yo nací en Loreto, Departamento de San Miguel.

Documentos

Fundación de los Pueblos de Loreto y San Miguel

Estos dos pueblos pertenecientes a las antiguas Misiones occidentales del Uruguay- El 9 de octubre de 1827, se presentaron al gobierno de la Provincia, siendo Gobernador de ella Pedro Ferré, los representantes de los pueblos Juan Ramón Irá, el Cacique José Ignacio Bayay y el secretario José Ignacio Guayaré, a manifestarle las razones porque venían a someter voluntariamente a esos pueblos al dominio del gobierno, por medio de un Tratado estipulado en la misma fecha y aprobado por la Honorable representación de la Provincia, el 16 de octubre de 1827.

FUENTE: Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes. Carpeta de Documentos referidos a Loreto.

Estipulación celebrada entre el gobierno de la Provincia y los Diputados de los pueblos de San Miguel y Loreto - 9. 10. 1827

Nos el corregidor Don José Ramón Irá, el cacique Don José Ignacio Bayay y el secretario Don José Ignacio Guayaré, los tres representantes de los pueblos de San Miguel y Nuestra Señora de Loreto, de Misiones, conducido como tales enviados a la presencia del Superior Gobierno de la Provincia de Corrientes, manifestamos las causas poderosas y fundamentos de nuestra misión cuales son: el total abandono en que yacen nuestros representados por la falta de auxilios así en el orden espiritual como político, al carecer de toda clase de recursos cuando aún no se bastan para contribuir a la subsistencia natural de las numerosas familias que comprenden su territorio; la ninguna esperanza que nos asiste de mejorar la existencia política de dichos pueblos, ni menos adquirir un grado de posesión pacífica de nuestros naturales derechos para consultar los medios de seguridad y tranquilidad únicas capaces de proporcionarnos las ventajas de la agricultura que por otra parte se ha hecho ya tan difícil con la alternativa de males y circunstancias terribles que se experimentan a cada paso, con el cambio no interrumpido de nuestro régimen interior y sobre todo las privaciones de todo género, que sufrimos con el hambre y la desnudez, que tan desgraciadamente nos oprimen, acrecentando cada vez más nuestras miserias, de que resultan la inmoralidad, el desorden y las repetidas convulsiones que hacen la amargura de aquellos pueblos, y la desolación de nuestras familias; en estas tristes circunstancias, habiendo vuelto sobre sí nuestros representados y conocido palpablemente la necesidad de buscar una protección, que consolida de sus desdichas y trabajos puede aliviarlos en la sucesiva, salvándolos del aislamiento que los tiene abatidos y habiendo pautado plenamente para procurar este asilo en la benemérita provincia de Corrientes, a cuyo territorio deben pertenecer naturalmente usando de los poderes que nos corresponden como Representantes y Diputados al efecto por aquellos pueblos, como hemos convenido, ajustado y tratado con dicho Superior Gobierno los siguientes artículos:

- *Art. 1º: Los pueblos de San Miguel y Nuestra Señora de Loreto quedan en este momento bajo la inmediata dependencia de la Provincia de Corrientes a quien se consideran pertenecientes con más inmediación por el vínculo natural que los ligan.*
- *Art. 2º: El Gobierno de Corrientes debe y es obligado protegerlos del mismo modo y forma que protege a los pueblos de la comprensión del territorio.*
- *Art. 3º: Los ante dichos pueblos, se someten desde ahora a la obediencia del expresado Gobierno, prometiendo cumplir y hacer efectivas cuantas disposiciones emanen de él, que sin reservar órdenes de cualquiera clase y condición que sean.*
- *Art. 4º: El Gobierno de Corrientes, nombrará el jefe que deba estar a la cabeza de dichos pueblos, a quién igualmente prestarán la obediencia y sumisión debida.*
- *Art. 5º: los presentes tratados quedan ratificados hoy día de la fecha, debiendo sacarse de ellos copias legalizadas que deberán parar en poder de*

cada una de las partes contratantes, la constancia y demás efectos consiguientes.

Dados y firmados de nuestras manos y nombres en esta ciudad capital de la Provincia de Corrientes a los nueve días del mes de octubre de mil ochocientos veintisiete.

Pedro Ferré, José Ramón Irá, José Ignacio Bayay, José Ignacio Guayaré.

FUENTE: Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes. Carpeta de Documentos referidos a Loreto.

Aprobación del Tratado por el Congreso de la Provincia de Corrientes

La Honorable Representación de la Provincia en vista de la nota del P.E., fecha 11 del corriente a que acompaña los tratados por los que los pueblos de San Miguel y Loreto de Misiones se han sometido voluntariamente a la obediencia y sumisión de este Gobierno por medio de sus Diputados efecto y en virtud de que por medios tan suaves y políticos se han conseguido la unión a la Provincia de unos pueblos dignos de mejor suerte, la Sala después de haber deliberado sobre la importancia de este nuevo acontecimiento, ha resuelto aprobar y aprueba en todas sus partes los referidos tratados, devolviéndolos al P. E. para los efectos.

Sala de Sesiones en Corrientes, Octubre 16 de 1827 (Doctor Presbítero) Juan Francisco Cabral - Presidente- Francisco Meabe - Secretario.

FUENTE: Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes. Registro Oficial de 1827, Segunda edición. 120 - 122 pp.

Proclama de José Ramón Irá

Administrador de la Renta del Estado, Representante y Corregidor de la Villa de San Miguel (Escrita en guaraní y traducida al castellano por el R. P. Fray N. Alegre)

Hermanos, ciudadanos paranaenses: Es dentro de toda vuestra confianza, que os dirijo humildemente la palabra por medio de esta mi circular, al grito ... en el momento de ver que todos vamos a perdernos, por las culpas de dos nuestros paisanos.

Hermanos - ya no es posible que suframos este mal manejo, desdichas y calamidades.

Hermanos - abramos ya nuestros ojos. Os hago acordar que aquel primer día de desgracia - de haber comenzado en él a entrar los pueblos de Misiones, del Paraná arriba y hacia el Uruguay.

Acabaron de sucumbir totalmente nuestros hogares de quince pueblos, en los años 1817, allá por el 12 de septiembre.

Nuestros paisanos, los uruguayos, habían introducido la revolución en nuestro país. Ya van diez años cumplidos que sobrellevamos los padecimientos; y dentro de este año de 1827 a 12 de septiembre, hemos acordado según mi voto y el vuestro, buscar la protección de la Provincia de Corrientes, presentándome al Superior Gobierno de ella con dos Representantes más, el Señor Cacique Principal Don José Ignacio Bayay y el Señor Secretario Don José Ignacio Guayaré. Dios mediante, conseguimos la protección de aquel Gobierno de la ciudad de Corrientes.

Hermanos - encontramos nuestra felicidad, la de nuestra Provincia y demás habitantes, nuestros hermanos: no tenemos amparo ¡estamos indefensos!

Ya lo veis que no tenemos ningún pastor espiritual, nuestra primera necesidad.

Ya lo veis, justicia que sea fuerte, no hay.

Hay un Gobierno tal en nuestra provincia, como lo observáis también , los padres de la República, subalternos pretendimos hacer justicia según la ley de Dios y de la Santa religión Cristiana, nos persiguieron, las amenazas dirigiendo a la justicia los paisanos uruguayos que habían estado entonces sobre las armas.

Ya lo veis lo que acarrea la ruina, tal cual nos había significado Dios: "mementaneun enim qued delectat se tornum qued exeruciat"; lo feliz de la vida es muy transitorio y lo que morficica es sin fin. Es de ese modo que se han conducido nuestros paisanos de armas, uruguayos, como muy bien lo hemos visto todos.

¡Ah! Hermanos míos, vamos a labrar la gloria de nuestro país, por la que tenemos, por haber encontrado la protección de la Capital de Corrientes.

Nosotros, huérfanos desamparados, ya ponemos un árbol de laurel, bajo cuya sombra todos nos resguardamos.

Para exponer lo expresado ante nuestra presencia y para que lo supiera el mayor número posible, se publica esta circular, que se ha de fijar en lugares para que todo el pueblo pueda verla y para eterna memoria.

¡Viva la Patria mil veces!

¡Viva nuestro Protector y Defensor el Gobierno de la ciudad de Corrientes!

Cuartel General

FUENTE: Colección de Datos y Documentos referidos a Misiones. 1877. 193 p.

**Padrón de indios guaraníes existentes en el Departamento de Loreto. 1827-
Cacicazgo de Loreto.**

NOMBRE	PATRIA	EDAD	ESTADO	EXERCICIO
Felis Areyú	“	41	Casado	sastre
Isidora Ararabí	“	29	Casada	
José Areyú	“	6		
José Martín Areyú	“	1		
Rufina Itá	“	19	Soltera	
Matías Itá	“	31	Casado	
Bárbara Pauá	“	44	Viuda	
José Antonio Pauá	“	5		
Rosa Pauá	“	59	Viuda	
Margarita Cuá	“	33	Viuda	
Francisca Gayay	“	13	Soltera	
Micaela Aguandú	“	58	Viuda	
Luiza Piripó	“	34	Viuda	
Miguel Piripó	“	7		
Micaela Piripó	“	14	Soltera	
Laureta Piripó	“	1		
Antonia Pauá	“	31	Viuda	
Francisco Pauá	“	11	Soltero	
Iguaúa Pauá	“	6		
Juncón Pauá	“	2		
Micaela Cuá	“	63	Viuda	
Alexandro Ararobí	“	10		
Antonia Pauá	“	13	Soltera	
Rosa Pachacú	“	49	Viuda	
José Rosario Ararobí	“	7		
Luis Ararobí	“	5		
Francisca Ararobí	“	12	Soltera	
Lorenza Piripó	“	16	Soltera	
Martina Mboyratí	“	14	Soltera	
Clemencia Iripó	“	60	Viuda	
Gregorio Cay	“	40	Casado	labrador
Francisca Aruraf	“	28	Casada	
Miguel Cay	“	12	Soltero	
Agustín Burayá	“	47	Casado	labrador
Catalina Burayá	“	36	Casada	
Francisca Burayá	“	26	Soltera	
Carinca Burayá	“	10	Soltera	

José Antonio Burayá	“	7		
Hilario Burayá	“	2		
Antonio Burayá	“	20	Soltero	
Miguel Burayá	“	22	Casado	alcalde
Juliana Cherey	“	18	Casada	
Dolores Burayá	“	4		
Juan Manuel Burayá	“	2		
Esteban Isó	“	59	Casado	Ayudante de Cabildo
Rosa Yacaré	“	42	Casada	
Clara Poti	“	58	Viuda	
Saturnino Chibe	“	87	Casado	labrador
Teodora Curay	“	87	Casada	
Elena Areudá	“	45	Viuda	
Teodora Ibaniní	“	42	Casada	
Antonia Ibaniní	“	14		
Bernarda Tamay	“	24		
Josefa Guaño	“	41	Soltera	
Concepción Ñepiñey	“	8		
Lorenza Ñepiñey	“	25		
M. del Pilar Cuyasay	“	22	Soltera	
Isabel Yuripay	“	20	Soltera	
Petrona Tirapí	“	30	Viuda	
Dionisia Cogueyí	“	21	Soltera	
Laurencio Cogueyí	“	7		
Bentura Cogueyí	“	6		
José Anastacio Cogueyí	“	30	Casado	labrador
Francisca Cogueyí	“	2		
Antonia Chabucú	“	61	Viuda	
Casimiro Chabucú	“	25	Soltero	

Francisco Xavier Lagraña. Loreto, Noviembre 26 de 1827.

(Datos extraídos del Legajo de Censos 1827, T 8. P 221. Archivo Histórico de la Provincia de Corrientes)

SEGUNDA PARTE

*Una reflexión metodológica sobre el estudio de la
religiosidad popular en Loreto*

Introducción

La segunda parte de este trabajo tiene por finalidad reflexionar acerca de cómo se produjo el conocimiento científico en un estudio antropológico realizado en la región del Iberá, Corrientes- Loreto, San Miguel, Concepción - y sobre cuál sería el contexto y los criterios de legitimación de dicha producción, esto es, cuestionarse ¿cómo es que un estudio etnográfico alcanza la cientificidad, en tanto investigación cualitativa?

Siguiendo a Taylor y Bogdan (1987:19) recordamos que el método refiere al modo en que enfocamos los problemas y buscamos las respuestas. La investigación que realizamos, de base cualitativa, está enmarcada en la perspectiva teórica fenomenológica interpretativa; esto es, entender los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor, sus percepciones e interpretaciones. *“Los fenómenos estudiados se tratan de comprender desde las personas mismas, vale decir, desde los significados particulares que ellas les atribuyen”* (Taylor y Bogdan, 1987: 19)

La primera mención que se debe hacer aquí, es que toda investigación implica la toma de un conjunto de decisiones, que deben hacerse antes y durante el proceso, en el cual por esa razón habrá avances y retrocesos. ¿Qué conceptos teóricos abrazar? ¿qué metodología seguir? ¿qué recorte del objeto de estudio hacer? Infinidad de preguntas deben hallar respuesta o al menos tomar un rumbo provisorio. Algunos autores le dan importancia radical a este tipo de instancias primarias, de la adecuación del método e instrumentos al caso, dependerá en parte, la cientificidad del estudio. (Erazo Giménez. 2011) De allí en más, según

Erazo Giménez que cita a M. Scott, *“el rigor científico está ligado no al uso de un método versus el otro, sino a la falta de errores, “impecabilidad” o perfección con que son aplicados los mismos”*. (M. Scott citado por Erazo Giménez, 2011:112)

Durante la elaboración de esta tesis, surgió el interrogante de si sería adecuado aplicar en la ocasión, la técnica de estudio de caso, que puede verse desde dos puntos de vista: el clásico, apuntado por Stake que considera que *“El caso es un sistema integrado. No es necesario que las partes funcionen bien, los objetivos pueden ser irracionales, pero es un sistema. Por eso las personas y los programas constituyen casos evidentes. Los sucesos y los procesos encajan peor en la definición, y no es probable que los métodos que se abordan[normalmente] sean de utilidad para su estudio”* (Stake, 1998:16). Su perspectiva parte de reconocer que el caso es especial frente a la normalidad o la

generalidad, los casos son siempre limitados en su número y se consideran excepcionales. Y la vía inductiva, que propone Yin, como método que parte del caso para producir teoría mediante un proceso hipotético que concluye en generalizaciones sobre una tipología. En este sentido, el estudio de caso no busca hacer teoría de la sociedad con base en una aproximación empírica. El trabajo teórico es previo al abordaje empírico y se hace según una valoración y una crítica a las diferentes posturas que intentan explicar un fenómeno social y, de acuerdo con la posición teórica adoptada, se busca dar cuenta de un fenómeno abordado empíricamente. (Yin, 1994. Citado por Erazo Jiménez, 2011: 13).

En nuestra investigación se podría aplicar la concepción que aporta Yin, ya que conocemos la existencia de fiestas patronales similares a la de la Virgen de Loreto en otras localidades de la provincia de Corrientes, y hemos tomado conceptos teóricos previos sobre religiosidad popular y festividades en general. En este sentido, coincidimos con Busquets (2011) en que en etnografía no se hacen estudios de caso, sino “en caso”. El trabajo etnográfico no pretende generalizar la particularidad, sino “particularizar la generalidad” y reconocer la manera en que lo genérico se expresa “en” cada caso.

Nos proponemos en general, arribar a consideraciones satisfactorias respecto del proceso de investigación en las Ciencias Sociales, y de sus parámetros de legitimidad, sistematicidad, credibilidad y transferibilidad. Para después poder aportar una visión sobre el rol que puede cumplir la reflexividad en su aplicación a la etnografía como enfoque, método y texto. Si reconocemos en el caso, las tres visiones que la técnica de la reflexividad propone para el análisis de la producción de conocimiento científico, aplicada a la etnografía, estaremos dando mayor claridad a la exposición de ese producto. Finalmente, clarificar los criterios de aceptación de la producción científica etnográfica, así como la forma en que los resultados son legitimados.

El proceso es interpelado desde la técnica de la reflexividad, es decir, desandando el camino, observando al investigador con su carga cultural personal, en tanto miembro de una sociedad; al investigador como producto de su formación académica profesional y a los miembros de la comunidad objeto de investigación.

Los criterios de científicidad que se aplican al caso, están relacionados a los fundamentos epistemológicos propios de la metodología cualitativa, haciendo hincapié en los de credibilidad, sistematicidad, transferibilidad. El criterio de *credibilidad* se relaciona con la posibilidad de contar con ciertas pautas que permitan evaluar el proceso

seguido por el investigador para llegar a sus conclusiones. Lo importante en este punto es la perfección con que se aplican los procedimientos definidos en el interior de cada opción metodológica, como también, los cánones de rigor propios de la investigación científica. La *sistematicidad* refiere a la presencia tanto de un desarrollo lógico y ordenado de los procesos de investigación, como de una metodología en la cual cada paso dé razonablemente lugar al siguiente. Así, la consistencia interna de la investigación está dada por el hecho de que un supuesto o una línea de razonamiento tomada en un componente no podría contradecir a otro componente sin justificación. (Scott, 1991 citado por Erazo Jiménez, 2011:127). Finalmente, luego de la contrastación de los datos empíricos con otros de distintas fuentes, se llega a la *transferibilidad* o *aplicabilidad* de los resultados, vinculada a la formulación de hipótesis de trabajo que puedan transferirse a otros contextos similares, para lo cual el recurso más importante es la descripción detallada de los contextos en que se generaron los resultados (Guba, 1989 citado por Erazo Jiménez, 2011: 128).

La Producción del Conocimiento Científico

Consideramos pertinente comenzar la reflexión teniendo en cuenta el análisis que Ramón Bárcenas (2002) hizo de la dicotomía que planteó Hans Reichenbach en 1938, entre el *contexto de descubrimiento* y el *contexto de justificación* con respecto a la producción de conocimiento científico.

El contexto de descubrimiento es la forma en que se generan nuevas ideas o hipótesis en ciencia; mientras que el contexto de justificación, alude al tipo de criterios que dichas hipótesis deben satisfacer para ser aceptadas en el corpus científico. Es decir que, en el primero, se presentan procesos psicológicos y psicosociales que enmarcan e influyen en el recorrido real de la investigación desde su origen. Al tiempo que en el segundo, será adecuado mostrar y pensar acerca de los parámetros lógicos y epistémicos que las ideas e hipótesis deben cumplir para ser consideradas científicas. Históricamente ambos conceptos estuvieron relacionados, atados, en un mismo razonamiento lógico que les otorgaba legitimidad en tanto estuvieran ceñidos al “Método Científico” y fueran consecuencia, uno del otro. Autores como Descartes, Locke y Newton, al decir de Bárcenas estaban convencidos de que un método del descubrimiento apropiado, automáticamente autentificaría sus productos y que una lógica de la justificación separada, sería redundante e innecesaria (Laudan, 1981:184, citado por Bárcenas, 2002). En suma, si la filosofía se ocupaba de esto, lo hacía no para analizar el contexto de descubrimiento, sino para dar por aceptada o no la teoría a la que dio origen, y al hacerlo, le daba crédito también al proceso psicológico que movió al investigador en un principio.

En esa misma línea de pensamiento, si se prosigue, se llega al momento de separar el descubrimiento de la justificación y dejar al primero para la psicología empírica y la sociología del conocimiento como afirmó Popper, y el segundo sí, para la epistemología. Concluyendo que “[...] *ni existe una lógica del descubrimiento científico, ni es factible que sea posible desarrollar una. Tendríamos que ser muy ingenuos para creer que es realmente posible desarrollar un único método generador de nuevas ideas aplicable a una gran diversidad de disciplinas y de circunstancias. Sin embargo, del hecho de la*

inexistencia de un único método del descubrimiento no se sigue que el descubrimiento científico sea un tema solo para la psicología o la sociología” (Bárcenas, 2002:51).

El autor encuentra en el pensamiento de Whewell una proposición superadora de la encrucijada que representaba el pensamiento de Popper. Tomando como ejemplo el descubrimiento de la órbita elíptica de Marte por parte de Johannes Kepler, Whewell considera que si bien no es posible dar una fórmula infalible para llegar a un descubrimiento científico, si se puede, a través de un análisis histórico filosófico, determinar no solo cómo se generan las teorías, sino principalmente, establecer determinados preceptos heurísticos que nos asistan durante la generación de nuevas ideas científicas. Eso es lo que hizo con la teoría de Kepler fijando que los descubrimientos se llevan a cabo a través de la inducción en que opera siempre una invención y aplicación de una innovadora concepción que es aportada por el investigador, la cual nos permite ver el mundo de una nueva manera y da unidad y coherencia a los hechos investigados.

Pero subsiste la pregunta ¿qué pasos siguió el investigador para que le surgiera la idea innovadora?. Whewell se acerca a la respuesta en primera instancia negando que este hecho sea producto exclusivamente de una idea peregrina, es si, un pensamiento afortunado pero que tiene base en los conocimientos científicos del sujeto, su experiencia y su constancia. En segunda instancia, rechazando la idea de que fueran hipótesis abstractas las innovadoras, siendo por el contrario, sujetas a un criterio básico de verificación, que consiste en plantear un contraste entre ellas y los datos que ya se tienen para verificar su pertinencia y de ser así, seguir adelante.

En fin, lo que sí se puede afirmar es que el descubrimiento científico puede ser pensado filosóficamente y que si bien no podemos dar la receta de cómo producirlo, podemos decir consecuencia de qué es: una formación científica académica como investigador; una pulsión personal del sujeto hacia el cuestionamiento serio de los preconceptos; y la perseverancia en la contrastación de las hipótesis con los hechos hasta que ellos concuerden y permitan una explicación con base científica.

Quien ha propuesto una forma de vincular de manera ordenada más no simple, los dos “contextos” de los que habló Reinchenbach, es el especialista en teoría de la investigación, Juan Samaja (2004), que postula que el proceso de investigación puede ser descrito como el conjunto de las acciones destinadas a descubrir y probar un sistema de hipótesis, compuesto de varios tipos o estratos de ellas.

Para el análisis del proceso de investigación y su método, el mismo autor propone dos categorías que se identifican con las de Reichenbach: fases y momentos de la investigación, que serían el contexto de descubrimiento; e instancias de validación, que serían el contexto de justificación. *“Ambas categorías se refieren a las mismas tareas o acciones de investigación, solo que lo hacen desde dos perspectivas diferentes (y, como veremos, opuestas).”*

Con la categoría fases y momentos del descubrimiento, aludiré a las acciones o tareas en la perspectiva de su eficacia para hacer avanzar el conocimiento; en cambio, con la categoría de instancias de validación, propongo un agrupamiento de las mismas acciones o tareas de investigación, pero en la perspectiva de su adecuación a los controles de cientificidad o a los patrones normativos, vigentes en cada comunidad científica según que predominen las referencias a normas de validación conceptuales, empíricas, operativas y/o de exposición”(Samaja, 2012:209). Los enunciados de la propuesta son minuciosamente desagregados por Samaja a fin de que cada estadio del proceso de investigación sea objeto de análisis por sí solo. Apuntando subcategorías de análisis dividiendo las fases en momentos y a las instancias de validación, según el tipo de hipótesis que intentan probar.

Por su parte, Javier Echeverría (1995), retoma las críticas hechas a la propuesta de Reichenbach y señala la importancia de dicha distinción para separar la actividad de los filósofos de la ciencia de la de los historiadores de ciencia. No obstante, considera ineficiente la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación a la hora de mostrar la complejidad de la actividad científica.

Teniendo en cuenta que el autor considera a la praxis científica como transformadora del mundo social, amplía los límites tradicionales de la reflexión epistemológica. Pone el acento en los valores éticos que rigen los diferentes contextos en los que se desarrolla la actividad científica, y no así, en la práctica en sí misma. Presenta una propuesta alternativa que incluye cuatro contextos: 1) contexto de enseñanza y difusión: en tanto la educación modela la subjetividad del científico de acuerdo a un patrón establecido, no existe intelección científica sin aprendizaje previo; 2) contexto de innovación: considera que todo descubrimiento científico produce una renovación de la realidad (equivalente al contexto de descubrimiento); 3) contexto de evaluación (coincidente con el contexto de justificación); 4) contexto de aplicación: se trata de un

espacio destinado a la ciencia aplicada o tecnología, en tanto, la misma forma parte del proceso tecno-científico, es decir que, para la formación de científicos, para la evaluación de teorías, se necesita tecnología; y porque la investigación en general, está condicionada a su posible transferencia tecnológica. (Echeverría, 1995:55)

Ahora bien, ¿cómo se presenta este problema cuando se trata de un estudio etnográfico? Para ello comenzaremos definiendo qué entendemos por etnografía: es un método de investigación social que apunta a la descripción e interpretación de prácticas situadas, a partir de las situaciones vividas por el investigador, por los sujetos investigados y las que ellos comparten durante el proceso. Rosana Guber, le asigna tres acepciones: como enfoque, como método y como texto. En tanto enfoque, constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros. Como método, consiste en la aplicación directa de una variedad de instrumentos de investigación social como encuestas, observación participante y entrevistas; y sobre todo la residencia prolongada del investigador con los sujetos de estudio, la etnografía es lo que la Antropología originalmente denominó “trabajo de campo”. El producto de este recorrido, es la elaboración de un texto etnográfico *“resultante del trabajo de campo, en el que el antropólogo intenta representar, interpretar o traducir una cultura o determinados aspectos de una cultura. Lo que se juega en el texto es la relación entre teoría y campo, mediada por los datos etnográficos”* (Guber, 2012:21)

Si para las Ciencias Naturales resulta difícil repensar el proceso de construcción del conocimiento, para las Ciencias Sociales se vuelve hartamente complicado por la naturaleza de su objeto de estudio: diferentes culturas, actores y relaciones sociales, significaciones y resignificaciones.

Para comenzar esa tarea podríamos echar mano al concepto de reflexividad que supone un replanteo de la forma y el modo de reproducir el conocimiento social, que apele a la capacidad reflexiva consciente de los sujetos para que se puedan clarificar las distintas interpretaciones acerca del mundo en que se desenvuelven. En los últimos años varios autores insistieron en la necesidad de una etnografía reflexiva que incluya la visión de quienes son objetos de estudio, y sobre todo la del investigador como sujeto-objeto: *“El punto de partida de la reflexividad implica considerar así al hombre como parte del mundo social, interactuando, observando y participando con otros hombres en un*

contexto y en una situación espacio-temporal determinada y, desde allí, considerar al propio investigador como parte del mundo que estudia. Una reflexividad a partir de la cual describir una situación es construirla. La reflexividad designa las equivalencias entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión” (Vasilachis, 2006:115)

Gunther Dietz y Aurora Álvarez Veinguer (2014) desagregan el concepto en dos partes, la incorporación de los procesos de subjetivación de las personas que investigan, reflexividad autorreferencial; y un proceso de subjetivación de los sujetos que participan en la investigación. Partes que se aplican no de manera estanca, sino que importan una transversalidad de la reflexión a través de toda la investigación de las relaciones sociales entre los nativos, entre ellos y el investigador, en su presencia y en su ausencia, que interpela a las técnicas e instrumentos de investigación y tiene su lugar en la posterior comunicación de los resultados.

Rosana Guber profundiza y agrega siguiendo a Bourdieu, dentro de la visión del investigador, una sección que alude a su posición epistemológica dentro de la ciencia, el conjunto de concepciones que nutren su formación y que por lo tanto van a reglar sus interpretaciones, llamándola “epistemocentrismo”. En suma, su valoración al respecto es la siguiente: *“Para que el investigador pueda describir la vida social que estudia incorporando la perspectiva de sus miembros, es necesario someter a un continuo análisis las tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus habitus disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia”* (Guber, 2012:46)

No obstante su transversalidad, ¿debe la reflexión hacer hincapié en alguno de los momentos del proceso? De ser así, ¿cuál sería el momento indicado? Y en el mismo sentido, ¿cuál de las acepciones de la etnografía debe privilegiar?

Para este cometido la etnografía debería ser pensada como una cointerpretación, que nos permita construir sentido sobre lo que acontece en diversas situaciones y contextos relacionales.

El estudio etnográfico sobre la cultura criolla-guaraní en poblaciones ubicadas en la costa occidental del Iberá, Corrientes, cuya comunicación periódica en forma de

informes, ponencias, publicaciones, clases de Antropología y el cursado de ésta Maestría, generó la inquietud de incorporar al proceso y a los resultados, la técnica de la reflexividad metodológica-epistemológica que enunciamos anteriormente. Con ese propósito retomé las campañas al pueblo de Loreto en 2015 hasta la actualidad.

Al principio pretendí reflexionar sobre todos los temas que abarcaba la investigación, porque la propuesta se presentaba interesante, novedosa. Pero, inmediatamente aparecieron las primeras dificultades: ¿por dónde empezar? ¿qué orden cronológico seguir, hacia el pasado o hacia el presente? ¿qué tiempo insumirá reflexionar sobre varios temas, que demandaron diez años de investigación? Estos y otros interrogantes me hicieron concluir en que era necesario seccionar por temas el proceso para poder efectuar el análisis metodológico.

En el transcurso de la investigación, la religiosidad popular fue erigiéndose en uno de los temas centrales y en el que tempranamente se impuso la reflexión como herramienta de introspección de la labor científica.

Los antecedentes teórico- metodológicos, que nos aportaron desde nociones conceptuales básicas: Echeverría (1995), Bárcenas (2002), Díaz (2010), Lebus (2012), Retamozo (2014) Samaja (2004, 2012) Taylor y Bogdan, (1987), Ynoub (2007), Cardoso de Oliveira (2017), hasta metodologías de análisis complejas, tanto del objeto de estudio como del proceso de construcción del conocimiento en sí mismo; sobre la reflexividad como enfoque para replanteamientos metodológicos más allá de la antropología: Guber (2004, 2012, 2013, 2018), Vasilachis den Gialdino (2006) Visacovsky y Guber, (2002), Álvarez Pedrosain, (2011, 2018), Dietz Gunther; Álvarez Veinguer (2014), Lins Ribeiro (2007), Reygadas (2014), Piovani (2018), De Sousa Santos (2009). Como así también, los criterios de rigor científico que deben guiar los procesos de investigación cualitativa en Ciencias Sociales, Erazo Jiménez

(2011), Valles (2003), Fernández de la Rota y Monter (2007). Obras que, en su conjunto, proponen análisis metodológicos aplicados a diferentes modelos de elaboración de etnografías, al tiempo que reflexionan sobre las condiciones hegemónicas actuales de producción del conocimiento, intentando combinar la etnografía con investigación colaborativa u otros proyectos de naturalezas disímiles. En este contexto se analizan los procesos de subjetivación, haciendo hincapié en la reflexividad como transversal a toda la investigación, desde las relaciones con las personas investigadas, las propias presencias y ausencias del investigador, las técnicas y las herramientas.

¿Por qué reflexionar sobre el caso de Loreto?

Como suele pasar en Ciencias Sociales, la elección y posterior recorte del objeto de estudio como lo fueron las tradiciones y costumbres en Loreto, San Miguel y Concepción, abrió una infinidad de posibilidades y caminos por donde podía discurrir la investigación. Algunos de esos caminos se cerraron y otros resultaron más ricos e interesantes según los objetivos planteados.

Hacer foco en Loreto fue un hecho que se podría decir que se impuso, por la buena predisposición de su gente, por la variedad de temas de interés etnográfico, pero sobre todo por la vida que cobran las tradiciones tanto en el ámbito privado como público, y la constante revalorización y empoderamiento que la comunidad hace de sus vínculos con el pasado.

Encontrarnos inmediatamente con un sincretismo religioso que combina creencias ancestrales de origen guaraní, con la fe católica y la veneración de Santos populares, hizo que se profundizara la investigación en torno a el/los conceptos de religiosidad popular, sus diferentes abordajes teóricos y problematización de la cuestión. Sincretismo palpable tanto en prácticas cotidianas- el curanderismo, los partos, la muerte- como en eventos anuales- fiestas patronales, ángeles somos-.

Asimismo, el caso de Loreto representa un hito fundacional en mi carrera de formación como investigadora, a la vez que procesual, en tanto los trabajos allí se han extendido en forma paralela a la misma. Los avances y retrocesos de esta investigación han sido también los míos como antropóloga, la fe de los loretanos interpeló en más de una ocasión a mis creencias católicas.

Se han implementado varios instrumentos de investigación en antropología y me he apoyado en distintas bases teóricas durante más de una década de trabajo aún inconcluso. Entonces, ante la propuesta y consiguiente inquietud, de reflexionar sobre la práctica, la pregunta del título cambia a esta otra: ¿Cómo no reflexionar sobre el caso de Loreto?

Como ya vimos, la reflexividad supone un replanteo de la forma y el modo de reproducir el conocimiento social, que apele a la capacidad reflexiva consciente de los

sujetos para que se puedan clarificar las distintas interpretaciones acerca del mundo en que se desenvuelven, y que ello incluya principalmente, la visión de quienes son objeto de estudio y sobre todo, la del investigador.

Siguiendo a Bourdieu y Wacquant (2008) y Guber (2012), cabe aquí reflexionar sobre el investigador como persona, miembro de una sociedad, es necesario considerarlo sujetoobjeto de la investigación al decir de Vasilachis (2006), que también remarca considerar al hombre como parte del mundo social, interactuando, observando con otros hombres en un contexto y en una situación espacio temporal determinada.

Desde esa perspectiva, vale mencionar mi situación ante el proceso que comenzó en 2005. Nací y viví hasta los diecisiete años en la ciudad de Esquina, al sur de la provincia de Corrientes, en el seno de una familia de tradición católica, inmersa en una sociedad en gran parte conservadora. Posteriormente, inicié mis estudios universitarios en la Facultad de Humanidades de la UNNE en Resistencia (Chaco). Donde al mismo tiempo me incorporé al grupo de Jóvenes que organizaba la Peregrinación de Estudiantes a la Virgen de Itatí, cada año en el mes de septiembre. Esta concepción de la fe católica no incluía la devoción a Santos populares ni la creencia en la medicina popular o curanderismo, que si bien eran conocidos y tenidos como algo común, no formaban parte de mi acervo cultural personal. Ya finalizando la carrera de Historia, me desempeñaba como alumna adscripta en la Cátedra de Antropología, iniciándome así como investigadora a través del sistema de Becas de la Universidad.

Después de la graduación se presenta la posibilidad de realizar un trabajo de campo en las poblaciones de la costa occidental del Iberá donde estudiaría la medicina popular o *curanderismo* y la alimentación de tradición guaraní.

En ese contexto, mi primer contacto con la temática de la religiosidad popular, se produjo en el mismo año (2005) cuando me encontraba en el paraje Itá Paso a 13 km del pueblo de Loreto, entrevistando a las curanderas sobre sus prácticas de medicina popular y fui invitada a participar de la celebración religiosa de la Virgen de la Candelaria. Siendo yo devota de la Virgen de Itatí, me pareció una experiencia personal atractiva y un evento de interés etnográfico. Las actividades habían comenzado nueve días antes con preparativos y oraciones colectivas (rezo del Rosario), culminando el día de la Virgen con una misa ofrecida por el cura párroco del pueblo que asistió al paraje con esa misión. Luego de la celebración religiosa, tuvo lugar la otra parte de los festejos con agasajos de

abundante comida y bebida, música y baile con grupos chamameceros de la región. Este aspecto social que reviste la fiesta es interesante porque muestra los distintos significados que tiene para la comunidad y para la familia dueña de la capilla, a cargo de la organización. A partir de entonces, las fiestas patronales y todo lo que pasa alrededor se convirtieron en objeto de estudio, porque advertí que convergían en ellas gran parte de los aspectos culturales que mi investigación abarcaba: migraciones guaraníes que dieron origen al pueblo de Loreto, medicina popular o curanderismo, alimentación, leyendas, otras creencias y prácticas populares ancestrales.

Reflexionando al respecto, encuentro que esa experiencia despertó mi interés científico porque ésta celebración distaba mucho de lo que había vivido en mi pueblo como día de la patrona local, Santa Rita de Casia, donde el ritual no excede la liturgia religiosa (novena, misas, procesión), es sí, paralelamente un hecho social pero no festivo. En cambio, en Itá Paso, a todo lo anterior se le sumó una verdadera fiesta, de la que las personas participaban involucrándose activamente con la comunidad, aportando comida, bebida, equipo de sonido, mesas, sillas. Fiesta también porque se baila, se bebe alcohol, hay lugar para la picardía, para el intercambio social.

Ser testigo de todo aquello me produjo un gran asombro, despertó mi curiosidad y la sensación de que desde el punto de vista de la sacralidad como yo la conocía, no eran congruentes la celebración religiosa previa, imbricada con un evento social de música y baile. Sin embargo, en el transcurrir del festejo se advertía una continuidad, podía verse que para los presentes, ésta no era como cualquier otra fiesta, seguía siendo un momento y lugar sagrado, bendecido, que cobraba ahora otro sentido. A la comprensión y explicación de este fenómeno nos ayuda el concepto de “prácticas de sacralización”, que propone Eloísa Martín para analizar los gestos comprendidos dentro de la expresión religiosidad popular, “*como los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos en ese contexto diferencial del mundo habitado*” (Martín, 2007:73).

Fayé Ginsburg (2007), en su artículo “Cuando los nativos son nuestros vecinos”, plantea que los problemas teóricos y metodológicos de la etnografía en sí, son en realidad más de orden epistemológico: la distancia, la objetividad, el grado de involucramiento del investigador con el objeto de estudio. Este artículo se convirtió en un caso testigo del inconveniente que puede resultar que el antropólogo se identifique con el objeto de estudio, ya que su autora fue foco de crítica con respecto a si su investigación incurría en

parcialidad y subjetividad. Pensando así, ahora cabe la pregunta: ¿En qué situación me encontraba yo en aquel momento en que participaba de una celebración religiosa católica muy similar a las que se hacen en mi pueblo, pero esta vez como investigadora? ¿la atracción que sentí en aquel momento era realmente por curiosidad científica, o por identificación de fe? ¿fue un riesgo haber continuado la investigación sin dirimir estas cuestiones?

En aquel momento no consideré aquello un riesgo, hoy, creo que sí lo fue y que de haberlo advertido no lo hubiera tomado. Lo cierto es que, sin darme cuenta comencé al mismo tiempo a virar el rumbo de mi investigación y a construir una nueva otredad: La de fieles católicos que profesan la misma fe de una manera distinta.

Podemos ver también en este episodio, cuánta razón tiene Juan Samaja (2004) cuando dice que el proceso de investigación no comienza por la teoría ni por la observación, sino por la práctica. Pues no fue sino hasta que participé de esta fiesta, que mi investigación se encontró cara a cara con su verdadero objeto de estudio. Podría decir que, la teoría me dio las coordenadas, la observación me llevó al sitio y la práctica concretó la cita con “ese otro, cultural”.

En la misma oportunidad entrevisté a Doña Chuca, la curandera más antigua del paraje Itá Paso, en el lugar mismo donde realiza las curaciones. En visitas posteriores viví una experiencia inédita para mí, porque presencié una curación y por primera vez fui paciente de una curandera. El sincretismo, en ese espacio, tomaba cuerpo en la coexistencia a los lados de la vivienda, de la capilla con imágenes de santos católicos y vírgenes, y el altar de santos populares como el gaucho Gil, San Baltazar y el Santo de la buena muerte o San La Muerte.

La forma misma de curar difería de cómo se curaba en mi pueblo, donde quienes concurrían, me habían referido que ello se realizaba en secreto con el rezo de oraciones a Dios y a la Virgen. En cambio en esta zona, la curación se lleva a cabo no solo bajo la advocación de santos católicos sino también con elementos que se espera tengan efecto sobre la persona enferma y que corresponden a distintos tipos de dolencias; lo que constituye, por su parte, otra diferencia: la variedad de afecciones que se tratan, como hernia, hemorroide, picadura de víbora, dolor de muela, asma, “atraso en mujeres” jóvenes. Además de las más frecuentes como el empacho, el ojeo, la pata de cabra y el

fuego de san antonio o culebrilla. Para los cuales se utiliza tinta china, plumas de gallina, frutos silvestres e infusiones de hierbas o “yuyos”.

Encontrarme con una complejidad del tema que excedía a lo esperado, que implicaba muchas más relaciones con otros temas no previstos, incluso ignorados, abrió un abanico de posibilidades y al mismo tiempo, una serie de complicaciones para el proyecto. Porque la celebración religiosa resultó ser no solamente eso, sino un evento social que superaba ampliamente el mero culto católico. La persona y la actividad de “la curandera” comportaba otras cuestiones además de sólo la búsqueda del bienestar de un doliente.

Entonces, al momento de aplicar mi plan y la metodología propuesta, advertí que todo lo que rodeaba a mi inicial objeto de estudio, formaba parte de él, era inescindible y de ninguna manera podía ser ignorado. De este modo se imponía un replanteamiento y consiguiente reestructuración del proyecto, lo que me llevó al significativo cambio de abordar el problema desde una conceptualización que intentara incluir la complejidad del caso. Así es como me aboqué a la comprensión teórica de la religiosidad popular, su tratamiento en la actualidad y las discusiones científicas al respecto.

En mi carrera de grado de Profesorado en Historia de la UNNE, la Antropología fue una materia introductoria, que proporcionaba nociones generales de la ciencia y de la metodología.

Accedí a la formación específica en Antropología Social y Cultural, en la Especialización con ese nombre en la Universidad Nacional de Córdoba, donde se analizan las principales líneas teóricas de la disciplina. Los estudios en metodología de la investigación fueron profundizados en la Maestría de Investigación Científica en Ciencias Sociales de la UNNE, que finaliza con esta tesis.

Si bien se apeló a diversas teorías, podríamos ubicar esta investigación en la línea de la Escuela Interpretativa de Clifford Geertz, quien sostuvo que la Antropología debe trascender su pretensión de constituir “*una ciencia experimental en busca de leyes*” para elaborar “*una ciencia interpretativa en busca de significaciones*” (Geertz, 2005:20). “*La significación que para los actores tienen las acciones y las creencias e instituciones que confieren esos significados a dichas acciones [...], y por ello no parecía probable que tuviera más éxito intentar comprender la vida social y cultural en términos de fuerzas,*

mecanismos y tendencias, variables objetivadas instaladas en sistemas encerrados de causalidad” (Geertz, 1996:129-130).

Entonces, en esa búsqueda de interpretar las significaciones y los símbolos de religiosidad popular de la comunidad, se hizo necesario aplicar la etnografía como enfoque y como método, es decir, ir al campo, hacer entrevistas en profundidad, convivir con los informantes y practicar constantemente la observación participante. Es la forma en que plantea Rosana Guber, basada en Hammersley y Atkinson (1983); Taylor y Bogdan (1987);

Peirano (1995); Visacovsky (1997), diciendo que, *“la presencia directa es indudablemente, un aporte valioso para el conocimiento social, porque evita algunas mediaciones y ofrece a un observador crítico lo real en toda su complejidad. Es inevitable que el investigador se contacte con el mundo empírico a través de los órganos de la percepción y de los sentimientos; y que esto se convierta en obstáculos o vehículos del conocimiento depende de su grado de apertura [...] La observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar; esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos, sino partes de un mismo proceso de conocimiento social” (Guber, 2012:56-57).*

En suma, la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades.

Entonces, si involucramiento e investigación no son opuestos, también podemos estar de acuerdo con Esther Hermitte, en que poner en duda la objetividad o más aún, aceptar y reflexionar sobre la subjetividad llevarán al trabajo del antropólogo hacia un mayor nivel de sofisticación siempre que se traduzca en términos objetivos y estandarizados más que en un mero relato impresionista de parte del investigador. (Hermitte, 2002: 266)

La reflexión que cabe aquí, es sobre cómo resulta el traslado de la técnica que está escrita en los libros a la práctica en el campo. Si bien los teóricos advierten sobre las dificultades de lograr la apertura de la comunidad y la aceptación completa del investigador como miembro participante, ninguno, en ejercicio de una necesaria prudencia, se aventura a dar consejos o “recetas” acerca de cómo lograr esa aceptación.

Las dificultades que se puedan presentar obedecen fundamentalmente a la naturaleza del objeto de estudio.

La entrada al campo es quizás la más nombrada de las dificultades que suelen presentarse a los etnógrafos, porque es la primera y porque a menudo suele darse de manera diferente a lo previsto en el proyecto. Aparece así, la primera de sus características: cómo entrar al campo, esto es, lograr aceptación y confianza de parte del objeto de estudio, lo que suele llamarse *rapport*, no es algo que pueda preverse de modo infalible. A propósito de eso, podríamos ilustrar esta afirmación con la famosa anécdota, que simpáticamente relata Clifford Geertz (1991) en su libro: *La interpretación de las culturas*, bajo el sub-título “La incursión policial”⁴⁵. Él y su esposa, eran tratados por la comunidad que estudiaban en Bali, como intrusos, por lo tanto, merecedores de una profunda, intencional y ofensiva indiferencia, hasta que un hecho fortuito, donde los investigadores reaccionan simplemente como personas, y no como tales en su rol profesional, les abre la puerta de entrada al campo, los conecta con sus principales informantes y les revela mayores conexiones del tema estudiado con la cultura nativa.

Más acá en el tiempo, se sigue manifestando la misma dificultad, con otro signo y otras implicancias. El reciente trabajo de tesis doctoral de Nicolás Aliano (2018), es motivo de la siguiente reflexión, sobre, justamente lo que le da título al artículo: “...roles en el trabajo de campo etnográfico”, en el marco de una investigación sobre identidad y subjetividad entre público seguidor de un artista de rock nacional, Carlos, El Indio, Solari: “[...]en mi ingreso al campo atravesé un sistemático equívoco en relación al rol que los informantes me asignaban. A pesar de mis repetidas aclaraciones, yo, el sociólogo devenido etnógrafo urbano, dispuesto a estudiar la configuración identitaria de jóvenes de sectores populares que se reclaman “fanáticos” de un artista de rock, pasaba a ser considerado

⁴⁵ En: Geertz, Clifford. (1991). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Buenos Aires. Capítulo 15. “Juego profundo: notas sobre la riña de gallo en Bali”: La incursión policial. “Nosotros éramos intrusos [...] y los balineses nos trataron como siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, pero que se les impone: como si no estuviéramos allí [...] éramos seres humanos invisibles, no personas, espectros. Esa indiferencia era desde luego, deliberada; los habitantes de la aldea observaban todos nuestros movimientos y tenían abundante y exacta información de quienes éramos y sobre lo que nos proponíamos hacer. [...] Alrededor del reñidero apareció un camión atestado de policías armados con metralletas. En medio de los desaforados gritos de ¡pulisi, pulisi! Mi mujer yo decidimos que lo que debíamos hacer también, era escapar. [...] Por la mañana siguiente, la aldea era para nosotros un mundo completamente distinto; no solo no éramos invisibles, sino que de pronto, nos habíamos convertido en el centro de atención de todos” (341-342).

automáticamente como un periodista” (Aliano, 2018:200). Ya otros investigadores, Auyero y Grimson (1997), se refirieron a éste equívoco como una forma de sectores marginales, acallados o simplemente ignorados, de buscar dar visibilización a sus problemas, demandas y reivindicaciones, a través de una relación instrumental que ve en el cientista en ciencias sociales, un interlocutor que es un canal directo hacia el ámbito público.

En el mismo ejemplo, se plantea paralelamente el análisis del rol que le asigna el etnógrafo a sus informantes. Ya que, en las respuestas, el primero, cree ver poses y no verdades, lo que el objeto de estudio quiere que el periodista publique, y no las respuestas que él está buscando, porque no es periodista, sino, etnógrafo. *“La sensación era que me manejaba en un terreno demasiado superficial: que lo que me estaban presentando no era lo que ellos hacían con la música, sino lo que ellos querían que se mostrara de lo que hacían con la música. Y que entre eso que ellos me mostraban, de su rol de fan, la relación era mediada, y en todo caso no era transparente”* (2018:202). Considero que la riqueza de la reflexión de este autor, está en haber ido más allá de la mera dificultad para entrar al campo que esta confusión de roles significó, haber considerado que el “dato científico” de su etnografía, era la propia relación entre él y sus informantes. Visualizar su propio epistemocentrismo, le permitió correrse, reflexionar sobre el “ojo contemplativo” (Bourdieu y Wacquant, 2008) y ver que surgen nuevas preguntas científicas.

Mi experiencia no ha sido una excepción con respecto a lo referido anteriormente. No me ignoraron, pero tampoco me fue fácil lograr confianza. La definición de los roles estuvo clara, pero tuvo que pasar algo inesperado para que consiguiera entrar al campo de la investigación del curanderismo. En una de las campañas me encontraba participando de la celebración del día la Virgen de Itatí, en el paraje Itá Paso, y algunas de las comidas típicas- que no estaba acostumbrada a comer- me produjo un malestar, por lo que Carmen se ofreció a acompañarme a lo de la curandera Doña Chuca para que me curara el “empacho”. A lo que accedí, a pesar de que sería mi primera experiencia y sin pensar que se transformaría posteriormente en mi puerta de entrada.

Desde ese momento cambió completamente mi relación con el objeto de estudio, no solo porque fue mi entrada al campo, sino porque todos los datos anteriores y posteriores no tendrían el mismo significado sin esa experiencia. Como dice Susana

Ramírez Hita (2009) *“al registrar que lavar ropa puede generar una enfermedad, el registro del dato puede efectuarse mediante la técnica de la observación o a través de la entrevista, pero, si lavamos ropa podremos sentir en nuestro cuerpo el dolor que se experimenta cuando alguien tiene las manos en agua fría durante mucho tiempo. El dato registrado tiene, en ese caso, un valor diferente al resultado de la observación, del cómo y cuándo otros realizan una acción. y no tan solo es importante la percepción del dato a través del cuerpo del investigador sino, sobre todo, comprobar cómo cambia radicalmente la relación que se mantiene con los sujetos o con el grupo de estudio cuando uno efectúa la misma actividad que los otros”* (Ramírez Hita, 2009: 65).

En la jerga de la medicina popular, muchas veces al referirse al curanderismo, se utiliza la frase “curar en secreto”, justamente alude a lo reservado de la actividad y la seriedad con que debe tratarse. No cualquier persona puede hacer las curaciones, y si bien toda la comunidad conoce de qué se trata, no deja ni debe dejar de ser para los creyentes, un aspecto misterioso del imaginario colectivo.

El primer paso de la investigación sobre el curanderismo consistía en hacer un relevamiento de las curanderas de la zona y ver la posibilidad de entrevistarme con ellas. En el recorrido por los distintos parajes, tuve variada suerte en los primeros contactos. Llegué a registrar en persona diez curanderas, en Loreto y sus alrededores. Con la mayoría solo pude tener entrevistas breves que me dieron información relevante pero parcializada, debido a la reserva que ellas hacían de su práctica. Es decir, el trabajo de campo y la observación participante, comenzaban a mostrar las dificultades que se ven solo en la marcha, no en el texto.

Entre las entrevistadas estaba “Doña Chuca”, la curandera más conocida y recomendada del lugar. Aunque distante al igual que el resto, ya en las primeras entrevistas y por las referencias que había tenido de ella, supe que podía ser una informante valiosa, por lo que debía continuar en búsqueda de su confianza. Los encuentros eran difíciles de concretar porque su casa se encuentra a 13 kilómetros del pueblo y siempre que fui, la concurrencia de “pacientes” era un obstáculo. Recién después de varias visitas y de dos años de haberla conocido, me permitió presenciar curaciones y se permitió contarme parte de su historia e inicios como curandera.

Asimismo, no resultó sencillo pasar de ser una invitada más a la fiesta de la Virgen de Loreto, que observaba y tomaba apuntes, a lograr involucrarme en los preparativos y

la organización de la misma. En este caso, para ser observadora participante, tenía que pasar también de la actitud pasiva a la acción. De la mano de Carmen (informante clave en todo el proceso), tuve la posibilidad de asistir a las reuniones previas a la fiesta, como así también participar activamente de la Misa Central, llegando en el quinto año de mi investigación a hacer una lectura de “La Palabra” en la misma.

Esta parte de la experiencia refleja que no se puede precisar el tiempo que llevará la aplicación de la observación participante, ni siquiera saber si será posible. Tampoco podrá pensarse en éxitos/fracasos en este aspecto, ni en finales abruptos del proceso; sino en etapas que se abren y se cierran para dar lugar a otras. Podrán sacarse conclusiones, pero no dar por cerrados los temas definitivamente.

Se hace observable que si bien el investigador hace un recorte del objeto de estudio y selecciona de la realidad una porción que va a someter a su análisis, en etnografía es el propio objeto, en este caso podrían ser las curanderas, el que elige que sí y que no le va a mostrar a quien estudia.

La reflexividad de la población opera en su vida cotidiana, y es, en definitiva, el objeto de conocimiento del investigador. Dado que el trabajo de campo es un segmento diferenciado espacial y temporalmente del resto de la investigación, el etnógrafo cree asistir al mundo social que va a estudiar equipado solamente con sus métodos y sus conceptos; pero tarde o temprano se sumerge en una cotidianidad que lo interpela como miembro, sin demasiada atención a sus dotes científicas.

El investigador puede predefinir un campo de estudio según sus intereses o su sentido común, pero el sentido último del campo estará dado por la reflexividad de los nativos (Guber, 2012:47)

Para Rosana Guber, informante es todo aquel que suministra información relevante al investigador. Aparece entonces, una serie de categorías como “respondentes” (los que contestan preguntas), los “informantes clave” (que suministran información crucial y le facilitan el acceso al campo y a información veraz), la muestra, las unidades de análisis (Guber, 2013:203).

Pero la cuestión no es tan simple, pues va complejizándose a medida que se materializa. Principalmente, porque ante la imposibilidad práctica de entrevistar a todos los pobladores de Loreto, por ejemplo, se hace imprescindible seleccionar quiénes

podrían ser informantes, después de ello, acceder a los mismos y finalmente, que nuestra selección haya sido correcta, que la información que obtengamos de ellos sirva al cometido del proyecto. La misma autora refiere al respecto, que no se debe perder de vista, que la muestra se elabora premeditadamente y que esa premeditación sigue algún mecanismo de selección que decide el investigador basado en la teoría pero que bien puede fallar en la práctica. Lo que retrotraería la elección de los informantes al principio.

Aún allí no termina el proceso, pues al final del mismo el investigador debe explicar plausiblemente las decisiones que tomó al respecto. Justificar por qué depositó su confianza en algunas personas, por qué desechó interrogar a otras. Debe demostrar por qué su selección no ha sesgado la información a un sector de la población, a una parte del problema.

Todo aquello que se refiere directa o indirectamente a lo que la literatura metodológica en Ciencias Sociales llama “informantes” es central en una investigación porque habilita al investigador a la información empírica, los datos. Esta sustancia que alimenta tanto los estudios de comprobación de hipótesis como los de carácter etnográfico, depende de las personas a las que la teoría social ha caracterizado de distintas formas: como agentes u ocupantes de ocupaciones estructurales; como actores según un conjunto de capacidades específicas en tiempo y espacio, de manera que tanto su existencia como su comprensión descansan fundamentalmente en particulares históricos, y como sujetos en el sentido de quienes definen los términos bajo los cuales se pueden describir las situaciones en las que están involucrados (Guber, 2013:201). Pero en el campo se trata de individuos que el investigador conoce, a veces en profundidad, y con quienes interactúa aplicando censos y encuestas, preguntando o conversando o simplemente viendo y viviendo. En la investigación etnográfica el investigador mantiene una asidua, intensa y generalmente prolongada relación con algunas personas. Pese a que dicha relación es concebida por los investigadores como principalmente informativa, esas personas son o terminan siendo mucho más que meros informantes de un circunstancial investigador, el cual, a su vez termina siendo más que solo investigador para ellos e incluso para sí mismo.

A la tarea de hacer contacto con posibles informantes, me aboqué inmediatamente que llegué a Loreto. Según el estado de cuestión que había elaborado para el proyecto, no se habían hecho este tipo de estudios allí. Por lo que me aprestaba al intento de abrir

camino donde aún no había. Me presenté en la Municipalidad con credenciales oficiales de la UNNE, dando a conocer abiertamente los motivos de mi presencia, y solicitando todo el apoyo que me pudieran dar para poner en marcha el proyecto. El mismo y su autora, fuimos muy bien recibidos desde aquel momento, en el cual me sugirieron contactara a la “Maestra Carmen”, me indicaron donde quedaba su casa y fui a buscarla, pero la hallé recién cuando un vehículo de la Municipalidad me llevó hasta la escuela donde trabajaba, en el Paraje Itá Paso a 13 kilómetros del pueblo.

Desde el principio Carmen se mostró predispuesta al diálogo y concertamos la primera entrevista. En esa visita y las siguientes, por propio peso, se convirtió en portera y principal informante, intérprete en guaraní, anfitriona en eventos sociales y religiosos. Tanto fue así, que asumió un rol casi de control sobre mis movimientos y visitas al pueblo, y en ocasiones de encontrarme en Loreto por cuestiones laborales, de trabajo de campo con estudiantes o por otros proyectos de investigación (ajenos al mío), me llamaba por teléfono para preguntarme a qué se debía mi estadía y por qué no me había comunicado con ella.

Los criterios de selección de informantes y la ayuda de Carmen, me condujeron al encuentro de “Doña Silvia Chapay”, bisnieta de Don Blas Chapay, Cacique del grupo fundador y primer Maestro de letras del pueblo de Loreto. Al principio se mostró reticente y con cierta desconfianza, su actitud era la de quien prefiere reservar historias familiares y personales frente a extraños, o como si no la convencieran las razones que le dábamos de mi presencia allí y del objetivo de mi trabajo. Todo ello se traducía en que solo hablaba con Carmen, en guaraní y le hacía preguntas, que por supuesto yo no entendía, en clara señal de que no me consideraba una interlocutora válida. Fueron varias visitas en las que Carmen hizo de intérprete, aplicando ella misma una especie de filtro, a lo que decía la entrevistada. Transcurridos esos primeros encuentros, logré que Doña Silvia me recibiera sola y conversara conmigo en castellano. Desde ese momento, la relación investigador-informante se fue profundizando, y la información recabada adquiriendo calidad. En las últimas entrevistas antes de su fallecimiento (ocurrido en mayo de 2017, con casi 98 años de edad), fue tema de diálogo su reciente nombramiento por la Legislatura de la Provincia de Corrientes, como “Ciudadana ilustre de Loreto” y “Tesoro humano vivo de Corrientes”, en los términos que fija la Unesco para tal distinción. Reflexionando al respecto, ella manifestó que se sentía halagada por dicho reconocimiento y satisfecha de

haber accedido a contar su historia y sus experiencias desde niña. Que todo esto le había enseñado a dar valor a lo que habían hecho sus antepasados y que los recuerdos que creía olvidados, le dieron nostalgia, pero a la vez orgullo.

La reflexión sobre el objeto de estudio nos lleva también al caso de la Señora Ester Lezcano de Saucedo, conocida como “Doña Tetey”, ex Secretaria de la Municipalidad de Loreto y empleada del Juzgado. Llegué a ella por recomendación del Intendente, una mujer de 74 años, jubilada, que por su experiencia laboral conocía a la comunidad y su historia. Su rol activo en la actividad cívica y el interés por todo ello, le había llevado a tener un pequeño archivo personal compuesto de Apuntes inéditos de Antonio Félix Ramírez, fotografías antiguas, copias de actas municipales y de padrones de indios. Al igual que Carmen, la señora Ester, se brindó enteramente a colaborar con la investigación, contando sus experiencias y permitiéndome el acceso al archivo mencionado.

El rol de Doña Tetey en esta investigación, nos hace ver las dos caras que puede tener el patrimonio cultural de una comunidad. Por un lado, su archivo significó una fuente de información importante en sí misma, que abrió la perspectiva del proyecto. Y por otro, se hizo patente la intangibilidad del mismo patrimonio, su persona, sus saberes, sus relatos, sus impresiones, fueron valiosos desde el primer momento, sin embargo, su muerte cercana truncó lo que podía haber sido un conocimiento más profundo de la realidad que se pretendía conocer.

El pensar y re pensar sobre la etnografía como enfoque, método y texto, debe comenzar por reconocer, como lo hace Rosana Guber, que *“En las investigaciones que buscan comprobar- refutar hipótesis, la metodología ocupa un lugar propio, central y explícito porque garantiza el modo en que la formulación general del tema, del problema de investigación y de la hipótesis descienden del nivel conceptual al nivel empírico [...] La metodología es el nervio que articula la teoría de la investigadora con la teoría práctica nativa. Como la investigadora avanza progresivamente en su reconocimiento de temas, términos y relaciones según la lógica de sus sujetos de estudio, no puede proveer un núcleo metodológico ordenado a priori y externo a ellos”*. (Guber, 2013:82-83). Y seguir con ella, pensando que es un género textual monográfico que pretende presentar conclusiones interpretativas acerca de un aspecto o dimensión de la cultura, que se creen desconocidos para los destinatarios del mismo. Pero que a la vez debe dar cuenta también

de la validez de aquellas interpretaciones, de la veracidad de los datos que le sirven de base y por lo tanto, de la relación que los vincula.

A la tarea de delimitar el asunto de la investigación se la suele llamar “construcción del objeto de estudio”. Eso significa que ese objeto no está dado de manera inmediata, sino que es el resultado de las decisiones y selecciones que va realizando el investigador. Esa delimitación se inicia desde el momento que se piensa o imagina un problema, cuando se formula la hipótesis; pero termina de definirse en el momento en que las delimitaciones se traducen a los datos.

En el caso de esta etnografía ya nos referimos al planteamiento original del objeto de estudio y vimos cómo el mismo y su enfoque fueron dirigiéndose hacia el abordaje del curanderismo y la fiesta de la Virgen de Loreto como temas centrales, dentro de una contextualización más amplia que es la Religiosidad Popular. Una vez que se creyó estar frente a un recorte preciso de la realidad presentada por un universo de investigación vasto, la construcción de la que estamos hablando, podría organizarse de la siguiente manera:

Unidad de Análisis: son las entidades o tipos de entidades que debemos estudiar, pueden ser sujetos o manifestaciones culturales. Para este estudio en particular, la U.A. sería la población de Loreto.

Dimensiones de análisis: constituyen los aspectos de las unidades de análisis que hemos seleccionado para estudiar, de acuerdo al problema de investigación. Se llaman variables porque refieren a variaciones de distintos estados o valores. Aquí tomaremos como variable principal, la Religiosidad Popular: D1) la fidelidad a la Virgen de Loreto expresada en la Fiesta Patronal. y D2) la práctica del curanderismo.

Indicadores: constituyen las maneras de medir o evaluar las variables. Por una parte, qué es lo que va a evaluarse y por otra, cómo se lo va a hacer. Si bien resulta difícil establecer indicadores en estudios cualitativos, proponemos los siguientes:

D1) – I: grado de involucramiento de los fieles (organizadores, participantes); imágenes religiosas que participan de la celebración; magnitud del evento festivo.

D2) – I: cantidad y características de las curanderas; enfermedades; elementos utilizados en la cura de enfermedades; cantidad de pacientes.

Esta matriz de datos está concebida desde el punto de vista que le dan Yin (1994) y Busquets (2011) a la etnografía como forma de abordar casos, esto es, “particularizar la generalidad”, estudiar lo teórico “en” el caso. Que tampoco es forzar la teoría para que encuadre en el caso, sino poner el jaque a la teoría, al contrastarla con el caso. De allí, que la reflexión sea pertinente, por ejemplo, en el que nos ocupa acá. De hecho, la matriz precedente es resultado de aplicación y reflexión sobre el método hechas en forma simultánea. Creemos que su pertinencia se apoya mucho más en esto último que en estar ceñida a la teoría.

Por ejemplo, el cambio del planteamiento inicial, que era estudiar el patrimonio cultural del Iberá, hacia la toma de decisión de realizar un enfoque más acotado pero preciso, que terminó con la adopción de la Religiosidad Popular como tema central, obedece justamente a la necesidad de la etnografía en general, de llegar a la perspectiva del sujeto de estudio y de ésta tesis en particular, de reflexionar sobre la aplicación del método. Este viraje hizo que la teoría amplia sobre patrimonio cultural, no fuera suficiente y que la investigadora tuviera que imbuirse de estudios teóricos sobre Religiosidad. Entonces, parecería que la búsqueda de una unidad de análisis sería también, la búsqueda de una teoría del misma.

Los datos se recolectaron a través de encuestas, cuestionarios, entrevistas abiertas o en profundidad y observación participante.

La aplicación de encuestas fue el primer instrumento que se utilizó y su objetivo fue el de conocer las concepciones que tenía un sector de la población sobre su patrimonio cultural tangible e intangible. Como, por ejemplo, lugares históricos, imágenes religiosas, leyendas, festividades, tradiciones. El relevamiento se realizó en el casco céntrico del pueblo y en el paraje Itá Paso tomando dos franjas etarias (30-50; 51-70) e intentando abarcar la mayor cantidad de población posible según los presupuestos; económico y de tiempo.

En líneas generales, se pudo concluir en que la fiesta religiosa principal es la de la Virgen de Loreto, la transmisión de la lengua, de la historia y de las leyendas se realiza de forma oral de generación en generación. Esta pequeña muestra sirvió para focalizar el proyecto, para abrir la posibilidad de aplicar otros instrumentos y conocer posibles

informantes. A pesar de su simplicidad y poca profundidad, este relevamiento resultó muy importante porque nos dio conocimientos básicos de la población, además de lo mencionado. Fue una forma de romper el hielo con la comunidad y de tener una aproximación cuantitativa a una realidad a la que llegaba como una completa extraña, que se tornó cualitativa cuando en las siguientes visitas algunas personas comenzaron a tomar mi presencia, si bien no todavía como algo normal, pero sí como una visita frecuente de la cual ya había alguna referencia.

En contraste con la encuesta, las entrevistas cualitativas son flexibles y dinámicas. Ellas han sido descritas como no directivas, no estructuradas, no estandarizadas y abiertas. Utilizamos la expresión “entrevistas en profundidad” para referirnos a este método de investigación cualitativo.

“Por entrevistas cualitativas en profundidad, entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan en sus propias palabras” (Taylor y Bodgan, 1987:101). Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. El propio investigador es el instrumento de la investigación, no lo es un protocolo o formulario de entrevista. El rol implica no solo obtener respuestas, sino también, qué preguntas hacer y cómo hacerlas.

Casi reveladora resulta la descripción precedente, para la autora de esta tesis. Toda la formación académica que se pueda tener no enseña tanto a investigar como las primeras entrevistas que una encara. Aún con las previsiones del caso, todo lo que podía interferir en un buen resultado se dio en el primer año de mi investigación en aquellas entrevistas. Hoy a la distancia, re leyendo y volviendo a escucharlas, se evidencia la falta de experiencia: Doña Victoria Tabaré, descendiente de familia guaraní, durante su entrevista tomó la palabra y casi no escuchaba mis preguntas. Preguntó varias veces “a dónde va a salir esto”, se empeñaba en contar cómo conoció a su marido y se casó, evadiendo lo que era de interés para mí como entrevistadora. En esta ocasión mi inexperiencia, y una especie de excesiva prudencia impidieron que yo condujera la entrevista a favor de mi rol como investigadora.

Cuando logré entrevistar en castellano a Doña Silvia Chapay, fui presa de la ansiedad y cometí uno de los errores más comunes en este tipo de entrevistas, que son: inducir a la respuesta, interponer preconcepciones, dialogar más que escuchar, no adecuar el léxico al lenguaje de la entrevistada. Prácticamente debí desestimar aquellas primeras entrevistas, a decir verdad, me están sirviendo más hoy, para reflexionar al respecto, que en aquel momento para conocer el objeto de estudio.

Ya se mencionó en qué eventos apliqué la observación participante. Recordemos de qué se trata:

Tradicionalmente el objetivo de la observación participante, ha sido detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La aplicación de esta técnica para obtener información supone que la presencia, percepción y experiencia directa del investigador frente a los hechos que hacen a la vida cotidiana de la población, garantiza por sí sola la confiabilidad de los datos recogidos y el aprendizaje de los sentidos que subyacen a dichas actividades. La experiencia y la testificación, son entonces, la fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí. A medida que otras técnicas en ciencias sociales se fueron formalizando, los etnógrafos intentaron sistematizar los alcances de la observación participante, examinando las particularidades de esta técnica a partir de los dos términos que la definen, “observación” y “participación”. Más que proveer a esta técnica de una identidad novedosa, el resultado de esta búsqueda fue insertarla en las dos alternativas epistemológicas, la objetividad positivista y la subjetividad naturalista (Guber, 2012:52).

En suma, la observación participante consiste principalmente en dos actividades: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población.

Para este trabajo fui observadora participante, principalmente en dos manifestaciones diferentes de las creencias y prácticas de religiosidad.

En la fiesta patronal de la Virgen de Loreto, además de encontrar las diferencias que ya mencioné con respecto a la celebración que yo conocía. Desde un principio me sentí parte del ritual como católica creyente, y pude lograr no ser advertida por la mayoría como alguien que los observaba y tomaba nota, era un ambiente conocido donde pude involucrarme inmediatamente, excepto por algunos códigos locales que fui entendiendo

en las sucesivas visitas. Tanto fue así, que por momentos la fe y la práctica de la liturgia no me permitieron objetivar las situaciones, lograr el extrañamiento que necesita la etnógrafa para tomar la distancia que requiere como investigadora. Para agudizar los sentidos, para relevar datos y obtener un buen material como resultado de la aplicación de la técnica. Aquí el desafío era hacer que la observación objetiva prime por sobre la participación. Buscar intencionalmente la otredad en un ambiente donde lo natural era el involucramiento. Cuando ese

“extrañamiento” fue posible, pude observar los significados de la Virgen para sus devotos loretanos, más allá del culto católico. En la procesión, por los lugares que recorre, “espacios sagrados” que vinculan lo que está pasando en el presente con su pasado histórico, que los remonta a un hecho fundante y creador de identidad, como fueron las migraciones y la llegada al lugar de los pueblos guaraníes. En la Palabra de los oradores, que apelan constantemente a la evocación de la faz peregrina y protectora de la Virgen para con ese pueblo que huía de las calamidades en aquel tiempo, y que hoy lucha contra otras, pero que sigue refugiándose en esa Madre que los protege, que les tiene guardados milagros similares a los de los tiempos de Don Blas Chapay y de Paí Pajarito.

Por el contrario, las observaciones de la práctica del Curanderismo, me encontraron y me pusieron en un lugar diferente. Me encontraron porque ya había entrevistado varias veces a la curandera, y sus dichos me habían hecho pensar que no me permitiría presenciar sus curaciones, pero sorpresivamente una de las entrevistas fue interrumpida por un paciente y Doña Chuca inició la curación delante de mí, autorizando de hecho que observara el proceso. Desde ese momento y en sucesivas visitas, pude observar y registrar distintas curaciones. La otredad en esta situación fue inmediata y total. Todo era visto por primera vez, entre la sorpresa y el afán por registrar todo, la tarea se me dificultaba materialmente, y mis pensamientos se dividían entre ver, escuchar, escribir y lamentarme por no haber llevado la cámara para filmar. De todas formas, no lo pude hacer porque la curandera no autorizó la filmación.

Las entrevistas en profundidad tienen mucho en común con la observación participante. Del mismo modo que los observadores, el entrevistador avanza lentamente al principio. Trata de establecer un vínculo con los informantes, formula inicialmente preguntas, no directivas y aprende lo que es importante para los informantes antes de enfocar los intereses de la investigación. Por el contrario, la diferencia primordial entre

la observación participante y las entrevistas en profundidad reside en los escenarios y situaciones en los cuales tiene lugar la investigación. Mientras que los observadores participantes llevan a cabo sus estudios en situaciones de campo naturales, los entrevistadores realizan los suyos en situaciones específicamente preparadas.

Reflexionando sobre el proceso de investigación etnográfica, llegamos al punto en que debemos tomar a la etnografía como un texto.

Si mirar y escuchar pueden ser considerados los actos cognitivos primigenios en el trabajo de campo, es seguramente en el acto de escribir y por lo tanto, en la configuración del trabajo final, que la cuestión del conocimiento se torna tanto o más crítica. Así debemos entender por escribir el acto practicado por excelencia en el escritorio, especialmente cuando lo comparamos con lo que se escribe en el campo, ya sea lo que escribimos en el día a día o las anotaciones en borrador de nuestros cuadernos. Porque es fuera de la situación de campo, como dice Geertz cuando *“se cumple la más alta función cognitiva porque allí iniciamos propiamente el proceso de textualización de los fenómenos socioculturales observados”* (Geertz, 1989:72). Y más aun haciendo foco en los significados de cada uno de los términos que se utilizan, las condiciones de textualización, es decir de llevar los hechos observados al plano del discurso, no dejan de ser muy particulares y ejercen, a la vez, un papel definitivo tanto en el proceso de comunicación inter pares, como en el conocimiento propiamente dicho. Roberto Cardoso de Oliveira (2017) justifica lo anterior apoyándose en que existe una relación dialéctica entre comunicar y conocer, pues ambos actos comparten una misma condición: la dada por el lenguaje que actúa como instrumento de expresión y a la vez de mediación entre el campo y el escritorio.

En la misma línea, el autor continúa expresando que la textualización de la cultura, o de nuestras observaciones sobre ella, es un emprendimiento bastante complejo. Exige el despojo de algunos hábitos en la escritura, que serán válidos para otros géneros, más no para la construcción de un discurso de comunicación científica sobre (meta) teoría social. Se trata de una tarea técnicamente difícil, toda vez que colocamos vidas ajenas en nuestros textos, en los aspectos personal y grupal, un trabajo moral, política, e epistemológicamente delicado (Cardoso de Oliveira, 2017: 50).

El proceso de textualización de este trabajo aún está en curso y se encontraría transitando las fases intermedias que menciona Cardoso de Oliveira, es decir, que fue

publicado en parte en forma de artículos, mesas de discusión y presentaciones en Congresos. Una mirada sobre este tipo de trabajos nos muestra una evolución y ampliación progresiva del vocabulario específico, un enriquecimiento teórico dado por la especificidad de los estudios y la consulta de bibliografía actualizada. Pero sobre todo, considero que la evolución se apoya en la reflexión y re lectura que he estado haciendo de mi propia producción. Y en ese camino, debo mencionar que esta tesis no constituye tampoco “el trabajo final” que menciona el autor, pero sí es un hito importante porque significa una mirada retrospectiva y autocrítica si se quiere, del trayecto recorrido como de las decisiones que se tomaron en el transcurso.

Una transición que admite Debate

El sociólogo portugués, Boaventura De Sousa Santos realiza un discurso sobre las Ciencias: *“Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse sobre sí mismo, descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía de ser, sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser. Cuando, al procurar analizar la situación presente de las ciencias en su conjunto, miramos hacia el pasado, la primera imagen es, quizá, la de que los progresos científicos de los últimos treinta años son de tal manera dramáticos que los siglos que nos precedieron no son más que una prehistoria antigua. Pero si cerramos los ojos, y los volvemos a abrir, verificamos con sorpresa que los grandes científicos que establecieron y delimitaron el campo teórico en que todavía hoy nos movemos, vivieron o trabajaron entre el siglo XVIII y los primeros veinte años del siglo XX. De tal modo es así, que es posible decir que en términos científicos vivimos todavía en el siglo XIX”* (De Sousa Santos, 2009: 18).

Según el mismo autor la contradicción se mantiene, aunque miremos al futuro, porque los avances tecnológicos, el mundo globalizado y conectado, la acumulación de conocimientos y la hiper información nos hace pensar en que el siglo XXI se ha puesto en marcha de una vez. Y a contrario sensu, los límites de la ciencia y los peligros de catástrofe ecológica o de guerra nuclear nos hacen presagiar o temer “que el siglo XXI termine antes de comenzar”.

Esta serie de incertidumbres y contradicciones evidencian el estado de transición de la ciencia, la producción de conocimiento científico y su validación.

La transición se da entre dos paradigmas: la epistemología del Norte y la epistemología del Sur. La del Norte es la de la ciencia tradicional, positivista de base empírica, de criterios cuantitativos, propia de las Ciencias Naturales que sustentó la validación de sus productos científicos en el ensayo y error, la búsqueda de leyes y comprobación de teorías. Que ha sido hegemónica y totalitaria, portadora de los juicios de valor sobre otros tipos de conocimiento, como el saber vulgar, la tradición oral, incluso, los de las ciencias humanas, que a pesar de haber forjado sus propios métodos en

el siglo XX, los cuales fueron forzados a encajar en la epistemología dominante; no alcanzaron la jerarquía de las Naturales.

Vista la crisis de esa epistemología, De Sousa Santos (2009), ve otra emergente: la del Sur. La que busca las condiciones de producción y validación del conocimiento que den visibilidad a las prácticas cognitivas de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el capitalismo y el colonialismo globales. Será en sus propias palabras “*el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente*”.

En este nuevo paradigma, comenzará a dejar de tener sentido, la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, y en estas últimas no habrá lugar para la lógica positivista. Cuando este acercamiento se produzca, la relación de jerarquía entre el conocimiento científico y el conocimiento vulgar, tenderá a desaparecer y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía de la práctica.

Desde nuestro punto de vista, lo que a este paradigma le resta por precisar es lo que para el anterior son, los criterios de validación, que en este caso no serán tales, sino que se regirán por tesis como: a) todo conocimiento científico natural es científico-social; b) todo conocimiento es total y local; c) todo conocimiento es autoconocimiento; d) todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común.

Si bien esta investigación proviene de la matriz de las ciencias sociales tributarias de las naturales, esto es, del paradigma tradicional, puede tomar del paradigma emergente, los puntos c) y d) del listado anterior, y lo que es más importante, el concepto totalizador de que este tipo de conocimiento contribuye a dar visibilidad a las prácticas cognitivas de los grupos sociales que metafóricamente pertenecen al Sur global, subsumidos en el capitalismo y colonialismo, construyendo una justicia cognitiva global para una justicia social global.

Esta etnografía puede ser autoconocimiento, en tanto constituye una vuelta de la mirada del antropólogo sobre sí mismo, su práctica y su objeto de estudio. Del investigador, sobre comunidades de su propia región, sobre saberes “vulgares” sin divulgación, de sociedades que se encuentran en el simbólico Sur del conocimiento.

La Validación, sin perjuicio del Debate

Ejemplo de la transición y la contradicción que mencionamos en el apartado anterior, es que aún este tipo de investigaciones en Ciencias Sociales se sirven de ciertos criterios que, aunque remodelados y acondicionados a la naturaleza de nuestro objeto de estudio, provienen de las Ciencias Naturales. En tanto, el nuevo paradigma encuentre consenso, nuestras comunicaciones científicas seguirán necesitando de validaciones en términos tradicionales para tener justamente ese carácter.

Aún que hagamos el reconocimiento anterior, tampoco encontramos consenso entre quienes buscan validar sus productos de conocimientos bajo el “paradigma vigente”. Según Hammersley (citado por Valles, 2003:102) se podrían agrupar las posiciones al respecto, en las siguientes líneas: **a)** la postura de los que aplican, a la investigación cualitativa los mismos criterios que se emplean en la investigación cuantitativa. A saber: los conceptos de validez externa e interna desarrollados por Campbell, o bien los conceptos clásicos de validez y fiabilidad asociados a la medición u operacionalización conceptual; **b)** la de quienes argumentan que los criterios usados por los investigadores cuantitativistas deben re-definirse y hacer posible sustituirse por unos adecuados a la investigación cualitativa. Este grupo de investigadores (según el autor son mayoría) evalúa un trabajo cualitativo según su grado de: 1) Producción de teoría formal; 2) consistencia con las observaciones empíricas; 3) credibilidad científica; 4) producción de hallazgos generalizables o transferibles a otros contextos; 5) reflexividad o autoconciencia de los efectos que el investigador y la estrategia de investigación provoca en los resultados obtenidos; 6) Cantidad de información sobre el proceso de investigación que se proporciona a los lectores (Hammersley, 1992:64). Y **c)** la postura de los que rechazan cualquier clase de criterios, debido a la naturaleza de la investigación cualitativa. Ésta es la posición de autores como Smith que sostiene que en cualquier tipo de investigación no se persigue un conocimiento verdadero, y tampoco se defiende que los criterios evaluativos manejados produzcan verdades fuera de toda duda.

En atención a los objetivos planteados para este trabajo, cabe ahora analizar los criterios de rigor científico a los que responde o debería responder el mismo, su contexto de producción y eventualmente concluir sobre si satisface o no aquellos criterios.

La producción y posterior validación de las teorías científicas responden a dos ámbitos diferentes: contexto de descubrimiento y contexto de justificación. El contexto de descubrimiento comprende la manera en la que los investigadores arriban a sus conjeturas, hipótesis o afirmaciones. Éste contexto se inscribe en el devenir personal del científico, sus relaciones de poder, sus sueños, sus fantasías y en todo aquello que pueda influir en la enunciación de sus teorías.

En cambio, el contexto de justificación, abarca todo lo relativo a la validación del conocimiento científico; por lo tanto, se refiere a la estructura lógica de las teorías y su posterior puesta a prueba. Desde este punto de vista, se puede decir que se trata del contexto propio de la objetividad, donde se instrumentan los medios para llevar a cabo las investigaciones. Es decir, es donde se desarrolla la metodología: *“Mientras la epistemología reflexiona sobre la ciencia en general, incluyendo también el análisis de los métodos, la metodología dispone las técnicas y procedimientos para la realización efectiva de la investigación científica”* (Díaz, 2010:24).

Establecer pautas de rigurosidad científica para los estudios cualitativos, las cuales le den credibilidad a los hallazgos que se obtienen y a las teorías que se acuñan, es un tema que desvela a la mayoría de los científicos en Ciencias Sociales, y la etnografía no es la excepción. De la *credibilidad* se desprende la *sistematicidad* porque la primera depende de la segunda, en tanto ésta le sirve de aval. Y si ambas se condicen y están vinculadas estrechamente a la realidad, harán posible el tercer criterio de validación de nuestro trabajo que es la *transferibilidad*.

Para esta Tesis se ha trabajado de manera sistemática en tanto y en cuanto se han aplicado los procedimientos de acuerdo a las pautas generales que ofrece la bibliografía. La tesista posee la formación académica pertinente, y cada una de sus decisiones estriba en una consulta bibliográfica permanente. Sistematicidad también le da a ésta producción la prosecución cronológica de las etapas de investigación puestas en práctica en forma coherente, es decir: 1) estudios teóricos, 2) planteamiento del problema y recorte de preliminar del objeto de estudio, 3) recopilación bibliográfica y documental, 4) elaboración del estado de la cuestión, 5) planificación del trabajo de campo, 6) aplicación de instrumentos de investigación etnográfica, 7) análisis y contrastación de datos de distintas fuentes, 8) presentación de resultados parciales, 8) aplicación de la técnica de reflexividad a todo el proceso.

Cada uno de estos puntos es a su vez, un pequeño proceso, que cuenta con pasos previstos por el método. Para este caso, por ejemplo, la aplicación de técnicas de recopilación de datos (número 6 en la lista anterior), se desarrolló de la siguiente manera según la lógica propia de la etnografía para la puesta en marcha de entrevistas: encuestas, búsqueda y selección de posibles informantes, entrevistas en profundidad según pautas de Guber.

Si entendemos que el sistema anterior fue practicado con el mayor apego posible al método etnográfico, si la llegada del investigador a la comunidad de Loreto tiene la profundidad que intentamos darle y la contrastación de lo arrojado por distintas fuentes ha sido rigurosa, podría arriesgarse la valoración de que satisfacemos el criterio de credibilidad.

La teoría y metodología de esta tesis, es transferible a otros casos, porque cuenta con los recursos que en general se requieren para lograr esa cualidad: 1) se ha descrito suficientemente el contexto local del pueblo de Loreto, 2) se ha tomado posición teórica sobre conceptos medulares de la investigación, 3) se aplicaron métodos e instrumentos clásicos de la etnografía.

Consideraciones Finales

El concepto de reflexividad se ha instalado en las Ciencias Sociales de la mano de la etnografía y de los métodos cualitativos, comenzando a formar parte de los textos publicados en los últimos veinte años, en general, orientando su mirada hacia la metodología. Sin embargo, la reflexividad estuvo presente desde que se han intentado dejar atrás el etnocentrismo, y la idea de “sociedad primitiva”, es decir, que los antropólogos desde fines del siglo XX vienen reflexionando sobre su práctica, solo que, no incluían sus tribulaciones al respecto en el cúmulo de resultados que comunicaban como producto de su investigación. Las reflexiones sobre la aplicación del método (y su propia evolución como herramienta), el abordaje del objeto de estudio y la relación del investigador con el mismo, se hacían, pero quedaban como notas personales del antropólogo, como “aprendizajes para próxima”, o como temas de conversación entre colegas. Rumbos equivocados, o no deseados, traspies, en el proceso de investigación eran tomados como reveses, ahora son incorporados al texto etnográfico y devenidos en “dato científico” relevante para el análisis del objeto de estudio, su relación con la teoría y quien la aplica.

Hemos podido ver como la interpelación en todos los sentidos de la teoría, los métodos y la práctica; del objeto de estudio, y del investigador han desembocado en el desdibujo de los límites que se hubieron trazado a priori en el proyecto. A medida que se reflexiona, casi todo se pone en tela de juicio y pareciera que cada cosa debe ser emprendida desde el principio. La riqueza del proceso radica en que la aprehensión de los fenómenos sociales se vuelve más profunda y menos epistemocéntrica, y lo que es más importante, la subjetivación del objeto de estudio, que, de esa forma, se vuelve sujeto.

Una clave de la construcción de la etnografía como texto y de la precisión metodológica, reside en comprender cómo los académicos somos afectados por nuestras prácticas etnográficas. La reflexividad permite ver ese ser humano profesional, atravesado por su cultura, afanado por despojarse de ella lo suficiente como para interpretar a su objeto de estudio, que a su vez es también una persona, con sus propias cargas.

Se han diferenciado en este trabajo, el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación del conocimiento científico, y declarado posteriormente, que se aplicaría la reflexividad como técnica de análisis metodológico.

Ya se dijo que la reflexividad es y debe ser una tarea transversal a todo el quehacer etnográfico, también dijimos que la etnografía es un constructo textual. En la relectura de éste, hemos ido encontrando la asistencia de conceptos teóricos que, de no haber sido aplicada la técnica, nos hubieran pasado inadvertidos. Quizás el hallazgo más importante, por lo que implica para el futuro, haya sido encontrar coincidencia con Samaja, en aquello de que el verdadero comienzo de una investigación reside en la praxis y no en sus prolegómenos. Y más profundo aún, hasta para entender lo que él dice hay que ir a la praxis, pues su advertencia es de índole conceptual, y no cronológica.

La práctica le da sentido al método, lo moldea y si no alcanza con el intelecto, usará también el cuerpo del investigador como herramienta para registrar datos y experimentar sensaciones que, de no ser así, quedarían afuera. *“Conlleva el cuerpo del investigador en acción, entendido como el cuerpo situado en el sentir, o el cuerpo sintiendo que proporciona un núcleo de percepción del dato que va mucho más allá de la información [...] El investigador se considera, asimismo, como el elemento de observación por excelencia”* (Ramírez Hita, 2009: 65).

Someter mi investigación de una manera tan intencional para la elaboración de esta tesis, me permitió construir la otredad desde un punto de vista más complejo, pude tomar distancia donde parecía no haberla, pude teorizar sobre el recorte que venía haciendo hace años, y concluir en algunas convicciones que asomaban y que ahora han quedado de manifiesto: le encuentro sentido a lo que dice De Sousa Santos, sobre la disolución de los límites entre el saber vulgar y el saber científico, que las concepciones rígidas de las Ciencias Naturales aunque sean adaptadas y flexibilizadas para las Sociales, no son satisfactorias, siendo los mayores ejemplos de esto, la imposibilidad práctica de aplicar con éxito y sin objeciones categorías como las de Variable e Indicadores, y lo endeble que resulta cualquier definición taxativa de una Unidad de Análisis.

Si bien todo esto es tema de debate, podemos tomar la posición anterior, y con ella en una mano, tener en la otra, la del sociólogo Boaventura de Sousa Santos y decir que, las inconsistencias del paradigma tradicional para con las Ciencias Sociales tienen una alternativa más plausible en el paradigma emergente de la epistemología del Sur,

hacia la cual este trabajo quiere tornar, aún con sus contradicciones y ambigüedades. Ya que rescata y pone en reflexión el patrimonio cultural de uno de esos *“grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados, y oprimidos por el capitalismo globales”*.

Bibliografía

- ACHILLI, Elena Libia 2005. *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Buenos Aires, Laborde Editor.
- AGUIRRE, Ramón; BÓNDAR, César. 2008. Breves reflexiones sobre el valor semiótico de los sentidos en la re-memoración de los niños difuntos (angelitos). Provincia de corrientes. En: *XIVº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XVIIIº Jornadas de Folklore*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- ALIANO, Nicolás; BALERDI, Soledad y otros. 2018. Reflexividad y roles en el trabajo de campo etnográfico. En: Piovani; Muñiz Terra Coord. (2018) *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Buenos Aires. Clacso, Biblos.
- ÁLVAREZ PEDROSAIN, Eduardo. 2001. *Etnografías de la Subjetividad*. Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, Mastergraf.
- APRILE-GNISET, Jacques. 2012. El oficio del investigador. Avatares y peripecias de la investigación histórica urbana. *XVI Congreso Colombiano de Historia: Guerras, Regiones y Memoria*. Colombia, Universidad Surcolombiana de Historiadores.
- AUYERO, j. y Grimson, A. 1997. Se dice de mí. Notas sobre convivencias y confusiones sobre etnógrafos y periodistas. Apuntes de Investigación del Cecyp.

- BÁRCENAS, Ramón. 2002. Contexto de Descubrimiento y Contexto de Justificación: Un problema filosófico en la investigación científica. En: *Acta Universitaria*, Vol. 12, N°2. Guanajuato, México.

- BARRIOS, Paola V. 2005. “Costumbres, Tradiciones y Memoria en el Iberá, Corrientes”. En: *XXV° Encuentro de Geohistoria Regional*, IIGHI-Conicet. Corrientes.

- _____ 2005. “Loreto: Historia y Memoria Popular”. *Reunión de Comunicaciones Científicas y Tecnológicas de la UNNE*. Secretaría General de Ciencia y Técnica. Facultad de Ciencias Exactas y Naturales. UNNE. Corrientes.

- _____ 2006. “La Tradición guaraní en Loreto y San Miguel”. En: *Actas de las Segundas Jornadas de la UNNE y Primeras Jornadas Regionales de difusión e intercambio de resultados de las Investigaciones en Ciencias Sociales*. Corrientes, Centro de Estudios Sociales.

- _____ 2007. “Tradiciones populares en el Iberá. Corrientes”. En: *XIII° Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XVII° Jornadas Nacionales de Folklore*. Buenos Aires, IUNA.

- _____ 2008. “Las Poblaciones de la Costa Occidental del Iberá: Pasado y Presente”. En: *XIV° Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur*. XVIII° Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires, IUNA.

- _____ 2009. “Loreto: Una mirada actual sobre su Historia, Identidad y Memoria”. En: *Revista Nordeste* N°29. Facultad de Humanidades. UNNE. Resistencia, Chaco.

-
- _____ 2012. “Religiosidad y Fiesta Popular. La celebración de la Virgen de Loreto. Corrientes”. En: *XVIº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XXº Jornadas Nacionales de Folklore*. Buenos Aires, IUNA.

BARRIOS, Paola; GUARINO, Graciela. 2014. “Habitando y construyendo patrimonio cultural: el empoderamiento de las pequeñas comunidades. Loreto, provincia de Corrientes”. En: *XXXIV Encuentro de Geohistoria Regional*. IIGHI-Conicet. UNNE.

- BARRIOS, Paola; GUARINO, Graciela. 2014. “Procesos de patrimonialización local: Entre el empoderamiento y la identidad cultural”. En: *XVIIIº Congreso Latinoamericano de Folklore. XXIIº Jornadas Nacionales de Folklore*. Buenos Aires, IUNA.
- BARRIOS, Paola. 2018. “Creencias y Religiosidad Popular en el Iberá”. En: *Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica*. IIGHI-Conicet. UNNE.
- BARRIOS, Paola; GUARINO, Graciela. 2018. “Procesos de patrimonialización local: empoderamiento e identidad cultural”. En: *Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica*. IIGHI-Conicet. UNNE.
- BOIVIN, M; ROSATO, A.; ARRIBAS, V. 2007. *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia.
- BOURDIEU, Pierre. 2003. *El oficio del científico*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, p. y WACQUANT, L. 2008. *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CANDAU, Joel. 2006. *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires, Nueva Visión.

- - _____ . 2008. *Memoria e Identidad*. Serie Antropológica. Buenos Aires, Ed. Del Sol.
 - CARDOSO DE OLVEIRA, Roberto. 1992. *Identidad, etnia y estructura social*. San Pablo, Ed. Pionera.
- COMAROFF Jean; COMAROFF, John. 2013. *Teoría desde el Sur*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- DE LA TORRE, Renée 2012. “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”. En: *Civitas*, Vol 12, N°3, Porto Alegre.
 - _____ 2013. “La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición. El caso de México”. En: *Ponto Urbe*, N°12. Revues.
 - DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires, Siglo XXI.
 - DÍAZ, Esther (Ed.) 2010. *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Ed. Biblos.
 - DIETZ, Gunther; ÁLVAREZ VEINGUER, Aurora. 2014. “Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación”. En: *La Etnografía y el trabajo de campo en ciencias sociales*. Cristina Oehmichen Bazán México, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
 - ECHEVERRÍA, Javier. 1995. “Los cuatro contextos de la actividad científica” En: *Filosofía de la ciencia*. Madrid, España. Akal.
 - ERAZO JIMÉNEZ, María Soledad. 2011. Rigor científico en las prácticas de investigación cualitativa”. En: *Humanidades y Ciencias Sociales. Ciencia*,

- *Docencia y Tecnología*. Año XXII, N°42, Chile, Universidad de Santiago de Chile.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio. 2007. Giro interpretativo y Reflexividad. En: Lisón Tolosana, Carmelo (Ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid, Akal.
- FLORES GUERRERO, Rodrigo 2004. “Salud, Enfermedad y Muerte: lecturas desde la Antropología Sociocultural”. En: *Revista Mad*, N°10. Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

FORNI, Floreal. 1986. Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular.

En: *Sociedad y Religión*, N°3, Buenos Aires.

- GHASARIAN, Christian. 2008. *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Serie Antropológica. Buenos Aires, Ediciones Del Sol.
- GEERTZ, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GINZBURG, Fayé. 2007. Cuando los nativos son nuestros vecinos. En: Boivin, Rosato y Arribas. *Constructores de Otriedad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- GUBER, Rosana. 2004. *El Salvaje Metropolitano*. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires, Paidós.
- _____. 2012. *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. 2013. *La articulación Etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires, Biblos.
- _____. 2014. *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos en campo*. Buenos Aires, Miño y Dávila.

-
- _____ . 2018. Volando rasantes. Etnográficamente hablando. Cuando la reflexividad de los sujetos sociales irrumpe en la reflexividad metodológica y narrativa del investigador. En: Piovani; Muñiz Terra Coord. *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Buenos Aires, Clacso, Biblos.
- HAMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.

HERMITTE, Esther. 2002. La observación por medio de la participación. En: Visacovski y Guber. *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.

- KORNBLIT, Analía. 2007. “Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas”. En: Kornblit, A. (comp.). *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Biblos.
- LEBUS, Emilas. 2012. *Cómo generar un Proyecto de Tesis*. Colección Humanitas. Fundación para el desarrollo de las Ciencias Jurídicas. Rosario, Ed. AVI.
- LINS RIBEIRO, G. 2007. Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social*.

Buenos Aires.

- MAISONNEUVE, Jean. 2005. *Las Conductas Rituales*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- MARTÍN, Eloísa. 2002. “Cadenas de género: Dos casos de transmisión devocional en la fiesta de la Virgen de Itatí, Corrientes-Argentina”. En: *Anthropológicas*, año 6, volumen 13 (1). Buenos Aires.
- _____ 2003. “Religiosidad Popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina”. En: *Estudios sobre Religión*. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, N°15.

-
- _____ 2007. “Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina”. En: *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas de Debate*. Coord. María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Biblos.
- OXMAN, C. 1998. *La Entrevista de investigación en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Eudeba.
- PÉREZ, Darío Alberto. 2011. “La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales”. En: *Estud. filos*, N°44, Universidad de Antioquia.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael 2006. *Antropologías. Avances en la complejidad humana*. Buenos Aires, Ed. SB.
- PIOVANI, Juan Ignacio; Muñiz Terra, Leticia Coord. 2018. *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Buenos Aires, Clacso, Biblos.
- RAMÍREZ HITTA, Susana. 2009. “La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico. Epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí”. En: *Salud Colectiva*, vol 5, N°1. Universidad Nacional de Lanús, Argentina.
- RETAMOZO, Martín. 2014. *¿Cómo hacer un proyecto de tesis doctoral en Ciencias Sociales?* Ciencia, Docencia y Tecnología. Vol. XXV, Núm 48. FaHCE- UNPL.
- REYGADAS, Luis. 2014. Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico. En: Cristina Oehmichen Bazán. *La Etnografía y el trabajo de campo en ciencias sociales*. México, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- ROCA GIRONA, Carlos. 2014. [Per]Siguiendo informantes en terrenos movedizos. Una reflexión a partir de una experiencia etnográfica con migrantes por amor. En:

- Cristina Oehmichen Bazán. *La Etnografía y el trabajo de campo en ciencias sociales*. México, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
 - RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. 2012. “Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces”. En: *Gazeta de Antropología*, 28 (3), artículo 12. Sevilla.
 - SAMAJA, Juan. 2004. *Proceso, Diseño y Proyecto en investigación cualitativa*. Buenos Aires, Episteme.
 - _____ . 2012. *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires, Eudeba.
- SCRIBANO, A. 2008. *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires, Prometeo.
- SEMÁN, Pablo 2013. “Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio”. IDAES- UNSAM y UBA. Apuntes de investigación.
 - STAKE, R. 1998. *Investigación con estudios de casos*. RocFilella. Madrid, Ediciones Morata.
 - TAYLOR, S.J.; BOGDAN, R. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Buenos Aires, Ed. Paidós.
 - VASILACHIS DE GIALDINO, Irene 2006. *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Buenos Aires, Ed. Gedisa.
 - VALLES, M. 2003. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, Síntesis.
 - VISACOVSKY, Sergio; GUBER, Rosana. 2002. *Historia y Estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.

-
- WAINERMAN, Catalina; SAUTU, Ruth. 2004. *La trastienda de la investigación*. Buenos Aires, Lumiere.
- WUNENBURGER, Jean Jacques. 2008. *Antropología del Imaginario*. Serie Antropológica. Buenos Aires, Ed. Del Sol.
- YNOUB, Roxana Cecilia. 2007. *El proyecto y la metodología de la investigación*. Buenos Aires, Ed. Cengage Learning.