

“Todo sea por la Virgen”: relatos biográficos y melodramáticos en torno al culto del Milagro en Salta

Daniela Nava Le Favi
danielanavalefavi@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2739-8798

Instituto de Investigaciones en
Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH)
Centro Científico Tecnológico CONICET
Universidad Nacional de Salta
Argentina

Es trece de septiembre y los peregrinos de distintos puntos de la provincia llegan a la capital salteña en medio de aplausos, cantos, rezos, vírgenes, santos, pancartas, estandartes y banderas. Algunos caminan hasta nueve días para poder estar en la procesión más convocante de la ciudad: la fiesta del Señor y Virgen del Milagro, un culto que se remonta al año 1962, momento en el que un fuerte terremoto destruye edificios, sacristías y provoca el temor de la población.

La festividad del Milagro alcanzará su punto cúspide cuando el Arzobispo de Salta, Mario Antonio Cargnello, enuncie su discurso al pie del Monumento 20 de Febrero. En ese momento, el “pueblo” de Salta sellará su “compromiso” de devoción a través del “Pacto de Fidelidad” con sus patronos tutelares, práctica religiosa que lleva más de trescientos años. Cuando el sol se oculte detrás de los cerros que rodean la ciudad, entrarán las imágenes a la Iglesia. En medio de aplausos, pañuelos blancos y el sonido de campanas caerán desde las torres de la Catedral cientos de pétalos de claves rojos para el Señor del Milagro y blancos para la Virgen.

Este trabajo intenta explorar la contracara de un culto altamente institucionalizado y jerarquizado donde los peregrinos tienen una inclusión subordinadaⁱ (Elías, 1998) en los dos actos rituales (Turner, 1980) como son la peregrinación y la procesión, al mismo tiempo que éstos se constituyen como dispositivos de disciplinamiento de los cuerpos (Foucault, 1975). A partir de allí, esta indagación quiere problematizar en palabras de Martín Barbero “lo que hace la gente con lo que hacen de ella” (1984: 21), es decir, explorar la forma en la que los medios de comunicación visibilizan relatos biográficos (Arfuch, 2002, 2014) al permitir la “toma de la palabra” (De Certeau, 1995) de los peregrinos en el culto al Señor del Milagro.

La reflexión se inscribe en los debates sobre cultura popular-masiva (Martín Barbero, 1984, 1987; Ford, 1985) y los estudios sobre comunicación-cultura (García Canclini: 2006; Schmucler, 1984; Grimson, 2011), pero desde una dimensión que permita pensar el sujeto, sus resistencias y el lugar que ocupan los medios en la configuración de subjetividades (Papalini, 2006). La necesidad de pensar la comunicación en relación a la cultura posibilita abordar los nuevos procesos de socialización, es decir, “los procesos a través de los cuales una sociedad se reproduce, esto es sus sistemas de conocimiento, sus códigos de percepción, sus códigos de valoración y de producción simbólica de la realidad” (Martín Barbero, 1984:19) Estos procesos permitirían pensar a la cultura desde, por ejemplo, sistemas narrativos (ibídem) desde se conjugan emociones (Williams, 1977) con cargas melodramáticas (Martín Barbero, 1987)

Al mismo tiempo, pensar la cultura en la trama de la comunicación no sólo habilita a problematizar el funcionamiento de la hegemonía, sino a reflexionar sobre «las resistencias que moviliza, del rescate tanto por los modos de apropiación y réplica de las clases subalternas» (Martín Barbero, 1998:240). Este trabajo se inscribe en la interjección de estos dos procesos, ya que intenta tensionar/problematizar dentro de un culto hegemónico, las “otras voces” que lo conforman, lo delinean y lo moldean desde los márgenes.

Estas tensiones se rastrearán en dos notas publicadas por el *Diario El Tribuno* y el *Diario Punto de Salta*, como un modo de muestra sobre la forma en que las voces populares se inscriben en el discurso de la prensa salteña. Al mismo tiempo se piensa que los MMC como escenarios de luchas por la significación que son, por un lado, reproductores de sistemas de representación dominanteⁱⁱ (Althusser, 1984), situación que se ejemplifica cuando el día 15 de septiembre y el día posterior las páginas de la mayoría de los diarios salteños le den lugar sólo al discurso que emitió el Arzobispo durante el ritual.

Pero al mismo tiempo, interesa mostrar cómo, de modo no necesariamente intencional, esas mismas páginas se transforman en una especie de máquinas de subjetividades (Guatari, 1996) ya que los días 13 y 14 de septiembre plegaran sus portadas, notas/noticias con la voz y los testimonios de los peregrinos, relatos donde el promesante asume la posición de un “yo” que atestigua una historia de vida, configurando

espacios biográficos (Arfuch: 2002 y 2005) con cargas melodramáticas (Martín Barbero, 1998).

De esta manera se piensa que el “cuerpo” sufriente de un peregrino cansado de caminar días y noches está imbricado en una doble relación: tanto por la representación y dinámica del culto que encuentra su legitimidad en ese peregrino “dócil” al disciplinamiento, como por los sentidos que los peregrinos otorgan a esa palabra dada (Arfuch, 2002) y tomada (De Certeau, 1995) en los medios a partir de determinadas estrategias (De Certeau, 2000).

La peregrinación y la procesión: entre mito y disciplinamiento

Desde el 13 de septiembre llegan peregrinos de todos los puntos de la provincia para cumplir promesas a los Santos Patronos Tutelares de la ciudad de Salta: el Señor y la Virgen del Milagro. El origen del culto constituye un verdadero mito para la sociedad salteña, ya que su significación se ancla en la protección que brindan las imágenes a la ciudad/los salteños de sismos/terremotos, un fenómeno natural y habitual en la zona andina. El Milagro tiene sus orígenes en el año 1692 cuando un terremoto destruye la ciudad y los alrededores. El primer Milagro se produce cuando dos ayudantes de la sacristía se encuentran a la Virgen caída de un atrio de tres metros sin romperse y en posición de súplica, como una “madre que pide por sus hijos”. El día 15 de septiembre, el padre José Carrión recibe el mensaje de Dios diciendo que no cesarían los temblores hasta que sacaran al Cristo que había sido olvidado por más de cien años en una habitación de la Catedral (Chaile, 2010). El culto como parte del mito de la “salteñidad” se inscribe a principios del siglo XX cuando la provincia poseía una fuerte marca tradicionalista (sustentada -principalmente- por las familias de elite que participaron en la independencia) que la hacían ver como atrasada frente al proyecto modernizador del incipiente estado nacional (Flores Klarik, 2010). A partir de la literatura de Juan Carlos Dávalos “el Milagro” y “los Gauchos” serán elementos distintivos de una identidad provincial, cuyos “atrasos” económicos y políticos en el proyecto moderno serán subsanados con la construcción de una historia que se vanagloria por su moral y su origen europeo, propugnada por los grupos tradicionalistas y la Iglesia (Sonia Álvarez Leguizamón, 2010).

Este culto, que congrega a más de 500 mil personas por añoⁱⁱⁱ, tiene dos momentos: la peregrinación que culmina con la llegada de miles de personas a la capital

salteña entre los días 13 y 14 de septiembre. Y por el otro, la procesión cuando las imágenes recorrerán las principales calles de la ciudad entre himnos, cantos y rezos. En el caso de la peregrinación, son curas y/o cursillistas los que toman el megáfono y dirigen los largos días de caminata hasta llegar a la capital. En la procesión, las imágenes están rodeadas por la curia eclesiástica y los representantes del poder político. Detrás de una valla de policías, caminan los peregrinos. La verdadera dimensión de una acción simbólica como “la palabra” (De Certeau, 1995) queda en boca del sector hegemónico, el cual la reduce a legitimar espacios, historias oficiales y determinadas concepciones de mundo que reafirman la relación Milagro-Salteñidad.

El culto es hegemónico (Gramsci, 1984) en la medida que este proceso social se ejerce desde la Iglesia y con el conceso de la sociedad política (el gobierno y demás representantes que con sus cuerpos presentes en el ritual legitiman el culto) y la sociedad civil: los medios que visibilizan (mayoritariamente, pero no únicamente) la voz de los representantes eclesiásticos y el sistema escolar, el cual “obliga” a los alumnos a concurrir a las misas que se ofician durante los meses anteriores en honor a la festividad.

Los espacios que están marcados para recorrer la procesión, los tiempos que tienen los peregrinos para llegar a la Catedral y recibir la bendición son una forma en que se ejecutan estos dispositivos de disciplinamiento del cuerpo (Foucault, 1975). Cuando los peregrinos llegan a la capital y son ordenados y acompañados por dispositivos de gobierno (como ser policías, ambulancias y personal de la catedral) se presenta una suerte de sobre-regulación sobre el cuerpo. Frente a este ordenamiento de tiempos, espacios, el cumplimiento de reglas y jerarquías es interesante rastrear los intersticios, los márgenes: la voz de esos cuerpos es la otra cara de la moneda.

“Cuerpos sufrientes”: lo (auto) biográfico en el espacio mediático.

Pensar lo (auto) biográfico implica definirlo como narrativa que supone «ese registro de la voz-la primera persona- en tanto expresión altamente valorada de la experiencia, tanto individual como colectiva» (Arfuch, 2014). Las narrativas, fragmentarias, dispersas y desiguales tienen un rol orientador en tanto son saberes que producen programas de acción (Cebrelli y Arancibia, 2010). En este sentido, el espacio biográfico, cual narrativa, recupera la experiencia vivencial que construye al sujeto social (Arfuch, 2002).

Es en la recuperación de la experiencia del peregrino que la “toma de la palabra” es un lugar simbólico donde el poder de hablar adquiere un estatuto impensado «una revolución caracterizada por la voluntad de articularse en ‘lugares de la palabra’ que impugnan las aceptaciones silenciosas » (De Certeau, 1995, 35). Por otra parte, se configura como una práctica subalterna, ya que implica una lucha cultural y en conflicto/disputa con la hegemonía (Alabarces - Rodríguez, 2008), en la medida que los medios hacen visibles las voces y testimonios de los peregrinos que irrumpen con sus historias de vida las cadenas de sentido que se formulan desde las voces oficiales del clero y la política.

Hay una palabra dada, es decir, un proceso de apropiación de los espacios de enunciación: «dar mi palabra constituye, a la vez que una promesa, una afirmación autorial en el sentido bajtiniano: la asunción de la palabra como propia- a diferencia de la neutra y la ajena- por las tonalidades siempre peculiares de la afectividad » (Arfuch, 2002:97). Esta palabra dada y testimonial se hace presente en una nota titulada «Alejandro Cazón, Peregrino de Metán». Allí, se puede observar ese espacio biográfico donde la vivencia, narrada en primera persona, irrumpe la voz oficial que hegemoniza el discurso a partir de la propia historia de vida:

Vengo de Metán y soy de los primeros peregrinos que empezamos a caminar para el Milagro. Hace 18 años que vengo a pedir a los patronos por la salud de mi hijo. Él tenía un problema, que no veía con uno de sus ojos, pero en el año 2005, casualmente para el día de la procesión se desmayó y al despertarse me comentó que veía de los dos ojos. Gracias al Señor y la Virgen del Milagro, ve de los dos ojos sin usar anteojos. Durante muchos años recorrimos diferentes médicos y nos decían que no tenía cura. Todas las mañanas me levantaba temprano, rezaba, rogaba a Dios por una solución, en el trabajo no me concentraba, fue un dolor grande lo que le pasó a mi hijo. La Virgen y el Señor lo curaron realizaron un milagro con mi hijo, un milagro grandísimo. Al llegar a la plaza lloramos los dos juntos, agradeciendo a los patronos por la vista de mi hijo. Yo peregrino algunas veces con los pies descalzos y otras arrodillado. Hasta que me muera voy a peregrinar y después arrodillado en el cielo seguiré peregrinando, todo sea por la Virgen y el Señor del Milagro (Diario Punto Uno de Salta, 13 de septiembre de 2013)

El sistema de referencia, es decir, aquello que le posibilita clasificar el mundo (Hall, 1998) es la fiesta del Milagro. Como sostendría Martín Barbero, el imaginario popular se hace cómplice de la dominación «no hay dominación sin complicidad y sin seducción entre el dominador y el dominado» (1984: 23). En este sentido, hay una re-afirmación del culto como “milagroso”, lo que contribuye a su legitimidad en el campo de las representaciones. A la vez, hay una historia de vida, una narrativa una «elaboración testimonial de memorias traumáticas» (Arfuch, 2014) desde donde se irrumpe el discurso hegemónico.

Las historias de vida de los peregrinos, están marcados por traumas propios o de sus allegados, es decir, aquello que «se revela en síntomas, su insistencia en relatos, gestos reiterados y el desborde de la palabra que suele rodear aquello resistente al decir» (Arfuch, 2014). En el caso del enunciado anterior, el trauma es “el no-ver” de un hijo, pero en el poder de hablar, de decir-se «pone en forma una experiencia que es también una puesta en sentido» (ibídem). Esos sentidos que rodean al peregrino, marcado por un dolor- pérdida que se recupera-restaura es el campo semántico en el que se mantienen la mayoría de las historias de vida, que dan cuentas de trayectos, luchas y apropiaciones. Es allí, en la repetición de historias marcadas por el dolor/ pérdida/ angustias que puede comprenderse el efecto de completitud que produce el espacio biográfico, que en una cadena de identificaciones nunca acabada, las historias por más representativas que sean, nunca son el final de esa cadena (Arfuch, 2002). Por otra parte, en el testimonio se muestra una “vida ejemplar” de un hombre, que ante la desgracia reafirma una identificación con una determinada imagen de paternidad: “buen padre” “padre preocupado por su hijo” “padre sufriente por ese hijo”, pero que es un testimonio de la vida propia, de un “yo” en el relato, con una lógica del devenir (Arfuch, 2002 y 2005) que encuentra un sentido en el “milagro”.

Mostrar el cuerpo como forma de un sufrimiento pactado, también refiere a la necesidad de construir un relato creíble y verdadero que lo postule legítimo y auténtico: no sólo a la festividad fomentando lo “milagroso del culto” sino de su propia biografía al respaldar con su cuerpo su propia vivencia: «el fantasma de que el cuerpo expresa una verdad que escapa al control del individuo y lo devela en su desnudez es una ilusión corriente de omnipotencia sobre el otro, propicia a las manipulaciones» (Le Breton, 1999:

219). La manipulación del y por el cuerpo podría ser una veta en la que los peregrinos encuentran la posibilidad de escenificar sus emociones y de visibilizarse en los medios.

El “peregrino” en la escena: el melodrama y la expresión de las emociones.

Los relatos biográficos de los peregrinos tienen la singularidad de describir pasiones, acciones. Son relatos melodramáticos que tienen «una fuerte carga emocional que los demarcará definitivamente en el lado de lo popular» (Martín Barbero, 1988: 139). La peregrinación como escenificación ritual colectiva (Bericat Alastuey, 2012) tiene a los peregrinos en el centro de la escena y de las emociones:

María, una mujer de pies descalzos carga a su hijo, los ojos inundados con las lágrimas, una flor roja en las manos curtidas por años de trabajo: esa mujer de pies descalzos llega a ofrendar su cansancio y su vida. Ahí está, a los pies del redentor, a la vista de los jóvenes que la acompañan, que conmovidos por la escena proclaman una plegaria de bendición. “Este camino fue muy sacrificado, pero gracias a Dios mañana entraremos a la Catedral, con mucho orgullo y felices de estar cerca del Cristo del Milagro” expresó la mujer, cuya historia está marcada por el dolor “vengo por mi esposo, está enfermo, por mi hija discapacitada para que Dios y la Virgen la ayude. Vengo porque desde pequeña me enseñaron a creer en el Señor y la Virgen del Milagro. Sabe? Yo desde chiquita vengo a la peregrinación, algunas veces veo a las personas que van descalzas, con cruces en los hombros y sé que algunas veces el pedido es grande y el sacrificio también. Los peregrinos venimos por muchas cosas. El Señor del Milagro me escuchó y por eso hoy vengo a traerle mi clavel rojo y mis pies cansados, como todo salteño que ama el Milagro” (Diario Punto Uno de Salta, 13 de septiembre de 2011)

En la cita, la imagen y arquetipo madre-hijo se plasman desde la narrativa religiosa, que remite directamente a la idea de la Virgen María y los actos de sacrificio que se ofrendan para alcanzar la gloria o como es en este caso, la bendición. El sacrificio de Jesús en la cruz, se asemeja al sacrificio del creyente en la peregrinación, tanto en la práctica como en el discurso. Las imágenes mundo que se construyen alrededor del peregrino y la configuración de la práctica ritual en sí, mantienen una constante con

narrativas del dogma y, al mismo tiempo, legitiman un sistema de representaciones (Cebrelli y Arancibia, 2010) entorno a la mujer asociada con una maternidad sufriente, que además, debe postrarse ante los ojos “masculinos” de un Cristo y reactualizando imágenes de mundo conservadoras y católicas.

Pero, también podría pensarse que esas escenificaciones hablan de un cuerpo manipulado para formar parte de esas narrativas, existiría una suerte de doble juego: se ocupa el lugar de “peregrino sufriente” como una estrategia (De Certeau, 1995), ya que al hacer “cuerpo” una escenificación de una narrativa católica logra la visibilización de su “palabra”, su historia en los medios. Al mismo tiempo, la vivencia de los promesantes al constituirse como espacios biográficos hablan, también, de procesos de subjetivación en el que se configuran las narrativas (Arfuch, 2002): el “peregrino” relata su experiencia cotidiana y/o traumática y con su cuerpo ratifica una cierta autenticidad del relato (Arfuch, íbidem)

Se retrata en el discurso una acción, gestos de un cuerpo que se hace visible y participa del ritual (Le Breton, 1999): las lágrimas en los ojos, los pies descalzos, su mano con una flor y su hijo en su otro brazo. Hay una forma melodramática (Martín Barbero, 1998) de describir ese cuerpo y de referenciarlos en la medida que se visibilizan pasiones, deseos, necesidades, súplicas. Se presenta, así, un modelo internalizado de vivirse y pensarse como peregrino en el marco de un sufrimiento que se halla en el límite de lo permisible y que regula ese doble movimiento entre lo afectivo/control de las emociones (Willams, 1977).

En la nota, también emerge un “yo” peregrino que se auto-reconoce en la intersección entre el sufrimiento y lo heroico, en la medida que hay un corrimiento, a un “nosotros” “peregrinos”, una identidad narrativa (Arfuch, 2002) que se funda, también, en las articulaciones capaces de hegemonizar un valor compartido respecto a un imaginario, como lo es “el ser salteño”. Desde allí, en las polifonías de voces e historias es que se trazan los márgenes en un complejo entramado de relaciones de dominación y resistencias (Martín Barbero, 1998).

Apreciaciones finales y pre-liminares

El culto del Milagro refiere a dos campos de relaciones, no por ello opuestas sino que se interconectan constantemente: como dispositivo de disciplinamiento del cuerpo

(Foucault, 1975), que no sólo encuentra sus marcas en las técnicas corporales, la forma de disposición de los espacios y el tiempo de esos “peregrinos”, sino en el propio discurso de esos cuerpos, al reproducir sistemas de representación católicos y conservadores.

Sin embargo, sería reduccionista no considerar una segunda dimensión: la “palabra” dada y tomada por ese promesante, que irrumpe con sus emociones el espacio público y también mediático, narrando su historia de vida, sus lamentos, traumas y victorias que hacen a un espacio (auto) biográfico (Arfuch, 2014 y 2002). Al mismo tiempo, hay una estrategia en la apropiación de las narrativas católicas que le permiten «saltar a la escena» y plasmar deseos, pasiones que están en el plano de lo popular (Martín Barbero, 1987). Las escenificaciones melodramáticas puestas en el discurso muestran un peregrino “victorioso” de ese sufrimiento por las desgracias vividas que camina días y noches para llorar, saludar con pañuelos, flores y rosarios en mano a unas imágenes, que quizás, sólo puedan visualizar un instante entre la multitud.

NOTAS:

ⁱEl concepto es tomado desde Elías (1998 a y b) y que refiere a la existencia de relaciones de interdependencia entre grupos sociales, con diferenciales de poder, que se mantienen en el largo tiempo. Los sectores subordinados (grupos, clases, etnias), no están excluidos sino incluidos en forma subordinada. Si bien Elías estudia las diferenciales de poder, no sólo entre configuraciones como la de la nobleza y la plebe, sino también en términos de estatus o de establecidos esta idea se complementa con la visión de las relaciones de dominación de clase. (Sonia Álvarez Leguizamón, 2010)

ⁱⁱEn la interpretación de Hall sobre Althusser los sistemas de representación definen a las ideologías y éstas no son más que compuestos por conceptos, mitos e imágenes en los cuales los hombres y mujeres viven sus relaciones imaginarias, entendiéndose que esa “vida” se experimenta dentro de la cultura, del significado y la representación. (Hall, 1998)

ⁱⁱⁱLas cifras son publicadas por los medios de comunicación, en base a los cálculos que realiza la policía de Salta (metro cuadrado ocupado con la procesión por un número x estimado de personas). En el año 2014, la cifra ascendía a más de 800.000 peregrinos (Diario El Tribuno de Salta, 16 de septiembre de 2014).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALABARCOS, Pablo; RODRÍGUEZ, María Graciela (2008); Resistencias y Mediaciones. Estudios sobre cultura popular. Bs. As: Paidós
- ALVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia (2010) (comp) "Introducción" en Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales. Salta: CEPHIA, Facultad de Humanidades.
- ALTHUSSER, Louis (1984) Enssays of ideology. Londres, Versos.
- ARFUCH, Leonor (2014) "Lo (auto) biografía, memoria e historia" en Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de estudios sobre memoria. N°1. Pp 68-81 (2005) Identidades, sujetos y subjetividades. Buenos Aires: Ed.Prometeo. (2002) *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BERICAT ALASTUEY, Eduardo (2012) Sociología en tiempos de transformación social. España: Centro De Investigación sociológica /Colección academia.
- CEBRELLI, Alejandra y Víctor Arancibia (2005) Representaciones Sociales: Modos de mirar y de hacer Salta: CEPHIA-CIUNSa
- CHAILLE, Telma Liliana (2010) Los cultos religiosos en Salta. Procesos de Identidad y relaciones de Poder. Tesis presentada para optar al Grado de Doctora en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata
- DE CERTEAU, Michel (2000) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México DF: Universidad Iberoamericana. (1995b) *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana
- ELÍAS, Norbert (1998) "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados" en *La civilización de los padres y otros ensayos*. Editorial Norma. Santa Fe de Bogotá.
- FASSIN, D. (2003). "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia" *Cuadernos de Antropología Social* N° 17; p. 51-81. Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- FLORES KLARIK, Mónica (2010) "De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945)" en En Sonia Álvarez Leguizamón (comp) en Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales. Salta: CEPHIA, Facultad de Humanidades.
- FOUCAULT, Michel (1975) "Los cuerpos dóciles". En: Vigilar y castigar. Buenos Aires: Siglo XXI. Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder", en H. Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, México: UNAM.
- FORD, Anibal (1985) "Cultura dominante y cultura popular" en FORD, Anibal, RIVERA, Jorge y ROMANO, Eduardo. Medios de comunicación y cultura popular. Buenos Aires, Legasa.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2002) Latinoamericanos buscando lugar en este siglo Bs. As.: Paidós; (2006) Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Bs. As.: Gedisa.
- GRAMSCI, Antonio (1984) El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto croce. Bs.As.: Nueva Visión
- GRIMSON, Alejandro (2011) Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad. Bs. As.: Siglo XXI.
- GUATTARI, Félix (1996) *Caósmosis*. Buenos Aires: Manatíal.
- HALL, Stuart (1998) "Significado, representación ideología: Althusser y los debates posestructuralistas". En CURRAN, J., MORLEY, D. y WALKERDINE, V. (comp). *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- HOBSBAWN, Eric (2002) "Introducción: la invención de la tradición" en Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (eds) *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica
- LE BRETON, David (1999) *Las pasiones ordinarias*. Buenos Aires: Nueva Visión. (2008) *Sociología del cuerpo*. Ed. Nueva Visión: Buenos Aires
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1988) "Matrices culturales de la telenovela" en Estudios sobre las culturas Contemporáneas, vol II N° 5. México: Universidad de Colima. (1984) "Comunicación desde la cultura: perder el objeto para ganar el proceso" en Revista signo y pensamiento N° 5. Universidad Javeriana. Facultad de Comunicación. Bogotá, pp 17 -24 (1987) *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- MATTA, Juan Pablo (2010) "Cuerpo, sufrimiento, cultura. Un análisis del concepto de técnicas corporales para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total" en Revista latinoamericana de Estudios sobre cuerpos emociones y sociedad vol. 2. N°2, abril 2010 pp27-36.
- MAUSS, M. (1979) Sociología y antropología. Editorial Tecnos: Madrid
- PAPALINI, Vanina (2006) "La cuestión de la subjetividad en el campo de la comunicación. Una reflexión epistemológica". Revista *Astrolabio* N° 3: 1-15, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/comunicacion/articulos/papalini03.php (2011) "Conjugar las emociones: del "yo" al nosotros" en Versión, N° 26, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México.
- RICOEUR; Paul (2004) La memoria, la historia y el olvido, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires; (1999) La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido, Arrecife Producciones. (1995) Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico, Siglo XXI-México, México, (1990) Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso, Almagesto-Docencia, Buenos Aires.
- SCHUMECLER, Héctor (1984) "Un proyecto de comunicación/cultura" entrevista Comunicación y Cultura N°12, México DF, Galerma.
- TURNER, Víctor (1980) "Símbolos en el ritual ndembu" en La selva de los símbolos. Madrid, Siglo XXI.
- WILLAMS, Raymond (1977) Marxismo y Literatura. Buenos Aires, Península/ Biblios