



Religión, migración e interculturalidad

Perspectivas desde el Gran Buenos Aires

Aldo Ameigeiras
(coordinador)

Colección **Comunicación, Artes y Cultura**

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Religión, migración e interculturalidad

Aldo Ameigeiras
(coordinador)

Religión, migración e interculturalidad
Perspectivas desde el Gran Buenos Aires

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Religión, migración e interculturalidad : perspectivas desde el Gran Buenos Aires / Aldo Ameigeiras ... [et al.] ; coordinación general de Aldo Ameigeiras. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022.

Libro digital, PDF - (Comunicación, artes y cultura / 22)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-607-2

1. Religiones. 2. Migración. 3. América Latina. I. Ameigeiras, Aldo, coord.

CDD 306.0982

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de la colección: Andrés Espinosa

Diseño de tapa: Daniel Vidable

Diagramación: Eleonora Silva

Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Introducción 9
Aldo Ameigeiras

Primera aproximación

Creencias religiosas, migraciones e interculturalidad

Los migrantes en el Gran Buenos Aires. Entre la densidad poblacional y la complejidad de la trama sociocultural17
Aldo Ameigeiras

Manifestaciones interculturales de lo religioso o cuando lo religioso se expresa interculturalmente. Las expresiones y devociones religiosas de los migrantes en ámbitos periféricos del Gran Buenos Aires 29
Aldo Ameigeiras

Migrantes e identidades. La comunidad boliviana de Adolfo Sordeaux.....51
Juan Pablo Cremonte

Mujeres paraguayas en el conurbano bonaerense. Relatos sobre violencias, creencias y prácticas religiosas de mujeres migrantes 71
Sonia González y Romina Antonelli

Dilemas interculturales. Usos del arte entre jóvenes hijos/as de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires..... 93
Natalia Gavazzo

Integración e interculturalidad. Indicios e hipótesis a la luz del caso de los migrantes gallegos en la Argentina (siglos XIX y XX) 113
Ruy Farías

Segunda aproximación
Aportes latinoamericanos a la reflexión sobre religión,
migración e interculturalidad

Migração e religião como experiência de “fronteira”
na América Latina 135
Paulo Barrera Rivera

Espacios religiosos en disputa, democracia intercultural y nuevos
conflictos político-morales 149
Ricardo Salas Astrain

La alteridad identitaria y el planteo intercultural en Latinoamérica 163
Dina V. Picotti

Introducción

Las transformaciones sociales y económicas que se han producido en la sociedad se han generado en un contexto de globalización y predominio de las políticas neoliberales que han tenido su correlato en el incremento de la desigualdad social y la pobreza. Un contexto en el que se ha agudizado la relevancia de los procesos migratorios, en que miles de sujetos se han movilizadado en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Un ámbito atravesado por los cruces culturales y las prácticas interculturales, manifestándose en una trama cultural heterogénea y con una marcada diversidad cultural. Transformaciones con múltiples implicancias en los procesos culturales en general y religiosos en particular.

En lo que hace a los aspectos religiosos es necesario tener en cuenta que la forma en que la desregulación de creencias y la consolidación del proceso de individuación del creer ha agudizado la crisis de las instituciones religiosas. Una situación propia de un campo simbólico complejo en el que los actores sociales se han convertido en protagonistas directos de los procesos de construcción de las distintas maneras de creer y de manifestarse religiosamente.

Procesos en los cuales dichas manifestaciones han pasado a tener una presencia gravitante en el espacio público, que lejos de acotarse a los ámbitos locales, ha transitado hacia ámbitos regionales y claramente transnacionales. Una situación en la que las transformaciones de las religiones actuales son superadoras de los “márgenes” que caracterizaron las religiones tendiendo a una “disolución de fronteras” y la instauración de “fronteras móviles” (cfr. Parker, 2011; Frigerio, 1999). A su vez, la vigencia paulatina del fenómeno de la transnacionalización se ha dado en un contexto internacional de tal magnitud que las migraciones, como hemos señalado, han pasado a tener una relevancia central.

Nos encontramos así con el tema que nos ha interesado profundizar en nuestra investigación, o sea, la relación entre las creencias y manifestaciones

religiosas vinculadas a los procesos migratorios en contextos de marcada interculturalidad.

De hecho, son numerosos los estudios que han enfatizado la importancia de lo religioso en el fenómeno migratorio, considerando especialmente los problemas de desarraigo y crisis de identidades en que se encuentra expuesto el migrante en el nuevo medio. Instancias en las que se hace visible la relación entre los cambios religiosos y la vida de los migrantes en la ciudad (Garma, 2004) y en las que se producen transformaciones de la religiosidad popular en un contexto de cruces culturales y procesos de marcada hibridación cultural.

Una religiosidad que fuertemente articulada con las culturas populares (Ameigeiras, 2008) pasa a constituir un recurso simbólico de sentido de fuerte gravitación en la vida cotidiana a partir de una consolidación y/o un replanteo de sus experiencias del creer de los sujetos migrantes. Pero culturas populares en el marco de procesos de exclusión social y de marginalidad urbana incrementan la relevancia de lo religioso en contextos de fragmentación y marcada vulnerabilidad social. Una situación que ha incrementado la multiplicación de redes y organizaciones religiosas en las periferias de las grandes ciudades en donde tradiciones religiosas y nuevas modalidades del creer se articulan con cultos populares y múltiples formas de religiosidad difusa (Barrera Rivera, 2012). Contextos en los que se producen ámbitos de explicitación de religiosidades transformadas, pero también “religiosidades nómades” que acompañan la experiencia del tránsito y del movimiento del creer. Una religiosidad en la que se genera una “síntesis” entre distintos sistemas y universos simbólicos religiosos que se traducirán a su vez en nuevas maneras de “practicar la religiosidad” (De la Torre, 2011).

El abordaje de los movimientos migratorios en estos contextos exige el despliegue de una mirada amplia que permita observar tanto los procesos de reproducción de creencias vinculadas a instancias de reafirmación étnica como la generación y recreación de nuevas modalidades del creer. Es interesante observar cómo numerosos estudios sobre las migraciones y la religión han enfatizado precisamente el proceso de fuerte articulación identitario de carácter étnico presente en las fiestas tradicionales religiosas de los migrantes. Una instancia que los lleva fuertemente a la reproducción de tramas religiosas y devociones tradicionales de su sociedad de origen (Marzal, 1988; Lamounier, 1990).

Posteriormente comienza un proceso de visibilidad, en el marco de procesos de recomposición de creencias y de nuevos movimientos religiosos en los que la presencia del pentecostalismo incorpora un nuevo elemento de enorme gravitación con capacidad de articulación con la cultura popular y con clara vinculación con los sectores migrantes y sectores populares en general en ámbitos periféricos urbanos (Semán, 2006; Noronha, 2012). De esta manera, la fluidez y circulación de los universos simbólicos religiosos y la marcada desregulación de las creencias ha incrementado la relevancia de

nuevas formas de religiosidad presentes en el espacio local. Pero también la expansión de los procesos de exclusión y de vulnerabilidad de los sectores populares se ha traducido en un incremento de los procesos de discriminación y de estigmatización de migrantes. Una instancia que acrecienta la relevancia de las identidades religiosas en los procesos de reposicionamiento social en el ámbito territorial (Ameigeiras, 2004) en barrios en los que la presencia de migrantes del interior del país, así como de migrantes bolivianos y paraguayos y de otras nacionalidades, genera prácticas simbólicas y relaciones sociales de carácter intercultural no exentas, sin embargo, de tensiones y conflictos.

Ámbitos en donde la interculturalidad emerge tanto en los intercambios y las interacciones como un aspecto fundamental a considerar en los modos en que la religiosidad es vivida y expresada por los sujetos. De allí el surgimiento de interrogantes vinculados con las características de estos nuevos procesos de recomposición de creencias, de articulaciones interculturales a partir de la presencia de una diversidad de matrices culturales de grupos nativos como migrantes, de crisis de identidades y procesos de estigmatización agudizados en contextos de crisis económica y social. Distintas preguntas relacionadas con las manifestaciones de los grupos migrantes y la conformación de un colectivo social articulado tradicionalmente en torno a ciertas celebraciones y practicas rituales, con su incidencia en su vida cotidiana, y muy especialmente con los procesos de reconstitución identitaria, de posicionamiento social y territorial. Teniendo en cuenta la importancia de dicho contexto territorial la consideración del Gran Buenos Aires (GBA) aparece como fundamental, en cuanto el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) constituye el área de conurbación más relevante de la Argentina, y con una importante presencia de contingentes migratorios. Un ámbito clave para conocer las características que presentan las creencias y manifestaciones religiosos vinculada a los procesos migratorios en contextos de marcada interculturalidad.

El trabajo que estamos presentando es resultado de la investigación llevada a cabo en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDH-UNGS).¹ En dicho contexto de investigación se realizaron abordajes de la temática a cargo de investigadores del equipo, como también encuentros de trabajo, seminarios, y múltiples reflexiones con la participación de investigadores de otros ámbitos académicos, tanto nacionales como extranjeros. Distintas aproximaciones a la problemática presentes en este texto que aportan a la comprensión de su complejidad.

1 Se trata de la investigación sobre “Religiones, migración y periferia urbana: trayectorias de creencias y procesos identitarios en migrantes en sectores populares del Gran Buenos Aires”. El equipo de investigación fue dirigido por Aldo Ameigeiras (UNGS-Conicet), participaron como investigadoras Ruy Farías (UNGS-Conicet) y Juan Pablo Cremonte (UNGS), y contó también con la participación como becarias de Romina Antonelli (UNGS) y Sonia González (UNGS). La investigación fue desarrollada en el marco de un proyecto de investigación plurianual (Conicet).

La organización del texto en cuestión presenta dos aproximaciones resultado de la diversidad de aportes. Una primera aproximación que hemos denominado “Creencias, migraciones e interculturalidad” que comprende desde la caracterización de estos procesos vinculados a migrantes internos y provenientes de países limítrofes hasta la consideración de lo ocurrido con migrantes externos provenientes de Europa que se asentaron tempranamente en el GBA. Por otro lado, una segunda aproximación denominada “Aportes latinoamericanos a la reflexión sobre religión. Migración e interculturalidad”, que nos permite conocer algunas miradas sobre estas problemáticas en países latinoamericanos.

La primera aproximación cuenta en primer lugar con el aporte de dos trabajos de Aldo Ameigeiras. El primero de ellos, denominado “Los migrantes en el Gran Buenos Aires: Entre la densidad poblacional y la complejidad de la trama sociocultural”, aborda las singularidades sociales y culturales del territorio bonaerense que conforma un punto de partida básico para avanzar en la comprensión de la temática en cuestión.

En segundo lugar, encontramos el trabajo del mismo autor sobre “Manifestaciones interculturales de lo religioso o cuando lo religioso se expresa interculturalmente. Las expresiones y devociones religiosas de los migrantes en ámbitos periféricos del Gran Buenos Aires”. Un trabajo que nos permite profundizar tanto en las creencias religiosas de los migrantes como en el carácter intercultural que las caracteriza, considerando especialmente las celebraciones festivas y las iconografías religiosas.

En tercer lugar, la presentación de Juan Pablo Cremonte sobre “Migrantes e identidades. La comunidad boliviana de Adolfo Sourdeaux” aborda la situación de la comunidad boliviana residente en dicho barrio en el Partido de Malvinas Argentinas. Una situación en la que a las dificultades de la integración se le contraponen la impronta de la celebración festiva junto con desafíos que debe enfrentar la comunidad en sus procesos de radicación en el medio barrial.

El trabajo de Romina Antonelli y Sonia Gonzalez, en cuarto lugar, sobre: “Mujeres paraguayas en el conurbano bonaerense: relatos sobre violencias, creencias y prácticas religiosas de mujeres migrantes” nos acerca una mirada minuciosa sobre la vida de mujeres paraguayas en un contexto de discriminaciones y violencias en el que es posible observar tanto sus luchas como sus estrategias de vida en el contexto barrial.

A los planteos anteriores se le suma en quinto lugar el trabajo que nos acerca Natalia Gavazzo (ha participado como investigadora de los encuentros que llevamos a cabo con otros investigadores en el marco de la investigación). Un planteo estrechamente relacionado a las expresiones presentes en la trama cultural denominada “Dilemas interculturales: usos del arte entre jóvenes hijos/as de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires”. Una propuesta que enfatiza la importancia de las expresiones artísticas en los procesos identitarios y de memoria.

Si bien las migraciones limítrofes conforman una instancia clave en la población migrante en el GBA, es necesario tener en cuenta la presencia de otros migrantes que, procediendo especialmente de Europa, también se radicaron en el conurbano. Migrantes que también enfrentaron los desafíos de la radicación en un nuevo contexto. El trabajo de Ruy Farias aborda esta temática. Su texto denominado “Integración e interculturalidad: indicios e hipótesis a la luz del caso de los migrantes gallegos en la Argentina (siglos XIX y XX)”, analiza la importancia de la inmigración gallega en el GBA, como de sus implicancias étnicas-regionales y sus relaciones y redes sociales.

En la parte que hemos denominado como una “Segunda aproximación” nos encontramos con tres artículos que contribuyen a desarrollar una apreciación latinoamericana de la temática.

En primer lugar, el trabajo de Pablo Barrera, quien además de aportar a las reflexiones sobre nuestro tema de investigación, coordina el Grupo de Pesquisa “Religião e periferia urbana na América Latina” de la Universidade Metodista de São Paulo (del que participamos). Este autor nos acerca su trabajo denominado “Migração e religião como experiência de ‘fronteira’ na América Latina”. Un aporte que incorpora una mirada fecunda sobre el fenómeno en cuestión en los ámbitos periféricos de Brasil.

En segundo lugar, nos encontramos con el aporte de R. Salas Astrain Astrain, director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, quien nos permite contar con una reflexión sobre “Espacios religiosos en disputa, democracia intercultural y nuevos conflictos político-morales”.

Para terminar, nos encontramos con el trabajo de Dina Picotti, integrante de la Maestría en Interculturalidad y Comunicación del IDH y un referente latinoamericano de la Filosofía Intercultural, que nos posibilita abordar una reflexión sobre el desafío de “La alteridad identitaria y el planteo intercultural en Latinoamérica”.

Finalmente, es necesario explicitar que la investigación que sustenta este trabajo y su publicación han sido posibles gracias al aporte económico brindado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Proyecto de investigación PIP 2014-2016-Conicet), así como también por el apoyo recibido de parte del Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Aldo Ameigeiras

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo (2004). “El desafío de la convivencia. Unos y otros en la experiencia de los migrantes en el contexto urbano”. En Fernet

- Betancourt, Raúl, *Migration und Interkulturalitat*, pp. 227-244. Aachen: Missionswissenschaftliches Institut.
- (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: UNGS-Biblioteca Nacional.
- Barrera Rivera, Dario Paulo (2012). *Evangélicos e periferia urbana em Sao paulo e Rio de Janeiro. Estudos de sociología e antropología urbanas*. Curitiba: Editora CRV.
- De la Torre, René (2011). *Religiosidades nómades. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Frigerio, Alejandro (1999). “Estableciendo puentes. Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, 9 (18), pp. 5-18.
- Garma Navarro, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés.
- Lamounier, Isabel (1990). *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana. Un foco de cohesión de los migrantes bolivianos en Argentina*. Buenos Aires: CEMLA.
- Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los migrantes en la gran Lima. El caso del Agustino*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Parker, Cristian (2011). “Cambio religioso, fronteras móviles e interculturalidad”. En Higuera Bonfil, Antonio (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, pp. 15-41. México: Manda.
- Pereira Noronha, Claudio (2012). “Religiao e redes sociais pentecostais no municipio do Rio Grande da Serra no Grande ABC paulista”. En Barrera Rivera, Dario Paulo (org.), *Evangélicos e periferia urbana em Sao Paulo e Rio de Janeiro. Estudos de sociología e antropología urbanas*, cap. 4, pp. 129-158. Curitiba: Editora CRV.
- Semán, Pablo (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Gorla.

Primera aproximación
Creencias religiosas, migraciones
e interculturalidad

Los migrantes en el Gran Buenos Aires

Entre la densidad poblacional y la complejidad de la trama sociocultural

ALDO AMEIGEIRAS*

Introducción

El Gran Buenos Aires (GBA) no solo constituye el área con mayor densidad poblacional del país, sino que presenta una estructura socioeconómica y una trama sociocultural de enorme complejidad. Dicha trama en especial se explicita tanto en una diversidad de matrices culturales como de prácticas sociales y simbólicas de sus habitantes que otorgan al GBA características especiales. Si los procesos de recomposición identitaria ocupan un lugar central, especialmente por la centralidad de las migraciones, las expresiones y manifestaciones de lo sagrado, lejos de sumarse como aspectos complementarios, gravitan y poseen importantes implicancias en la vida cotidiana de los sujetos. Una situación que nos ha llevado a abordar la situación de los migrantes en la singularidad de la trama sociocultural del GBA, y que pasaremos a considerar en particular.

El Gran Buenos Aires

El Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) constituye indudablemente la zona de urbanización más relevante de nuestro país. Una zona que enmarca

* Sociólogo, doctor en Ciencia Política e investigador docente del Instituto del Desarrollo Humano (IDH-Conicet), Universidad Nacional de General Sarmiento.

la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y la vasta extensión del conurbano bonaerense permanentemente comunicada y transitada por miles de personas. Un área de interacciones e intercambios permanentes con la CABA, pero con diferencias socioeconómicas y culturales sumamente marcadas. El GBA emerge así como un ámbito con distintas formas de ocupación y uso del espacio, tanto público como privado, sometido a pujas y tensiones tanto por el acceso a la tierra y a la vivienda como por problemas socioeconómicos, políticos y culturales. Con barrios privados que se consolidan junto a barrios ya establecidos y frente a asentamientos y villas que se expanden, dada la imposibilidad de acceder a la tierra y al derecho urbano de una vivienda justa. Un conurbano en donde al crecimiento poblacional y los problemas laborales se le suma la insuficiente provisión de servicios e infraestructura. Un ámbito formado por 24 partidos que rodean a la ciudad de Buenos Aires con una población que supera los 9.000.000 millones de personas.

Una situación que caracteriza muchas de las megalópolis que constituyen complejos territoriales de nuestro tiempo insertos en la lógica de expansión de las sociedades urbanas modernas y su fragmentación en múltiples poblamientos periféricos, más la gravedad que implica la desigualdad social y la pobreza creciente (Almeigeiras, 1996).

Un área en donde claramente gravitan los cambios y oscilaciones de la situación política y económica y que presenta una dinámica poblacional de enorme relevancia, en donde a la población nativa se le han sumado contingentes poblacionales de origen interno, provenientes de las distintas provincias, como externo, proveniente tanto de Europa como de los países limítrofes. Un espacio geográfico en donde la radicación, consolidación y expansión de los grupos poblacionales y la heterogeneidad de matrices socioculturales otorgó una caracterización especial al territorio del conurbano bonaerense como una construcción social en donde confluyen una multiplicidad de fenómenos (Rofman, 2010: 10), a los que se suman la gravitación de la pobreza y la marcada desigualdad.

La conformación de la periferia urbana de Buenos Aires

El territorio denominado como Gran Buenos Aires o conurbano es el resultado de un largo proceso de conformación histórica. La relevancia del puerto de Buenos Aires y su centralización de funciones administrativas y económicas en la ciudad capital no solo posibilitó un desarrollo de tipo concéntrico, sino también un crecimiento de la urbanización y su expansión hacia el entorno inmediato. De esta manera se fueron conformando los denominados “anillos de conurbación”, que implicaron el desarrollo de distintos “anillos” o “cordones” con características diversas en tono a la ciudad capital. Así, un primer

anillo se generó en forma aleadaña a la ciudad y se constituyó en receptor de población nativa y migrantes europeos que, tras una primera radicación en los conventillos capitalinos y un posterior traslado a los barrios se fueron radicando en las afueras de la ciudad. Un proceso favorecido, en gran medida, por la facilidad de traslado que permitían los ferrocarriles. Posteriormente, el desarrollo de un proceso de sustitución de importaciones y el crecimiento industrial de la década del cuarenta favorecieron la existencia de migraciones masivas desde el interior del país hacia Buenos Aires, incentivadas por la posibilidad de trabajo y la existencia de loteos accesibles en cuotas a largo plazo. Se fue así consolidando el crecimiento del segundo anillo de conurbación. Un territorio cuyo poblamiento se concretizó en forma acelerada pero también desorganizada, tanto por la carencia de infraestructura –como servicios– y la llegada de nuevos contingentes poblacionales, tanto nativos como migrantes, muchos de los cuales se instalaron en áreas no aptas para la radicación.

Una situación que empeoró posteriormente a partir de 1980 y especialmente desde 1990, cuando el final de la década marcó la consolidación de “un nuevo patrón urbano que refleja una fuerte polarización social” (Lourdes Suárez y Carolina Arce, 2010: 32). La precarización laboral y la profundización de los mecanismos de exclusión social fueron empeorando las condiciones del conurbano bonaerense (Morano, Lorenzetti y Parra, 2002: 38). Paulatinamente, y acorde con la necesidad de expansión y radicación, se fue originando una tercera corona de urbanización, más alejada aún de la ciudad capital.

La segunda corona en particular, de la que ya hicimos algunas referencias, comenzó a caracterizarse de esta forma por su heterogeneidad social, con la existencia de barrios consolidados cerca del ferrocarril y zonas céntricas, barrios periféricos y asentamientos precarios. Así, la organización espacial del territorio fue adquiriendo marcadas desigualdades sociales y numerosos sectores en condiciones de pobreza, diferenciación social y segregación espacial que ha constituido un fenómeno característico del conurbano bonaerense, contextualizado por las oscilaciones entre períodos, con momentos de apogeo y otros de recesión, desocupación y crisis socioeconómica. Períodos en los cuales distintos sectores poblacionales, tanto nativos como de migrantes del interior del país y del exterior procedentes de los países limítrofes, fueron conformando las peculiaridades de su población.

La relevancia de las migraciones

Como hemos señalado, la presencia de importantes contingentes migratorios ha caracterizado la conformación de la estructura social de la Argentina. Sectores provenientes del exterior del país, en un primer momento, nutridos posteriormente por los nacidos en distintas provincias que se desplazaban desde los ámbitos rurales a los ámbitos urbanos y luego migrantes prove-

nientes de países limítrofes. Migrantes al fin, población en busca de mejores horizontes, cada uno de ellos con sus tradiciones, costumbres y modalidades de vivir y relacionarse. En el primer caso, nos referimos a los migrantes que arribaron a la Argentina desde fines del siglo XIX y comienzo del siglo XX, fundamentalmente de Europa. Una situación que tuvo características dispares en cuanto a las zonas ponderadas de radicación en la vasta geografía del país. Sin embargo, si bien hubo sectores de migrantes de que se localizaron en el Litoral, dando origen a la llamada “pampa gringa”, la gran mayoría buscó establecerse en los grandes centros urbanos como Buenos Aires, Córdoba o Rosario. En esa perspectiva, Buenos Aires fue el ámbito de mayor radicación. La ciudad capital recibió de esta manera una parte considerable de extranjeros, los cuales se instalaron en primera instancia en los ámbitos marginales del centro urbano para desplazarse posteriormente hacia algunos lugares más distanciados. Migrantes italianos y españoles que desde la gran ciudad se fueron trasladando a barrios en la periferia, con una importante radicación e inserción local, como ha ocurrido con los gallegos en algunos partidos del GBA. Un proceso que a la vez que caracterizaría a la ciudad de Buenos Aires, generaría el surgimiento del Gran Buenos Aires (Scobie, 1977).

La llegada de migraciones limítrofes constituyó otra instancia imprescindible a tener en cuenta en relación con la población del país y especialmente del GBA. Si en el primer censo poblacional de la Argentina, los migrantes limítrofes representaban el 20% del total de extranjeros residentes, en 1991 eran el 50% y en el último censo del 2010 los migrantes limítrofes superaban el 75%. Estamos hablando, así, no solo de una continuidad, sino incluso de una presencia relevante, que indudablemente fue reemplazando en su importancia a la presencia de migrantes provenientes de países europeos. En este contexto, resulta fundamental observar la gravitación de la población limítrofe en el total de la población (Torrado, 2007; Benencia, 2003).

Sin embargo, si consideramos los guarismos a través del tiempo “desde el primer censo poblacional no se advierten cambios significativos, oscilando su porcentaje entre un 2% y un 3%” (Castillo y Gurrieri, 2012: 20). Una situación que en la actualidad nos obliga a considerar con cuidado nuestras apreciaciones al respecto, afirmando variaciones en su presencia en un 3,5% aproximadamente. Por otro lado, resulta interesante observar la relevancia que en dicha población limítrofe presenta la inmigración de origen boliviano y paraguayo, que ha constituido la de mayor peso entre los migrantes limítrofes en el último censo. Una población que, a su vez, se ha insertado profundamente en el mercado laboral argentino, con las variaciones producidas por las crisis y políticas económicas, ubicándose especialmente en sectores de la construcción y el servicio doméstico, como es el caso de los paraguayos y el sector frutihortícola en los bolivianos (Baer, Contartese y Benítez, 2012; Benencia, 2012). La caracterización que hemos realizado sobre el surgimiento y consolidación

de la trama socioespacial del conurbano requiere que consideremos avanzar hacia la consideración de lo local y lo barrial.

Del centro urbano a la relevancia del barrio

La heterogeneidad del conurbano se explicita en los distintos aspectos que constituyen la trama social. Distintas mallas y tejidos sociales que desde la consideración de los centros urbanos de los partidos del GBA avanza hacia la profundización de lo local en las periferias de la megalópolis concretizado en la infinidad de barrios que constituyen la complejidad del GBA. Si bien debemos tener en cuenta, como señala Coraggio: "... la vida cotidiana, las relaciones interpersonales no son un sistema real de relaciones locales separables de la totalidad social" (1991: 175) es en el marco de dicha cotidianeidad en lo local que se llevan a cabo prácticas sociales y simbólicas y se construyen significaciones que gravitan fuertemente en la vida de los sujetos y en el despliegue de la trama social. Es que es en dicho territorio significativo en donde se explicita prioritariamente la "función de habitar" de los sujetos (Bollnow, 1969). El barrio como un ámbito relacional en donde se concretiza lo doméstico y se manifiestan distintas formas de sociabilidad, pero un ámbito atravesado tanto por tensiones y conflictos como por pujas en la ocupación y el uso del espacio público. En este sentido, la existencia de marcadas diferencias sociales se explicita en formas concretas de "segregación" que desde la relevancia de lo espacial se despliegan en lo social y simbólico. Una situación que se puede observar con claridad en la caracterización y peculiaridad de la "matriz social" del conurbano (Barattini, 2010: 35). Un espacio barrial en donde se multiplica también la heterogeneidad de zonas y áreas diferenciadas caracterizadas por "múltiples dimensiones", que posibilitan hacer alusión a la existencia de un "barrio estructural", de un "barrio social" y de un "barrio identitario" como señala Gravano (2003: 255), y que acrecienta la necesidad de considerar la relevancia de este contexto en que lo local adquiere a su vez dimensiones más acotadas a su circulación y desplazamiento como "la cuadra" y la identificación de ciertos espacios significativos de permanencia. Un contexto sociocultural en el que convergen elementos tradicionales y modernos, urbanos y rurales, y fundamentalmente, prácticas intra e interculturales. Un espacio que constituye el barrio identificado y delimitado en el ámbito urbano.

La trama sociocultural

La consideración de la trama social requiere a su vez tener en cuenta las singularidades y complejidades socioculturales, en cuanto caracteriza el di-

namismo como la heterogeneidad de su cultura popular (Gilberto Giménez, 2017: 37).

Al respecto, es importante tener en cuenta que al referirnos a esta cultura popular característica no solo de los sectores populares de nuestro país sino de Latinoamérica en general estamos hablando de una trama caracterizada por su carácter “simbólico-dramático-sapientlal” que representa una lógica “otra”, presente en dichos sectores (Parker, 1993: 370), pero que se constituye en la expresión cultural que los singulariza.

Una situación en la que se generan procesos de hibridación y sincretismos que resultan tanto de la heterogeneidad poblacional como de los cruces culturales que la atraviesan y en la que cobran relevancia las “matrices culturales” que la constituyen (Ameigeiras, 2011: 30), o sea, “configuraciones de sentido” que se han desplegado históricamente. Esto implica tener en cuenta tanto creencias, prácticas sociales y simbólicas como tradiciones y costumbres, modalidades de “ser” y de “estar”, de interactuar y de relacionarse, de resistir y de resignificar.

Nos encontramos así con una diversidad de representaciones colectivas, las cuales están marcadas por una cosmovisión y perspectivas de la vida que inciden, gravitan y condicionan los comportamientos y conductas de los actores sociales. Representaciones que se acompañan también de procesos de consolidación y recomposición identitaria que se agudizan en el caso de los migrantes en cuanto el desarraigo y las crisis de inserción en el nuevo medio incrementan la relevancia de los recursos simbólicos y de las prácticas sociales vinculados con su cultura originaria (Chambers, 1995). Pero también situaciones en las que las crisis de identidades colectivas agudizan la relevancia de las identidades religiosas constituidas en recursos simbólicos importantes en los nuevos posicionamientos existenciales. De esta manera, como señalamos en un trabajo anterior:

Si la religión ha funcionado generalmente “como uno de los referentes desde el cual se obtenían señas de identidad” (Mardones, 1996: 45) esta singularidad se acrecienta cuando lo que está en juego es la vida de los migrantes, el desafío por el que deben pasar quienes enfrentan no solamente un cambio de paisaje sino de personas y relaciones, de hábitos y de hábitat en un tiempo signado por la lucha cotidiana por la supervivencia (Ameigeiras, 2017: 269).

Poblaciones migrantes insertas en una cultura popular en el GBA, en el cual gravitan las matrices culturales marcadas por los pueblos originarios, el legado de las migraciones europeas, y claramente las migraciones limítrofes. Matrices en las que emerge la importancia de la lengua y de la música, de las danzas populares y la diversidad de comidas de las celebraciones festivas populares, pero también y con enorme relevancia, de la religiosidad popular.

Un espectro de expresiones sumamente complejo, a la vez que rico en elementos que reproducen tanto aspectos tradicionales y modernos como sincréticos y creativos, lenguas como la guaraní, que expresa la cotidianidad de los paraguayos o lenguas como el quechua o el aymara en el caso de los bolivianos y peruanos. Instancias fundamentales de la comunicación en cuanto la explicitación de la lengua nativa no solo consolida la identidad y la pertenencia, sino que también incrementa y facilita las relaciones sociales vinculadas a los grupos de migrantes. En el caso de la música y las danzas populares, estas manifiestan expresiones folklóricas rurales y urbanas, estrechamente vinculadas con las diversas tradiciones culturales, pero también –y no es un elemento menor– claramente la presencia de la cultura masiva en el nuevo medio en que se encuentran músicas y danzas en las que aparecen distintos géneros vinculados tanto a tradiciones diversas como a procesos comunicativos populares y masivos, y en donde se producen procesos de fusión musical y de autonomía.

Si en los barrios del GBA es relevante la presencia de peñas, escuelas de danzas y grupos de danza, así como también círculos de folklore (cercanos a la presencia de migrantes del centro del país y también de migrantes limítrofes), también lo son las bailantas, a las que, al ritmo del chamamé y de la guarania o la polca (especialmente con sectores poblacionales del Litoral y migrantes paraguayos), se unen los diversos ritmos de cumbia combinados con los de cuarteto. Una música popular rica tanto en manifestaciones tradicionales como actuales (Vega, 1998; Sanmartino y Rubio, 2008).

Encuentros de bandas en los que prima la presencia del rock pesado complementado con rock nacional y muy especialmente en el conurbano con el llamado “rock chabón” (Semán, 2006) en la diversidad de recitales que se producen. Pero no terminan allí las expresiones que se nutren también de otras manifestaciones, como son los encuentros de bolivianos, no restringidos a sus paisanos sino abiertos al barrio. Encuentros en donde a la danza de los caporales o las diabladas se le une el sonido de los tinkus o las bandas de instrumentos de viento que los acompañan. Algo semejante a lo que ocurre con los encuentros de paraguayos y su apelación a las polcas y guaranias. Pero expresiones de música popular en las que están presente indudablemente también ritmos actuales como el hip-hop y el rap, cuya adhesión en los grupos de las jóvenes generaciones no implica, sin embargo, el abandono de otros ritmos.

Si bailantas y peñas habilitan un espacio cerrado en que se expresan libremente músicas y ritmos populares, la murga se despliega en el espacio público del conurbano, articulando una modalidad propia pero atravesada por los ritmos y letras populares. Una expresión profundamente enraizada en la cultura popular, marcada por herencias hispano-lusitanas y muy especialmente afroamericanas, con la participación de mujeres, niños y adultos sin diferencias de géneros, y escenificando la realidad existente a través de cantos, dichos y representaciones. Las murgas que emergen en los barrios del GBA son

así ámbitos en los que se despliegan sociabilidades múltiples consolidadas no solo en la eclosión de los corsos y carnavales, sino desde muchos meses antes en que los bombos y redoblantes empiezan a sonar en los barrios, marcando el entrenamiento y la práctica de las escenografías y los cantos.

Otro aspecto importante en el GBA es el representado por los medios de comunicación, especialmente por las radios y en particular las radios comunitarias y las FM barriales. Radios en donde son numerosos los programas dedicados a la música popular folklórica y urbana, como los emitidos en guaraní en FM dedicadas a la población paraguaya o los dedicados a la comunidad boliviana con diálogos en quechua. Pero radios en donde la resignificación de contenidos de las radios masivas, la divulgación de noticias e información local, la presencia de organizaciones religiosas y cultos populares (desde pastores, pasando por curas hasta chamanes), movimientos sociales y organizaciones vecinales, generan un espectro comunicativo y cultural sumamente importante en el territorio.

Dejamos para el final el abordaje de la religiosidad popular y las celebraciones festivas populares en cuanto constituyen una expresión presente en múltiples manifestaciones de los sectores populares en el GBA, que encuentran en el ámbito barrial un espacio privilegiado de explicitación, centralizado, pero no acotado al espacio público. Como señalamos oportunamente, es la trama vigente en el GBA. Conformar una cultura en la que se percibe

... una ponderación de lo trascendente traducido en ritos, gestos modelados y una variedad de prácticas mágico religiosas explicitada en una religiosidad popular que apela a la coexistencia de lo sagrado con lo profano y aun más a considerar la presencia de lo divino en la precariedad de lo humano [...] un eje vertebrador y una reserva clave de sentidos (Ameigeiras, 2002: 22).

En el caso de las expresiones de la religiosidad popular, abarcan desde prácticas sociales y simbólicas vinculadas con lo sagrado, pasando por las devociones, la multiplicidad de cultos populares y las procesiones. Manifestaciones que surgen en el marco de procesos históricos culturales de generación de sentido relacionados con formas de vivir, sentir y expresar su vinculación con lo que consideran como lo sagrado. Expresiones que se manifiestan tanto a nivel del ámbito privado, altares domésticos, imágenes, objetos religiosos como del espacio público. Un ámbito en donde desde los altares a la Virgen María o las ermitas al Gauchito Gil hasta la relevancia de las celebraciones festivas populares presentan una centralidad de múltiples implicancias en la vida sociocultural en un contexto de marcada pluralidad religiosa.²

2 En el caso del AMBA debemos tener en cuenta que, de acuerdo con las últimas apreciaciones (encuesta 2019), el 56,4% de las personas se identifica como católica, el 26,2% como evangélica y el 15% como sin religión. Si bien el catolicismo es mayoritario

Una instancia muy especial vinculada con los migrantes, en los cuales las celebraciones dedicadas al Cristo de Mailín en los migrantes santiagueños, a la Virgen de Itatí en los correntinos o a la fiesta de la Virgen de Copacabana entre los migrantes bolivianos o la celebración festiva en honor de la Virgen de Caacupé entre los paraguayos, entre muchas otras, no solo movilizan miles de personas, sino que constituyen un espacio significativo de manifestación de prácticas intra e interculturales (Grimson, 1999; Ameigeiras, 2002). Un tipo de procesos interculturales vinculados con la religiosidad popular que requieren, a nuestro entender, una consideración especial por conformar una nueva manera de explicitación de lo religioso en lo popular.

De esta manera, la trama cultural del conurbano emerge con una densidad de significados y expresiones. Situaciones en que hibridaciones y mestizajes, sincretismos y articulaciones, manifiestan la complejidad de las relaciones entre la cultura popular y la cultura masiva, entre la cultura rural y la cultura urbana, pero en las que especialmente está presente una dinámica de manifestaciones y recomposiciones que explicita la singularidad cultural del GBA.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (1996). "El conurbano bonaerense. Ocupación del espacio, trama socio cultural y pobreza". En Farrell, Gerardo; García Delgado, Daniel y otros, *Argentina, tiempo de cambios*. Buenos Aires: San Pablo.
- (2000). "Religiosidad popular, trama socio cultural y pobreza en el conurbano bonaerense". En Forni, Floreal (comp.), *Pobres, pobreza y exclusión social*, pp. 19-35. Buenos Aires: CEIL-Conicet.
- (2002). "‘Con el cristo a costas’. Identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 16, n° 47, pp. 181-198.
- (2011) "Matrices culturales: una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual". En Ameigeiras, Aldo y Alem, Beatriz (comps.), *Culturas populares y culturas masivas*, pp. 25-35. Buenos Aires: Imago Mundi-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2017). "Migraciones, religiones y creencias en el Gran Buenos Aires". En Donatello, Luis; Mallimaci, Fortunato y Pinto, Julio (coords.), *Nacionalismos, religiones y globalización*, pp. 265-278. Buenos Aires: Biblos.
- Baer, Gladys; Benítez, Natalia y Contartese, Daniel (2012). "La participación de los trabajadores inmigrantes procedentes de países limítrofes y de

en el AMBA, hay que considerar la existencia del marcado pluralismo religioso que se expresa también en los cultos y devociones populares, en los que se generan procesos de cuentapropismo, nomadismo religioso o doble pertenencia (Mallimacci, 2009).

- Perú en los mercados laborales urbanos de la Argentina”. *Cuadernos Migratorios*, n° 2. El impacto de las migraciones en Argentina, Oficina Regional para América del Sur, Buenos Aires.
- Barattini, Mariana (2010). “Acción colectiva y organizaciones sociales. Política, matriz territorial y organizaciones sociales. Estudio de caso”. En Kessler, Gabriel; Svampa, Maristella y González Bombal, Inés (coords.), *Reconfiguraciones del mundo popular. El conurbano bonaerense en la postconvertibilidad*, pp. 31-81. Buenos Aires: Prometeo.
- Benencia, Roberto (2012). “Los inmigrantes bolivianos en el mercado de trabajo de la horticultura en fresco en la Argentina”. *Cuadernos Migratorios*, n° 2. El impacto de las migraciones en Argentina, Oficina Regional para América del Sur, Buenos Aires.
- Bollnow, Otto (1969). *Hombre y espacio*. Buenos Aires: Labor.
- Castillo, Julia y Gurrieri, Jorge (2012). “El panorama de las migraciones limítrofes y del Perú en la Argentina en el inicio del Siglo XXI”. *Cuadernos Migratorios*, n° 2. El impacto de las migraciones en Argentina, Oficina Regional para América del Sur, Buenos Aires.
- Chambers, Iain (1995). *Migración, cultura e identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Coraggio José Luis (1991). *Ciudades sin rumbo. Investigación urbana y proyecto popular*: Quito: Flacso Ecuador.
- Forni, Floreal (2000). *Pobres, pobreza y exclusión social*, pp. 19-35. Buenos Aires: CEIL-Conicet.
- Giménez, Gilberto (2017). *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Gravano, Ariel (2003). *Antropología de lo barrial: estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio.
- Grimson Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mallimaci, Fortunato (2009). *Cuentapropismo religioso. Creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso de la Argentina urbana*. En Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.), *Religión, política y sociedad*, pp. 15-45. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Míguez, Daniel y Semán, Pablo (eds.) (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.
- Morano, Camila; Lorenzetti, Andrea y Parra, Mariel (2002). “El conurbano bonaerense en la década del 90”. En Andrenacci, Luciano (org.), *Cuestión social y política social en el Gran Buenos Aires*. La Plata-Los

- Polvorines: Ediciones al Margen, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Parker Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rofman, Ana (comp.) (2010). *Sociedad y territorio en el conurbano bonaerense*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Sammartino, Federico y Rubio, Héctor (eds.) (2008). *Músicas populares. Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas de la musicología argentina*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Scobie, James (1977). *Buenos Aires, del centro a los barrios, 1870-1910*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Semán, Pablo (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Gorla.
- Suárez, Lourdes y Arce, Carolina (2010). "Condiciones de vida en el conurbano bonaerense". En Rofman, Ana (comp), *Sociedad y territorio en el conurbano bonaerense: un estudio de las condiciones socioeconómicas y sociopolíticas de cuatro partidos: San Miguel, José C. Paz, Moreno y Morón*, pp. 25-103. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Torrado, Susana (2007). "Hogares y familias en América Latina". En *Revista Latinoamericana de Población*, vol. 1, n° 1.
- Vega, Carlos (1998 [1944]). *Panorama de la música popular argentina Con un ensayo sobre la ciencia del folklore*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.

Manifestaciones interculturales de lo religioso o cuando lo religioso se expresa interculturalmente

Las expresiones y devociones religiosas de los migrantes en ámbitos periféricos del Gran Buenos Aires

ALDO AMEIGEIRAS

Presentación

La presencia de migrantes en el Gran Buenos Aires constituye, como hemos señalado, una instancia que ha caracterizado profundamente la trama social y cultural de esta área de conurbación que es la más relevante de la Argentina. Una presencia de población constituida por migrantes tanto del interior del país como del exterior, especialmente de los países limítrofes que en distintos momentos se fueron radicando en el conurbano. Se trató de migrantes de origen europeo que luego de un período de radicación en la ciudad capital se fueron trasladando paulatinamente al conurbano, seguidos posteriormente en la década del cuarenta por migrantes provenientes del interior del país, y ya en la segunda mitad del siglo xx por la presencia de migrantes provenientes de los países limítrofes. Nos interesa detenernos especialmente en estos últimos casos, en la medida en que implican una presencia de enorme gravitación en la estructura social y en la trama cultural de ese ámbito periférico de la gran ciudad. Migrantes que no solo se han trasladado con sus familias, sino también con sus creencias y con las distintas formas en que suelen vincularse con lo

sagrado (Ameigeiras, 2001). Modalidades explicitadas en devociones, ritos, peregrinaciones y fiestas populares a través de las cuales han manifestado en el espacio público una presencia, mediante la que se consolidan y recomponen tramas culturales e identidades colectivas y en las que las identidades religiosas ocupan un lugar relevante.

Nos referimos a una trama que caracteriza culturas populares (Ameigeiras, 2011), que se expresa en la complejidad de universos simbólicos en los cuales se entrecruzan, hibridizan y recomponen creencias y prácticas sociales y simbólicas. Una trama en la que las relaciones e interacciones sociales entre sujetos y grupos poblacionales adquieren un marcado carácter intra e intercultural que no solo caracteriza los vínculos, sino que marca profundamente la trama religiosa popular. Una instancia sobre la que nos interesa reflexionar en cuanto abre una serie de interrogantes respecto a resolver si nos encontramos ante manifestaciones interculturales de lo religioso o se trata de distintas modalidades en que lo religioso se expresa interculturalmente. Un planteo que expresa una diferencia interesante de resaltar. En el primero de los casos el énfasis está colocado en la existencia de una trama y de procesos interculturales en cuyo marco también se encuentran las manifestaciones religiosas. En el segundo nos encontramos ante una forma de lo religioso que se expresa interculturalmente.

Se trata, de esta manera, de interrogantes que no solo aluden a la singularidad de dichas manifestaciones que caracterizan la cotidianeidad de los migrantes en el conurbano, sino también de interrogantes vinculados con aquellas modalidades religiosas que poseen un carácter intercultural. Apreciación que nos conduce especialmente a considerar y fundamentar, en el marco del fenómeno religioso en general, la peculiaridad de las religiones populares, en particular en cuanto constituyen expresiones interculturales.

En esta presentación consideraremos especialmente manifestaciones y devociones religiosas de migrantes cuya vida cotidiana se desarrolla en barrios ubicados en dos localidades del Gran Buenos Aires (GBA), una en el partido de Malvinas Argentinas y la otra en el partido de San Miguel. Barrios en los cuales residen migrantes provenientes del interior del país y también migrantes provenientes de países limítrofes como Paraguay, Bolivia y en menor cantidad de Perú. Se trata de testimonios, observaciones y entrevistas que hemos realizado en nuestras investigaciones en estos últimos años, en las cuales nos hemos encontrado con acontecimientos, situaciones, objetos y prácticas sociales y simbólicas que contribuyen a conocer los fenómenos en cuestión y percibir su carácter intercultural.

De esta manera, desarrollaremos dos aproximaciones a la temática. En primer lugar, consideraremos la pertinencia de la perspectiva intercultural para el análisis de la trama cultural en general y la relevancia de analizar la interculturalidad vinculada con las manifestaciones religiosas populares en particular. Un abordaje a través del cual nos detendremos especialmente en

aquellos aspectos y dimensiones de la interculturalidad, que consideramos relevantes a considerar para conocimiento adecuado de este tipo de fenómeno.

En segundo lugar, pasaremos a considerar los casos planteados, teniendo en cuenta la posibilidad de encontrar respuestas a los interrogantes señalados en un primer momento y brindar elementos de fundamentación del planteo realizado sobre la interculturalidad de las expresiones religiosas populares.

La perspectiva intercultural

La interculturalidad emerge como uno de los grandes desafíos a considerar desde la perspectiva de la cultura, en cuanto supone tener en cuenta un replanteo paradigmático y epistemológico que posibilite superar etnocentrismos y planteos encubridores de dogmatismos y propuestas descalificadoras de otros saberes. Implica imprescindiblemente el despliegue de miradas y comportamientos comprensivos y dialógicos en el marco de la diversidad cultural existente. En algunas ocasiones se apela a la diversidad para encubrir procesos sociales de construcción de la diferencia. En otras, dicha apreciación de la diversidad aparece encubierta o desplazada por políticas sociales y culturales que tienden a intervenir sobre lo social sin apreciar debidamente la gravitación y peculiaridades de su trama sociocultural. Sin embargo, la interculturalidad alude a un fenómeno que ha incrementado su relevancia en los últimos tiempos, tanto en relación con la lucha de los pueblos originarios y de los afroamericanos para el reconocimiento de sus derechos como por los procesos migratorios y las peculiaridades de las culturas populares en la que se generan nuevos cruces y espacios culturales. Una situación en la que está en juego la porosidad de los flujos culturales de una Latinoamérica plural que atraviesa y fecunda los universos simbólicos propios de la cultura con manifestaciones diversas y creativas. Situaciones insertas en procesos generados por una globalización marcadamente asimétrica, que problematiza las posibilidades de la comunicación y dificulta la convivencia humana.

Una situación que se manifiesta especialmente en el conurbano bonaerense, en donde la heterogeneidad poblacional se explicita en una diversidad cultural en la que existen distintas matrices culturales, lenguajes, prácticas y creencias, así como en la presencia permanente de tensiones y conflictos que poseen su faz más destructiva en instancias de discriminación y estigmatización.

Es en dicho marco en el que las identidades religiosas adquieren una relevancia especial en cuanto no solo explicitan sistemas simbólicos generadores de sentido, sino a su vez cosmovisiones y creencias con importantes consecuencias en la construcción de la memoria y la cohesión social. Identidades religiosas insertas en procesos interculturales en los que lo intercultural se manifiesta como el instrumento adecuada para el abordaje de los sincretismos religio-

los las recomposiciones de creencias y el surgimiento de nuevas prácticas y modalidades del creer que se explicitan en la vida cotidiana de los creyentes.

Interculturalidad y religión

Al respecto, resulta imprescindible en primer lugar hacer referencia a las relaciones entre la interculturalidad y la religión, lo cual requiere que consideremos adecuadamente varios aspectos que nos permiten comprender la relevancia y las implicancias de dicha vinculación. Ante todo, es necesario tener en cuenta que el fenómeno de la interculturalidad, más que un elemento vinculante, aparece claramente como un elemento constitutivo del fenómeno religioso popular. Es que la religiosidad popular explicita distintas formas en que los sectores populares se vinculan con lo sagrado. Manifestaciones que surgen en el marco de procesos históricos y de una trama cultural relacionadas “con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad profundamente enraizada en las culturas populares” (Ameigeiras, 2008: 19).

Una situación en la que emerge la presencia de una diversidad religiosa con prácticas que explicitan una fuerte densidad significativa de lo sagrado. En la que manifestaciones mítico-simbólicas, viejos linajes de creencia y tradiciones religiosas junto con nuevas modalidades y recomposiciones del creer se expresan en universos simbólicos religiosos que los reproducen, sincretizan o recrean.

En este sentido son importantes, como hemos señalado en un trabajo anterior (Ameigeiras, 2018a), las observaciones de Parker, puesto que aluden a la relevancia de los procesos interculturales para la comprensión del fenómeno religioso actual: “Hay que comprender las transformaciones de lo religioso en el marco de los procesos interculturales del presente y en el contexto de las condiciones de emergencia de redefiniciones históricas del propio fenómeno religioso” (2011: 16).

Sin embargo, no se detiene Parker en su consideración de la necesidad de ponderar la importancia de la interculturalidad para comprender las actuales transformaciones religiosas. Es necesario considerar lo intercultural en el interior mismo del campo religioso. “La religión debe ser analizada desde las ciencias sociales como una nueva forma de interculturalidad” (ibídem: 18). Una afirmación de enorme relevancia en cuanto establece una nueva aproximación al conocimiento del fenómeno religioso que no solo contribuye a considerar la singularidad de la diversidad religiosa existente, sino que brinda una noción a partir de la cual es necesario analizar con minuciosidad los elementos constitutivos del fenómeno religioso, en especial, cuando nos estamos refiriendo a sus manifestaciones populares. Un tipo de apreciación que a su vez requiere una mirada amplia y dinámica sobre lo religioso en diálogo con nociones consolidadas teóricamente.

Una situación que nos ha conducido a avanzar en un planteo en el que sostenemos que la diversidad religiosa y la existencia de múltiples creencias, lejos de constituir un fenómeno que dificulta muchas veces la construcción de apreciaciones teóricas adecuadas para su abordaje, constituyen el eje vertebrador desde el cual es necesario llevar a cabo dicho abordaje. En otras palabras, estamos proponiendo un planteo de abordaje de la religiosidad popular que supone pasar de la diversidad de creencias a un planteo desde la diversidad.¹ Una propuesta que, teniendo en cuenta distintos aportes (Mallimaci, 2013; Frigerio, 2018), implica asumir desde dicho punto de partida de la diversidad el abordaje de la singularidad de la diversidad religiosa. Una propuesta de conocimiento de la interculturalidad religiosa desde la interculturalidad, teniendo en cuenta aspectos que de una forma u otra caracterizan la presencia de lo intercultural en las manifestaciones de religiosidad popular. Una propuesta que nos permita a su vez un análisis y una interpretación más adecuada del fenómeno, considerando tanto las características de la textura como de las creencias y las prácticas, las relaciones que se explicitan entre los sujetos, como el desarrollo de celebraciones y especialmente la relevancia en los creyentes de su experiencia religiosa. Seis aspectos que emergen como claves y que marcan una senda a recorrer en el abordaje de la religiosidad popular desde una perspectiva intercultural y sobre los cuales nos detendremos.

En primer lugar, consideraremos las características de la textura a partir de apreciar la existencia de simbolismos religiosos que requieren ser interpretados, como señala Salas, como una “textura de significaciones” (1996: 26). Una textura que en el caso de las religiones populares se caracteriza por su carácter sincrético en cuanto se cruzan, mezclan, articulan y recomponen universos simbólicos pertenecientes a matrices culturales distintas. El fenómeno del sincretismo que ha sufrido cuestionamientos y desplazamientos en las ciencias sociales, sin embargo, constituye una instancia sumamente interesante para explorar y conocer las peculiaridades que caracterizan los fenómenos religiosos populares en la actualidad. Al respecto, nos interesa destacar la relevancia del sincretismo para el estudio del fenómeno religioso, especialmente en esta instancia del mundo, “religioso moderno” (Marzal, 1986, 1993). Un mundo en el que encontramos necesidades culturales: “... necesidad de diálogo cultural en un mundo que reconoce al pluralismo religioso y étnico y que parece haber renunciado al fin a la imposición de modelos religiosos o culturales” (Marzal, 1993: 56).

Marzal profundiza sobre el tema explicitando lo que puede ocurrir por el contacto prolongado y la influencia de unas religiones sobre otras generando procesos de síntesis, yuxtaposición y sincretismo, a la vez que remarca y defi-

1 Este planteo corresponde a la versión final de nuestro trabajo presentado en el XXIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana, en la Universidad de La Serena, Chile, en octubre de 2017 (Ameigeiras, 2017b).

ne la importancia del sincretismo. Un tipo de proceso que ha sido motivo de distintas apreciaciones en las ciencias sociales y del que, especialmente en los últimos años, se ha enfatizado su relevancia, así como también sus alcances y limitaciones.

En el marco de la mesa redonda sobre el pensamiento de Sanchis, realizada en la XII Jornada sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica (1995), se analizó la mirada de dicho antropólogo respecto a la conveniencia de apelar a la utilización de esta compleja noción de análisis del fenómeno religioso. Cecilia Mariz hace alusión precisamente en dicho encuentro a las apreciaciones del autor respecto al enorme “potencial analítico”, como también al carácter fuertemente “polivalente” del sincretismo (2005: 189). Queda claro, sin embargo, que no hay una forma de sincretismo definido, en cuanto se trata de un proceso que adquiere características diferentes, acorde con el espacio social y con las matrices culturales en contacto (Ameigeiras, 2018a).

Una apreciación del sincretismo que es asumida por Parker en su consideración sobre la existencia de una tendencia en la sociedad actual hacia el sincretismo favorecida por la existencia de “un espacio simbólico religioso que funciona sobre la base de la convergencia y difusión de elementos heterogéneos” Aclara, así, como frente a un:

... cristianismo occidental con códigos “más patriarcales y monoteístas” se destaca la presencia y dinámica más propicia al sincretismo de otras religiones [...] las religiones africanas y orientales [...] y la matriz de las religiones indígenas americanas, precisamente porque sus estructuras significativas son politeístas o panteístas, son receptivas de elementos diversos y ofrecen un margen para cultos y rituales diferenciados integrados sincréticamente en las prácticas de los diversos grupos y comunidades (Parker, 2011: 33).

Un sincretismo que implica procesos de resemantización y de construcción de nuevos andamiajes simbólicos religiosos en una trama sociocultural en que los cruces, pujas y tensiones caracterizan distintas modalidades de vinculación con lo sagrado. Una textura sincrética vertebrada en torno a creencias y prácticas.

En segundo lugar, nos referimos a las creencias considerandolas como apreciaciones y convicciones que “dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen” (Hervieu Léger, 2005). Pero también creencias que se han conformado como resultado de un pensar popular y una consideración sobre lo sagrado desplegado históricamente, pero replanteado en el tiempo presente por los sujetos creyentes, y que se despliegan a través de diversas prácticas sociales y simbólicas. Una apreciación que enfatiza el carácter de experiencia subjetiva que brinda un sustento fundamental de sentido al creyente y que se proyecta de una u otra manera en experiencias colectivas en distintas instancias de su vida cotidiana.

En tercer lugar, tanto las creencias como la textura conforman un soporte fundamental de las prácticas, en cuanto constituyen el eje vertebrador de actitudes y comportamientos que se explicitan en la convivencia social. Una situación que nos conduce a considerar especialmente las características de dichas prácticas, en tres modos distintos de explicitación.

Las denominadas como las “prácticas sacralizantes”, las prácticas intersticiales y las prácticas interculturales. En primer lugar, nos interesa aludir a las “prácticas sacralizantes”, tal como las ha denominado Martin con referencia a un “modo de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo habitado” (2007: 77). Una noción interesante, en cuanto brinda la posibilidad de contar con una apreciación dinámica y flexible para comprender una diversidad de prácticas que despliegan los sujetos en momentos y espacios singularizados en su vida cotidiana. Un hecho central que implica una vivencia y una experiencia de lo sagrado en el creyente, profundamente arraigadas en su modo de vivir lo religioso. Diversidad de prácticas que acompañar el hacer individual y colectivo del sujeto se constituyen en un momento en particular en prácticas sacralizantes. No se trata de una situación permanente, sino fundamentalmente de una instancia capaz de dotar de una significación especial de carácter sagrado a una actividad, objeto o comportamiento presente en determinado momento en la vida de los sujetos creyentes.

Por otro lado, nos interesa destacar la relevancia de las prácticas intersticiales en cuanto aluden a un espacio intermedio, que recupera planteos en los que se mencionan especialmente a un tipo de prácticas que se generan y reproducen en un espacio caracterizado como intersticial. Una instancia desarrollada por Bhabha (2002), pero también por De la Torre (2012) en su referencia a la religiosidad popular como “entre-medio”. En nuestro caso, nos interesa referirnos a la existencia de espacios significativos en los que se generan formas peculiares de experimentar y practicar lo religioso.

Asimismo, como hemos señalado (Ameigeiras, 2018a), nos encontramos con las prácticas “interculturales e intraculturales”. En el primer caso nos referimos, siguiendo a Fornet-Betancourt (2003: 24) a prácticas que explicitan relaciones entre sujetos, quienes desde perspectivas socioculturales diversas, llevan a cabo contactos y establecen vínculos en el curso de la vida cotidiana. Las prácticas emergen, así, como actividades, gestos, comportamientos e interacciones que se producen de manera cotidiana en los contextos laborales, comerciales, culturales, educativos y festivos. Una apreciación de inter e intraculturalidad que se encuentra claramente presente con distintas explicitaciones en los acontecimientos festivos de grupos migrantes (Grimson, 2000; García Vázquez, 2005; Giorgis, 2004). Nos referimos así a prácticas y relaciones que se generan tanto entre miembros de grupos poblacionales diversos (interculturales) como entre integrantes de un mismo grupo socio-cultural (intraculturales) (Grimson, 2000).

Finalmente, debemos referirnos a un elemento clave en el que se explicitan distintas formas y relaciones interculturales que se dan en el marco de la religiosidad popular. Se trata de la referencia a aquello que se denomina como “lo otro”, lo trascendente, lo otro sobrenatural, lo otro explicitado como esa instancia de continuidad con lo real, y a su vez de singularidad constituido por lo sagrado. Una relación con lo otro y los otros, en la que anida el sustento de la experiencia de los sujetos. Distintas apreciaciones que en su conjunto llevan a la valorización de lo que podemos denominar experiencias religiosas, vivencias asumidas por los sujetos, que más allá de elementos constitutivos del fenómeno religioso, se traducen en sentimientos y emociones que transforman su mirada y aportan a su posicionamiento existencial. Experiencias subjetivas en contextos de marcada vulnerabilidad, común a las situaciones que marcan la vida de los migrantes (Bonilla, 2008), algo que resulta fundamental tener en cuenta en el abordaje de la religiosidad de los creyentes, más allá de creencias dogmáticas y doctrinas religiosas.

Si la textura, las creencias, las prácticas y las relaciones marcan el carácter intercultural de la religiosidad popular, la noción de la celebración conforma el espacio privilegiado para su manifestación. Un espacio en el que se explicitan las relaciones sociales, los intercambios simbólicos con los “otros” y una multiplicidad de experiencias. Es esa instancia desplegada en una disposición y una actitud al encuentro grupal y/o colectivo en la que se hace explícito en el espacio público el acontecimiento especial de la fiesta como central en la vinculación con lo sagrado.

Distintas apreciaciones que en su conjunto llevan a la valorización de lo que podemos denominar como experiencias religiosas, vivencias asumidas por los sujetos, que más allá de elementos constitutivos del fenómeno religioso se traduce en sentimientos, emociones que transforman su mirada y aportan a su posicionamiento existencial. Experiencias que resultan fundamentales tener en cuenta en el abordaje de la religiosidad de los creyentes más allá de creencias dogmáticas y doctrinas religiosas.

La consideración de estos elementos conforma una instancia fundamental para reconocer y abordar el carácter intercultural de los fenómenos religiosos populares, pero, a su vez, constituye una condición *sine qua non* para avanzar en el conocimiento de las relaciones entre interculturalidad y religión. No estamos planteando que se trata de los únicos aspectos que aparecen como relevantes o que se destacan en las manifestaciones de los fenómenos interculturales, pero sí consideramos que constituyen aspectos claves que nos brindan pistas para el abordaje y la comprensión de la interculturalidad de los fenómenos religiosos populares.

Pasaremos seguidamente a considerar distintos casos abordados en nuestro trabajo de campo, apelando a algunos de los aspectos señalados que nos permiten consolidar nuestras apreciaciones sobre lo expuesto, en cuanto a percibir las singularidades interculturales presentes de manera especial en

ciertas manifestaciones religiosas populares. De esta manera, nos referiremos en particular a las devociones populares explicitadas especialmente en dos aspectos: las fiestas religiosas populares y las iconografías religiosas.

Las devociones religiosas populares

En el trabajo anterior en que hemos abordado la religiosidad popular y la diversidad (Ameigeiras, 2018a) nos hemos referido a la relevancia de las fiestas religiosas populares en migrantes; nos limitaremos en este trabajo a recuperar y especialmente a ampliar algunos aspectos e incorporar otros no considerados en dicho trabajo, considerando especialmente la presentación de una ampliación las dimensiones antes señaladas. Asimismo, nos detendremos en particular en las iconografías que acompañan las distintas modalidades de la religiosidad popular, dado que implican un tipo de fenómeno de gran fecundidad y posibilidades hermenéuticas para la comprensión del fenómeno religioso intercultural que requiere ser analizado.

Las fiestas

Constituyen expresiones fundamentales para la comprensión de la temática, en cuanto condensan y manifiestan múltiples expresiones mítico-simbólicas entrecruzadas con distintas manifestaciones socioculturales presentes en las culturas populares. Acontecimientos en los cuales se despliegan actitudes, gestos y comportamientos vinculados con matrices culturales diversas. Al analizar las fiestas religiosas populares encontramos la necesidad de ocupación de un espacio público vertebrado en torno a una celebración por lo general anclada en la memoria histórica del grupo, pero recreada y atravesada por distintos imaginarios que la caracterizan. Especialmente en lo que atañe a estas fiestas vinculadas con grupos migrantes, tanto del interior como del exterior del país, es observable la presencia de una textura sincrética en la cual se explicitan y mezclan creencias y se manifiestan prácticas que responden a diferentes universos simbólicos. Pero, sobre todo, en las que se despliegan, junto con relaciones sociales diversas, relaciones de parentesco y de paisanazgo, y el celebrar conforma una instancia clave del encuentro festivo.

Lo profano aparece atravesado pero significado por lo sagrado, y resulta imprescindible ampliar y recomponer la noción de religión en el marco de una religiosidad popular claramente inserta en las culturas populares. “Un momento en el que a la vez que se establece una ruptura de lo cotidiano se avanza en su sacralización y se consolida para los migrantes una posibilidad de reposicionamiento también de su identidad social en el territorio” (Ameigeiras, 2017a: 271).

En la mayoría de las fiestas y celebraciones populares es posible relevar tanto la presencia de una textura sincrética como de creencias y prácticas que convalidan su carácter intercultural. Una situación que se observa en las celebraciones festivas de migrantes santiagueños, con la Fiesta del Cristo Mailín, así como también en las celebraciones festivas de los migrantes bolivianos, con la Fiesta de Santiago de Bomborí, de los migrantes paraguayos, con San Blas, o de los migrantes peruanos, con el Señor de los Milagros. Se trata de diferentes celebraciones, así como de distintas simbologías y rituales (Ameigeiras, 1995, 2002b). En todas ellas es interesante observar la presencia de un proceso de “sacralización”, generada en torno a un momento y un lugar. Un tiempo en el cual se produce una cierta ruptura de la cotidianeidad del espacio territorial para situar un acontecimiento que transforma el barrio, la cuadra o la plaza. Aludir a la existencia de una textura sincrética tiene que ver con el reconocimiento de matrices culturales distintas que se entrecruzan y se hibridizan, manteniendo y a la vez transformando rituales y rutinas. El caso de la celebración del Cristo de Mailín es claramente demostrativo de lo señalado. Si bien la fiesta se origina y es desarrollada de manera predominante por migrantes santiagueños, con el paso del tiempo comenzó a ser compartida por migrantes de otras provincias e incluso por migrantes de países limítrofes. Una multitud que se da cita un día en particular (el de la ascensión de Cristo) y de hecho comparten oraciones, rituales, pero también música y comidas. La forma y el modo en que se ocupa el espacio público emerge como distintiva. La llamada “Plaza” o “el campito” donde se reúnen es prácticamente domesticada, en cuanto se produce un cierto traslado del espacio doméstico al ámbito público. La trama festiva se despliega en un espacio que se revela como expresión de cotidianeidad, las familias y grupos de migrantes toma posesión de un lugar y trasladan sus enseres, preparan todo para cocinar y pasar el día. Los grupos se sientan alrededor de una tarima o una mesa con sus sillas, o sobre una manta en el pasto a un costado del fuego prendido. Lo importante es la actitud celebrativa que impregna todas las actividades (Ameigeiras, 2002b, 2018b), ya que la celebración pasa fundamentalmente por ese estar reunidos celebrando. La textura celebrativa converge en un escenario central cuya imagen de fondo es la figura de un enorme Cristo, lo cual no excluye que haya devotos haciendo cola frente a la iglesia para tocar el Cristo o que algún integrante del grupo se acerca a la iglesia para bendecir un objeto y otros bailen o escuchen música en grupitos en el campo. No hay un lugar único de explicitación de lo sagrado en la medida en que en la religiosidad popular toda la celebración está marcada por lo sagrado y genera una singular experiencia religiosa. El encuentro supone una presencia diversa de situaciones, motivaciones, actividades y objetos, pero especialmente de relaciones sociales y de prácticas que se despliegan en dicho espacio público para transitar el acontecimiento festivo que los ha movilizad

Foto 1



Fuente: Aldo Ameigeiras, trabajo de campo.

Foto 2



Fuente: Aldo Ameigeiras, trabajo de campo.

Distinto es el caso de los bolivianos, tanto en Barrio Obligado como en el barrio de Km 30. La movilización no se genera en ambos lados en relación al traslado y la toma de posesión del lugar, sino que se conforma como funda-

mental en una movilización que se desplaza por los territorios barriales. La celebración de Santiago de Bomborí en Barrio Obligado y la de la Virgen de Copacabana en Km 30 conllevan la participación de distintas bandas, bailarines, promesantes y devotos que transitan por las distintas calles del barrio al son de la música marcada por las trompetas y los clarinetes. Disparos de cohetes, vestidos multicolores, autos ornamentados y estandartes dan testimonio de una presencia popular que se desplaza (Ameigeiras, 2002a: 49). La textura de los acontecimientos implica instancias que se articulan con universos simbólicos diferenciados. Por un lado, la celebración festiva que consolida y se vertebra en torno a una identidad religiosa. Por el otro, la celebración festiva que consolida una identidad social enmarcada en un posicionamiento territorial y relaciones sociales marcadas por la celebración. A nivel de las prácticas, el baile y la música ocupan un lugar relevante, de la misma manera que las diferencias intraculturales (quichuas y aymaras), especialmente en Obligado, se invisibilizan en un contexto de relaciones interculturales con los otros residentes del barrio, que pasan a identificarlos directamente como “los bolivianos”.

En el caso de los paraguayos en Barrio Obligado, la devoción a San Blas implica un momento central en torno a la celebración religiosa para comenzar luego a desplazarse por los estrechos pasadizos del barrio cercanos al río Reconquista. El desplazamiento acredita una presencia, si bien, a diferencia del anterior, dicho traslado convergerá en un momento dedicado a un rito tradicional, como es la bendición con las velas de la garganta. Un acontecimiento que congrega a muchos devotos en el altar en la puerta de la capilla cercana al río, con el trasfondo de las banderas argentinas y paraguayas.

En los tres casos, la celebración de sustenta en creencias que implican tradiciones religiosas ancladas en una memoria colectiva, pero marcadas por sus biografías y trayectorias de creencia. Todas ellas poseen un común denominador en la existencia de una relación con ese “otro”, “sagrado”, conocido cercano que ha atravesado su vida en distintas situaciones que comparte en general con su familia y seres más próximos. Una relación que posee momentos de agradecimiento, frente a otros claramente de apelación en los que la solicitud de mediación o el pedido de otorgamiento de una gracia especial emerge a flor de piel. Las características de dicha solicitud son cambiantes, puede ser de vida o muerte, de salud o enfermedad, como puede transitar por las demandas de pan y trabajo, o las imprescindibles de vínculos personales y afectos. Es interesante también observar en el caso de los migrantes peruanos la relevancia de las celebraciones del Señor del Milagro y de la Virgen de las Nubes en el barrio Km 30, que implica un traslado con la imagen en una plataforma especial que llevan sus devotos por el barrio. Una instancia en la que también se lleva a cabo una práctica especial que implica trasladar la plataforma con las imágenes al compás del ritmo que marca quien dirige la marcha.

La multiplicidad de prácticas que se generan es sumamente relevante en todas las manifestaciones. Nos encontramos, en primer lugar, con dicha práctica de sacralización concretizada en el “estar” que se explicita con características diversas en cada celebración. Así, mientras en la fiesta de Mailín el “estar presente” constituye una cita infaltable con el “santito”, como lo llaman, que implica posicionarse y participar de la celebración en un lugar en particular, la plaza, para los bolivianos ese “estar presente” adquiere otra característica. Se trata especialmente de participar en todo el proceso que ha llevado a la celebración, en su compromiso con los pasantes y sobre todo en ser protagonista del recorrido festivo por el barrio, ya sea llevando estandartes, bailando u ornamentando su auto.

Prácticas a las que se le sumarán otras, “tomar gracia del santo”, en mailíneros y bolivianos, como participar en la práctica ritual de las velas y las gargantas en el caso de los paraguayos. Participar no es solamente estar ese día, es prepararse para bailar, disponer los vestidos, en algunos casos, compartir algún padrinzago con los pasantes para la fiesta final, en otros ser protagonista del tránsito por el barrio y los rituales que lo acompañan. Pero sobre todo, el soporte de ese estar. Un estar en el que se producen prácticas y relaciones interculturales entre los distintos grupos, pero también intraculturales entre residentes de distintos pueblos. De esta manera, se generan encuentros, intercambios, celebraciones e incluso tensiones y diferencias en el transcurso de los preparativos y las celebraciones. Pero, aún más, en estas celebraciones, como en la vida cotidiana de los migrantes creyentes, emergen prácticas sociales y simbólicas generadas en espacios fronterizos, intersticiales, de cruces que implican modalidades propias de vinculación con lo sagrado. En algunos casos es un rito, en otras la sacralización de un objeto, o simplemente “su manera” de relacionarse con “su santito”, como nos expresaban algunos migrantes santiagueños, o “su mamacita” como lo refieren los migrantes bolivianos.

La iconografía religiosa

Las iconografías religiosas constituyen elementos de relevancia en la sociedad argentina, no solo en relación con su presencia en una diversidad de imágenes relacionadas con el catolicismo y su pastoral popular, sino también y fundamentalmente con la fecundidad del imaginario religioso popular presente en cultos y devociones populares al margen de las instituciones religiosas consolidadas (Ameigeiras, 2018b). Imágenes presentes en espacios públicos y privados, en ermitas y altares, pero también imágenes pintadas en carteles, grafitis y gráficos de distinto tipo. Una población que fecundiza la presencia de lo visual y la relevancia de una mediación percibida no solo por la mirada, sino también por el conjunto de los sentidos.

Una iconografía que corporiza de alguna manera la presencia de lo sobrenatural o el misterio de lo sagrado y se convierte en la expresión de una cultura material de lo religioso con un fuerte potencial simbólico.

En el caso en particular de las iconografías de la religiosidad popular es destacable su carácter intercultural. No solo está en juego en ellas el material utilizado para su construcción o revestimiento, o los colores desplegados y los objetos incorporados, sino, fundamentalmente, el tipo de relación que se establece con la imagen, el bulto o la talla en la que emergen y pueden visualizarse universos simbólicos diversos. Pero aún más, las iconografías religiosas populares resultan asumidas, apropiadas intercambiadas o construidas en instancias que implican relaciones sociales e interculturales. Cruces, reliquias, medallas, estampas y velas son revestidas con colores que no solo representan creencias, sino que explicitan producciones artesanales o en serie, tecnologías y nuevos materiales en los que se manifiestan lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano. El rosario construido por un nativo con semillas, el hueso tallado de San La Muerte o el horóscopo producido por un hombre con una computadora conectada a una batería y sentado en una pequeña mesita en la esquina de la plaza el día de la fiesta de Mailín. Pero también los muchachos que pasan corriendo entre los autos al detenerse el semáforo colocando estampitas en el parabrisas por unas monedas. Imágenes que en su reverso poseen oraciones, pedidos y súplicas.

Las imágenes de las iconografías no solo son imágenes que representan un santo, un Cristo o una Virgen para el creyente, sino que a partir de la sacralización que las transforma simbólicamente emergen como elementos fundamentales y mediación clave de su devoción. En los casos en que estamos haciendo referencia, las iconografías poseen una relevancia de enorme significación. El Cristo de Mailín es un Cristo mestizo, pintado sobre una madera con un estilo particular que algunos acreditan a la escuela de arte de Quito que expresa las peculiares formas que adquirieron dichas producciones que explicitan procesos de sincretismo cultural del período colonial.

El relato originario de Mailín permite observar la presencia de la tradición cristiana en la presencia del Cristo, pero a su vez una tradición indígena, en cuanto la imagen fue encontrada en un algarrobo, que era considerado un árbol sagrado al que denominaban Tacu los pueblos originarios de la zona. De hecho, en el pueblo de Mailín donde comienza la devoción a fines del siglo XVIII, aún en la actualidad los devotos concurren primero a “tocar” el famoso algarrobo (que se encuentra a unas cuadras de la iglesia) y luego se dirigen a la iglesia o el templete a “tomar gracia” de la legendaria y venerada imagen. La práctica fundamental pasa allí por “tomar gracia del santo”.

En el caso de Santiago de Bomborí, la creencia aparece enmarcada en la necesidad de sacralización de la imagen que debe ser traída desde Bolivia. Una situación distinta a la que ocurre en la devoción a San Blas, en que la relevancia del encuentro pasa no solo por el traslado por unas cuadras del

barrio, sino básicamente por la bendición ritual de las gargantas. Las prácticas que emergen en los tres casos presentan también características diversas, pero que posibilitan ser comprendidas desde los planteos expuestos. En la celebración de Santiago de Bomborí, en el Barrio Obligado, los bolivianos participan activamente.

Sin embargo, dicha manifestación colectiva, que desde la mirada de los no bolivianos residentes en el barrio es una característica de la unidad boliviana, posee también diferencias importantes que explicitan la presencia de relaciones intraculturales, más allá de las relaciones interculturales. Si bien estas últimas son importantes de por sí, en cuanto implican una presencia especial y un reposicionamiento en el territorio barrial ante el conjunto de los habitantes del lugar, las relaciones intraculturales explicitan relaciones entre bolivianos procedentes de distintos lugares como de diversas devociones y tramas culturales de origen quichua y de origen aymara. Distinto resulta en el caso de Mailín, en que las relaciones son fuertemente interculturales e implican contactos e interacciones, encuentros y desencuentros con devotos procedentes de diversos lugares. Desde la mirada de las prácticas sacralizantes, podemos considerar como un aspecto vertebrador la celebración del acontecimiento festivo que en sí mismo constituye ya una práctica sacralizante. En la mayoría de los creyentes se trata de estar allí ese día, que pasa a constituir una cita infaltable. Hay un compromiso personal con el Cristo o el santo, pero, a su vez, dicho compromiso tiene en el estar una relevancia mayor que lo que se haga en dicho estar. Son importantes las actividades, los gestos, los intercambios, pero es el “estar” en la celebración el núcleo más significativo.

También aparecen allí otros espacios intersticiales en los cuales aflora una iconografía significativa. Es lo que ocurre con la presencia de un vendedor de poster colocado en una esquina de la plaza el día de la fiesta (ver foto 3) y las actividades que se generan en torno a la feria popular que acompaña la celebración festiva.

Se trata de imágenes interesantes que podemos enmarcar en una interculturalidad religiosa coexistente en un mismo espacio significativo. Un poster con la figura de Cristo al lado de un poster con la figura del Gauchito Gil. La primera, una imagen legitimada por la Iglesia católica; la segunda, una imagen legitimada por el pueblo creyente. Dos devociones inscritas en universos simbólicos diferentes, pero que sin embargo para el creyente se explicitan como dignos de devoción. Una convivencia que podemos observar en la celebración festiva, incluso con formas más plurales tanto en las santerías presentes en la feria popular ese día como con puestos colocados en la puerta de sus domicilios por vecinos para la venta de alguna cinta con la imagen del Cristo o de estampas alusivas (ver foto 4).

Foto 3



Fuente: Aldo Ameigeiras, trabajo de campo.

Foto 4



Fuente: Aldo Ameigeiras, trabajo de campo.

En el caso de la santería en la feria también encontramos una presencia diversa de objetos religiosos que representan creencias y devociones. Están allí desde la cruz de Mailín hasta el Gauchito Gil, desde rosarios hasta llamadores, desde la talla del Gauchito Gil hasta imágenes de la Virgen. Y también encontramos pirámides de plástico transparente en cuyo interior conviven la cruz con el Cristo y a su lado la imagen del Gauchito Gil, a las que se suman unos elementos que representan monedas de oro, y todo colocado de una manera que cuando se mueve la pirámide agita un polvo como si fueran estrellas, lo que le otorga al conjunto un carácter especial. Símbolos dotados de significación en tramas culturales y religiosas diversas, objetos que representan orígenes, creencias y pertenencias distintas interactuando, coexistiendo en ese momento y explicitando la fuerza del efecto simbólico en sus múltiples modalidades de explicitación, que manifiestan la variedad de expresiones de la cultura material religiosa. Cruces y coexistencias inscriptas en lógicas religiosas, esotéricas, mágicas y también comerciales. En algunos casos, adquirirlas será un primer paso para continuar luego con su bendición en alguna iglesia o en las bendiciones generales que se realizan en la fiesta a los devotos. En otros casos, pasarán directamente a poblar altares domésticos o “proteger” a otros sujetos u objetos de uso cotidiano.

En el caso de Santiago de Bomborí nos encontramos con dos aspectos interesantes de señalar. El primero relacionado con la apropiación de la imagen, el segundo con su devoción y uso. En el primer caso, nos referimos a la práctica de “trocar” la imagen. Dicha acción constituye un elemento fundamental a considerar en cuanto supone la acción de “conseguir”, o mejor de “apropiarse”, de la imagen. Un acto que si bien pasa por un gesto comercial de adquisición, resulta invisibilizado y desplazado ante el gesto simbólico de “trocar” la imagen (Ameigeiras, 2004). Un segundo aspecto se vincula con la devoción y el uso. En el marco del “trocar” la imagen, quien lo ha realizado procede a iniciar una devoción, de alguna manera pasa a ser su fundador (Ameigeiras, 2002). Una situación a partir de la cual se origina una red de devotos y pasantes que culminará en el desarrollo del recorrido festivo por el barrio y la celebración final. A diferencia del Cristo de Mailín que permanece en la iglesia, la imagen de Santiago permanece en casa de su fundador o del pasante. Allí será visitada y venerada. Allí concurrirán a pedirle o a agradecerle. La imagen que podemos ver corresponde a la existente en la casa de migrante devoto boliviano.

Foto 5



Fuente: Aldo Ameigeiras, trabajo de campo.

Una imagen en la que resulta interesante observar no solo la talla y su revestimiento, sino todos los elementos que la conforman. Así encontramos las ropas del santo con sus colores, pero también la imagen de la Virgen de

Luján más pequeña, el estandarte que identifica al pasante con los colores de la bandera boliviana y la manta multicolor sobre la que se encuentra la imagen. Insertos en esta escena aparecen billetes delante de la imagen del santo (un elemento clave para obtener algún bien en particular que demanda el devoto), rodeado de flores y con un estandarte, pero aproximándose de abajo hacia arriba hasta tocar sus manos las flores, un estandarte que identifica el nombre del pasante del santo con los colores de la bandera boliviana.

Tomé varias fotografías mientras compartía una charla con tres hombres bolivianos que se habían reunido para prenderle una vela al santo y acompañarlo. Conversamos, me explicaron que para ellos es un compromiso estar, no por obligación, sino por decisión de acompañarlo. Constituía algo más que una devoción, básicamente era un encuentro personal con el santo, y allí estaban, juntos.

De interculturalidades y religiones a religiones interculturales

Comenzamos esta presentación señalando la necesidad de buscar alguna respuesta para resolver si es conveniente referirnos a las manifestaciones interculturales de lo religioso o se trata de distintas modalidades en que lo religioso se expresa interculturalmente. Un planteo que nos llevó a transitar distintos acontecimientos y relevar modalidades de prácticas y creencias sobre las manifestaciones religiosas de los migrantes. Desde sus celebraciones festivas y devociones hasta las expresiones iconográficas presentes en su vida cotidiana.

En primer lugar, es claro que algunos esbozos de respuestas a nuestros interrogantes no son más que aproximaciones, dado los casos estudiados y la necesidad de profundizar y dar continuidad a los trabajos de campo y al abordaje de otras manifestaciones y expresiones religiosas presentes en diversos grupos migrantes. Una situación que nos ha conducido a sostener que, lejos de tratarse de un dilema a resolver, estamos ante un fenómeno que se realimenta de manera permanente y en el que emergen tanto manifestaciones interculturales de lo religioso como modalidades de religiosidad popular en que lo religioso se expresa interculturalmente.

En segundo lugar, la complejidad de las culturas populares, las tensiones con la cultura global, las nuevas tecnologías, la relevancia de los medios de comunicación y las redes sociales, hacen a una diversidad de cruces culturales que nos obligan a considerar cómo lo religioso se transforma y es interpelado por procesos interculturales. En esa instancia, lo religioso se expresa interculturalmente, en cuanto necesita generar procesos de readecuación que le posibiliten desplegarse en la vida social.

Sin embargo, por otro lado, aquí es donde emerge la relevancia y el potencial de las religiones populares como manifestaciones interculturales. Expresiones populares religiosas que, más que adecuarse, generan procesos de

sincretización y de resemantización que las proyecta con un enorme potencial simbólico, capacidad significativa y creatividad, a la vez que las posiciona como un recurso simbólico y una estrategia de supervivencia en sectores populares en general y migrantes en particular.

De esta manera, consideramos que las interculturalidades religiosas, como instancia de adecuación a los procesos interculturales y las religiones interculturales como modalidades expresivas propias de las religiones populares, hacen en su conjunto a la complejidad de lo religioso en los sectores populares en la actualidad.

Lo relevante pasa finalmente por comprender la necesidad de asumir las transformaciones interculturales que se generan de manera de conocer la singularidad en que lo religioso popular se expresa interculturalmente. Una instancia clave en el desafío de comprensión de las creencias, expresiones y devociones religiosas de los migrantes.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (1995). "Cultura y Religiosidad popular. El entramado socio-cultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires". *Jahrbuch des Stipendienwerkers Lateinamerika-Deutschland-1993/1994*, pp. 112-123- Tubingen.
- (2002a). "Fundadores y pasantes; catolicismo popular y migración en el Gran Buenos Aires". En Ameigeiras, Aldo; Boulgourdjian, Nélida; Mallimaci, Fortunato y Soneira, Jorge (orgs.), *La religión en tiempo de crisis*, pp. 49-61. Buenos Aires: Nobuko.
- (2002b). "Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires". En Filc, Judith (org.), *Territorios, itinerarios y fronteras. La cuestión cultural en el Área Metropolitana de Buenos Aires 1999-2000*, pp. 81-97. La Plata-Los Polvorines: Al Margen-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2004) "‘Trocando imágenes’. Cómo comenzar una devoción por cuenta propia". VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de mayo.
- (2008). *La religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2011). "Matrices culturales, una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual". En Ameigeiras, Aldo y Alem, Beatriz (comps.), *Culturas populares y culturas masivas*, pp. 23-35. Buenos Aires: Imago Mundi-Universidad Nacional de General Sarmiento.

- (2017a). “Migraciones, identidades religiosas y creencias en el Gran Buenos Aires”. En Donatello, Luis; Mallimaci, Fortunato y Pinto, Julio (coords.), *Nacionalismos, religiones y globalización*. Buenos Aires: Biblos.
- (2017b). “Religiosidad popular: de la diversidad de planteos a un planteo desde la diversidad”. Conferencia dictada en el XXIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana en la Universidad de La Serena, Chile.
- (2018a). “Religiosidad popular: de la diversidad de planteos a un planteo desde la diversidad”. En Espina Barrio, Ángel; Nilton Correa, Luiz y Montes Miranda, Jaime (eds.), *Antropología en Iberoamérica. Diálogo intercultural, religiosidades populares, música y migraciones*, pp. 141-171. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (2018b). “Símbolos e iconografías religiosas en la sociedad argentina”. En Encuentro Imágenes y objetos de la religión. Panel magistral Culturas iconográficas e iconofilicas en las recomposiciones religiosas que experimenta América Latina, organizado por RIFREM (Red de Investigadores del fenómeno religioso en México), Oaxaca, 18 al 20 de abril.
- Bhabha, Hommi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- De la Torre, René (2012). “La religiosidad popular como entre-medio entre la religión institucional y la religión individualizada”. *Civitas*, vol. 12, n° 3, pp. 506-321.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003). *Culturas y poder. Derechos humanos y desarrollo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Frigerio, Alejandro (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religiosidad latinoamericana”. *Cultura y representaciones sociales*, vol. 12, n° 24, pp. 51-95. México.
- García Vázquez, Cristina (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Gavazzo, Natalia (2014). “La generación de los hijos: identificaciones y participación de los descendientes de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires”. *Sociedad y Equidad*, n°6, enero.
- Giorgis, Marta (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Grimson, Alejandro (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.

- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Mallimaci, Fortunato (dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mariz, Cecilia (2000). “De vuelta al baile del sincretismo’: Un diálogo con Pierre Sanchis”. *Ciencias Sociales y Religión*, n° 7, pp. 189-201.
- Martín, Eloísa (2007). “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”. En Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.
- Marzal, Manuel (1986). “Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano”. *Cristianismo y Sociedad*, n° 88, año xxiv, 3ª época, pp. 27-40.
- (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1993). “Sincretismos religiosos latinoamericanos”. En Gómez Caffarena, José (ed.), *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 3, pp. 55-69. Madrid: Trotta.
- Parker, Cristián (2011). “Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad”. En Higuera Bonfil, Antonio (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Salas, Ricardo (1996). *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos. Estudios de filosofía de la religión*. San Pablo: San Pablo.
- Sanchis, Pierre (1995). “As tramas sincréticas da história”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 10, n° 28, pp. 123-138.

Migrantes e identidades

La comunidad boliviana de Adolfo Sordeaux

JUAN PABLO CREMONTE*

Introducción

El presente artículo sintetiza dos inserciones de campo en la comunidad boliviana de Adolfo Sourdeaux, llamado Km 30, una en 2009-2010 y la otra en 2016-2018. De esa experiencia de investigación surge este trabajo que problematiza las identidades de esa comunidad en el cruce entre migración, religiosidad popular y el lugar central de la fiesta de la Virgen de Copacabana, que realizan todos los años en el barrio.

En primera instancia, problematizaremos los conceptos que desplegaremos en el análisis: culturas populares, migrantes, creencias, fiestas populares, para pasar en segundo lugar a abordar las características e implicancias de la Fiesta de la Virgen de Copacabana en dicho ámbito territorial. En tercer lugar, analizaremos las relaciones entre la comunidad boliviana y la sociedad receptora en Adolfo Sourdeaux (Km 30) para explicitar posteriormente una reflexión sobre las identidades en la complejidad de dicho contexto y las perspectivas a futuro.

* Licenciado en Comunicación por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), doctorando en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigador docente en el Instituto del Desarrollo Humano (IDH-UNGS).

Relectura de algunos conceptos

Las culturas populares

Las manifestaciones culturales de los sectores populares han concentrado un debate intenso en el corazón de las ciencias sociales, acerca de sus orígenes, características y posibilidades. Así, es posible encontrar desde las discusiones respecto de su diferenciación y singularidad como cultura de los sectores populares, pasando por sus relaciones con la cultura masiva y sus implicancias políticas y sociales, hasta su vinculación con la vida cotidiana y los espacios barriales. Este debate surge en el ámbito europeo, especialmente inspirado en la obra de Antonio Gramsci, y se desarrolla muy especialmente con la aparición y consolidación de la Escuela de Birmingham, también conocida como los Estudios Culturales.¹ No obstante, múltiples investigadores se han aproximado a esta problemática y han realizado aportes significativos, entre los cuales podemos señalar a Bourdieu (1998) y a De Certeau (1987: 22).

Este debate es retomado en América Latina, con un énfasis muy marcado respecto de la relación entre la tradición y la modernidad, la cuestión de la identidad y la diversidad cultural, así como las vinculaciones de las culturas populares, tanto con las culturas masivas como con el fenómeno urbano.² Tal vez no podía ser de otra manera: a diferencia del caso europeo, en Latinoamérica la disputa entre tradición y modernidad tuvo otras características y más singularidad en cruces y mixturas. Aspectos que pueden rastrearse con cierta facilidad en obras de autores como Néstor García Canclini (1982), Jesús Martín-Barbero (1987), Jorge González (1994) y Gilberto Giménez (2007).

Este debate es revisitado en los estudios de cultura popular en la Argentina, en los que incluso es posible reconocer las influencias y herencias de los debates anteriormente expuestos, pero con las especificidades regionales del caso. Así, por un lado, la perspectiva de Pablo Alabarces (2008) hace foco en el concepto de subalternidad para abordar la cultura popular desde el punto de vista de lo que puede encontrarse en ella de contrahegemónico, a partir –como se dijo– del planteo gramsciano. En este planteo se manifiesta una explícita referencia al de Michel de Certeau respecto que el señalamiento de la cultura popular supone en sí mismo su censura, su negación. En tal sentido, Alabarces propone mantener la mirada siempre atenta al lugar que ocupa el poder en la desigual distribución de los bienes simbólicos, al lugar que ocupan los medios en esa apropiación desigual y a las prácticas culturales que, desde los sectores populares, propicien experiencias contrahegemónicas.

1 Solo por mencionar algunos referentes de este debate, sin ánimo de exhaustividad, R. Williams, E. Thompson, S. Hall.

2 De nuevo, sin intención exhaustiva, señalamos algunas referencias: Monsiváis (1987), García Canclini (1982), Martín-Barbero (1987), Parker (1992).

En tanto que Néstor García Canclini (1986) sostiene que la clave para pensar las culturas populares está en la apropiación desigual de los bienes culturales. Sin embargo, esta apropiación desigual no impide que realicen una elaboración propia de sus condiciones de vida y una resignificación de las producciones hegemónicas. En efecto, el mencionado autor caracteriza a la relación como una interacción conflictiva. Es precisamente esta concepción de la relación hegemonía-contrahegemonía como una *interacción*, una de las principales diferencias entre este planteo y el de Alabarces.

Por su parte, Pablo Semán y Daniel Míguez (2006) proponen pensar la cuestión de la cultura popular a partir de dos niveles de abstracción diferentes: un primer nivel de mayor abstracción en el que se vuelve necesaria una descripción general de las culturas populares como sistemas generales de representaciones fuertemente influidas por los sectores dominantes, pero sin determinar por completo la forma de esas representaciones, sino que estarían reguladas por una matriz cultural (en el sentido de Jesús Martín-Barbero, 1987). No obstante, los autores señalan que esta definición no está completa, sino se complementa con un nivel de abstracción menor que provea de descripciones, estudio y posterior debate de las representaciones y prácticas de un período y una región determinados, a partir de una mirada necesariamente historizada.

Este último punto que señalan Semán y Míguez es de suma importancia para nosotros, dado que subraya la necesidad de un abordaje empírico que, a su vez, no descuide una mirada historizada de los fenómenos que permita no solo realizar un aporte al debate sobre las prácticas y representaciones populares, sino también que permita actualizar la reflexión sobre lo popular en su generalidad. Es que es en el contexto de la cultura popular en el que los sectores populares en general y los migrantes en particular desarrollan una vida cotidiana que al mismo tiempo remite a las memorias de su territorio de origen y que se actualiza al exhibirla en el nuevo medio que habitan y significan.

A continuación, presentaremos los antecedentes de los tres fenómenos sobre los que proponemos trabajar: en primer lugar, los procesos migratorios; en segundo, la religiosidad popular y en tercero y último, la fiesta popular como fenómeno que visibiliza y explicita –en nuestro caso– a los dos anteriores. En ese punto seguimos a Da Matta (1987), quien afirma que la fiesta es un momento en que es posible focalizar la realidad social, la ideología y el sistema de valores de una comunidad determinada en un momento específico.

Los migrantes

Los procesos migratorios han sido una constante en la historia de nuestro país, con flujos cambiantes a lo largo de los años y los ciclos económicos; aunque con una marcada tendencia a ser un país receptor de migraciones.

Luego de los procesos migratorios provenientes de Europa entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, comenzó un proceso de migraciones internas intensas hacia mediados del siglo pasado, en tanto que en los últimos años se caracterizó por un intenso flujo de migrantes de países limítrofes (Ameigeiras, 2002).

Según Benencia (2008), las migraciones internas y externas de países limítrofes –particularmente desde Bolivia y Paraguay– mantienen una relación de mutua influencia a mediados del siglo pasado. En aquel momento, amplios sectores rurales del interior del país migran hacia las grandes urbes, fundamentalmente a los cinturones industriales suburbanos, en tanto que los migrantes externos “reemplazan” esa mano de obra ausente en el sector agropecuario: es el momento en que la migración externa adopta la forma rural-rural y se concentra en las provincias del norte. Por su parte, a partir de la década de 1980, las migraciones de países limítrofes comienzan a instalarse en las grandes ciudades; tanto quienes ya se encontraban en el interior del país como quienes llegan por primera vez. Es el tipo de migración denominada rural-urbana, o incluso urbana-urbana, como quienes llegan expulsados de los centros urbanos de Bolivia.³ Este fenómeno provoca que ya hacia mediados de la década de 1980 más de la mitad de los residentes bolivianos en la Argentina se encuentren en centros urbanos (Grimson, 1999; Giorgis, 2004).

Marta Giorgis (2004) sostiene que la inmigración latinoamericana de estos años se enmarca en el contexto de la globalización y que establece puentes interculturales que acercan temporalidades y especialidades que estarían inconexas de otro modo. Destaca que una reflexión sobre las migraciones no puede omitir el tema del trabajo como categoría central de análisis. Más aún, García Vázquez (2005) plantea que las migraciones de este tiempo no solo deben pensarse en el contexto de la globalización, sino que deben tenerse en cuenta la creciente desigualdad entre los países desarrollados y los subdesarrollados y las intervenciones de los países centrales en las economías subdesarrolladas.

En otro orden de cosas, los migrantes sufren una situación de extrañamiento a partir de la inestabilidad propia de su condición. En este sentido, Ameigeiras (2002) retoma el planteo de Mellíá (2004) que sostiene que los migrantes presentan una identidad “definida en términos de un continuo ‘hacerse y deshacerse’ en una ‘construcción y deconstrucción’ insesante” (Ameigeiras, 2002: 3). En la misma línea, Giorgi (2004) se refiere a una lógica de “entrar y salir”, debido al modo en que los migrantes naturalizan la movilidad entre países y regiones, y también los lazos que tejen entre las territorialidades, pero además, ese “entrar y salir” se explicita en otros ámbitos (como la función que

3 Cristina García Vázquez (2005) realiza un análisis histórico de las migraciones bolivianas en la Argentina en las que las políticas económicas de aquel país hacia mediados del siglo pasado impulsan a muchos habitantes a probar suerte en la Argentina.

cada uno cumple en la comunidad) de modo que se trata de un modelo que se reitera en múltiples instancias.

No obstante, esta localización en las grandes ciudades favorece el establecimiento de redes de reciprocidad (Giorgis, 2004), su capacidad de asociación y reunión, e incluso el establecimiento de redes de trabajo en cooperativas o pequeños emprendimientos (Benencia, 2008). En su desarrollo, esta capacidad redundante en la posibilidad de reeditar tradiciones, celebraciones y prácticas del lugar natal. Estas prácticas funcionan como ámbitos de producción y reconstrucción de identidades (Grimson, 1999; Ameigeiras, 2002). Esta combinación de desarraigo, identidades en tránsito e instancias de reunión y confraternidad entre pares es lo que favorece entre otros aspectos, según Ameigeiras, la apelación a las identidades religiosas como recurso simbólico para reconstruir identidades, pero también para ser reconocido por los otros y reposicionarse en los ámbitos territoriales.

Las creencias religiosas

Las creencias religiosas funcionan como recursos de reconstitución de identidades, y también como factores de reconocimiento para quienes comparten el territorio pero no son migrantes. En su análisis de la celebración de la Virgen de Urkupiña en el Gran Córdoba, Marta Giorgis (2004) afirma que la lógica de dicha devoción es de intercambio entre los fieles y la Virgen –por un lado– y de parte de los fieles entre sí. Tal que de acuerdo con el pedido que se le hace a la Virgen, así deberá ser la retribución (por eso, la autora la llama “Virgen prestamista”), en tanto que las familias que tienen mayor prosperidad deben aportar más para la realización de la fiesta. Por estas razones, entre otras, es que la autora plantea que el eje vertebrador de la fiesta es la reciprocidad. En este punto es importante considerar el planteo de Ameigeiras (1992) para pensar la adecuación y reactualización del tiempo rural-urbano, dado que el de la fiesta es un tiempo distinto al de todos los días por su carácter ritualizador del devenir cotidiano.

Aldo Ameigeiras (2008) encuentra en la celebración del Señor del Milagro de Mailín también un fenómeno de reconstitución de identidades en migrantes –resquebrajadas por el desarraigo, las crisis económicas, la desocupación–, pero en este caso se trata de migrantes internos, provenientes de Santiago del Estero. El autor detecta en este fenómeno la explicitación de un conjunto complejo y diverso de matrices culturales que conviven en el espacio barrial del conurbano bonaerense.

En ese escenario, el previsible resquebrajamiento de las identidades sociales consolidadas históricamente es paliado por un proceso lento y trabajoso de búsqueda de recursos simbólicos de parte de los actores sociales. Estos recursos se explicitan, entre otros ámbitos, en el de las celebraciones religiosas *resituadas*:

es decir, aquellas que teniendo una celebración de origen en el lugar del que provienen los migrantes, son reeditadas por estos en el lugar de destino, como las tres que analizamos aquí. Acontecimientos que nos acercan a la noción de fiesta popular. En este punto es posible identificar dos modos de comprender la fiesta popular, uno que lo presenta como la reactualización de las culturas y tradiciones rurales de los migrantes y otra que la considera no como un puro reproductivismo, sino como una instancia de mezcla y cruces culturales.

Estas identidades religiosas presentan algunas características particulares, que se articulan con lo cotidiano, con un modo de vivir lo sagrado asociado a la supervivencia en momentos de crisis y a la inmediatez propia de la situación social desfavorecida. Esta relación creencia-vida cotidiana se nutre de la resignificación de múltiples tradiciones que incluye al catolicismo, a las creencias de los pueblos originarios y a cultos afroamericanos que expresan cruces sincréticos y que ha de converger en las manifestaciones de la religiosidad popular.

En este sentido, Pablo Semán (2009) sostiene que la religiosidad popular presenta tres características centrales: es cosmológica, dado que supone una relación con lo sobrenatural que no establece un hiato entre lo mágico y lo empírico; holística, en cuanto entiende a la persona como una totalidad en la que la afección a cualquiera de sus partes impacta en el todo; y, por último, relacional, porque la experiencia colectiva resulta constitutiva. A partir de esta conceptualización, podemos afirmar, a su vez, que la religiosidad popular es una entrada inmejorable para pensar las identidades en contextos de crisis.

Pero no se trata solo de un recurso para camppear situaciones críticas y desfavorecidas. Cristián Parker considera que en la religiosidad popular se construye una racionalidad específica, asociada con un pensar, contar y vivir diferente de los sectores populares. La cual se nutre, como se dijo, de una combinación de elementos que incluyen la situación de necesidad, un tipo particular de conexión con lo sobrenatural y diversos modos de sincretismo desde los aportes hispano-lusitanos, pasando por los cultos amerindios y afroamericanos. Es en el marco de esta religión popular que surge la inquietud por las fiestas populares, dado que una de las características centrales de la religiosidad popular es su carácter festivo y de apelación a formas colectivas de ritualidad en el espacio público.

Las fiestas populares

El fenómeno conocido como fiesta popular ha sido abordado por diversas miradas del mencionado campo de los estudios de la cultura. En principio, se trata del abordaje de acontecimientos festivos, en particular los que convocan o interpelan a los sectores populares de la sociedad o que adquieren algunas de sus rasgos característicos. En tal sentido, se engloban bajo la denominación

de fiestas populares un conjunto heterogéneo de fenómenos que incluye –o puede incluir– prácticas sociales de muy diversos ámbitos como la música, las creencias religiosas, las comidas, la danza, los juegos o los intercambios comerciales, entre otros. No obstante, más allá de esta multiplicidad de prácticas, el sentido comprometido en ellas es lo que constituye su carácter popular.

Un punto de partida posible del estudio de estos fenómenos es el trabajo de Bajtín (1987) sobre el carnaval renacentista y la obra de Rabelais, a partir de la que ingresa al mundo del carnaval popular y las características de dicha celebración. El autor afirma de esta manera cómo la fiesta supone una concepción del mundo y también del tiempo “a la vez natural (cósmico), biológico e histórico”, de modo que no se trata de un conjunto de prácticas agrupadas arbitrariamente a los exclusivos fines del entretenimiento circunstancial, sino que en ellas mismas es posible reconocer una cosmovisión particular. En este contexto, la fiesta funciona a partir de dos principios generales: por un lado, la suspensión momentánea de las diferencias y jerarquías sociales; por otro, la imposibilidad de establecer una diferencia clara entre escenario y platea o de separar el actor del espectador. Respecto del primer elemento mencionado, la suspensión de las jerarquías sociales, digamos que se trata del imperio del humor, la sátira y la burla que impera en el carnaval. Por el espacio que dure la fiesta toda autoridad o jerarquía puede ser burlada y sin duda lo será. Bajtín sostiene que esta posibilidad funciona como una catarsis para los sectores populares respecto de la dominación a la que son sometidos en su vida cotidiana. En tanto que la sátira permite exponer la crítica de un modo admisible y no-insolente. Respecto del segundo elemento, la imposibilidad de reconocer escenario y platea se trata de una característica central de la fiesta popular –que la diferenciará de otras modalidades de espectáculo–, en la que todos sus participantes son, a la vez, actores (ya que desarrollan una performance destinada a ser vista por otros) y espectadores (ya que observan y disfrutan de lo que hacen otros).⁴ En última instancia, afirma Bajtín, el carnaval constituye la “segunda vida del pueblo”, en el sentido de que constituye una suerte de viceversa respecto de la vida cotidiana en la que puede dar rienda suelta a sus maneras de pensar, sentir y actuar, bastante más que un mero esparcimiento.

En este punto seguimos a Néstor García Canclini (1982: 78-79), quien afirma que: “... la fiesta sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales, sus relaciones políticas y sus proyectos de cambiarlas”. En el mismo sentido, Da Matta (1987) sostiene que la fiesta es un momento en que es posible focalizar la realidad social, la ideología y el sistema de valores de una comunidad determinada en un momento específico.

4 Respecto de la cuestión de la relación actor-espectador en la fiesta popular y su relación con otros modelos de espectáculo, ver González Requena (1999).

De acuerdo con el planteo de Alejandro Grimson (1999), una de las características centrales de las fiestas populares es su polisemia y que el principal desafío para el estudio de estos fenómenos tiene que ver, justamente, con la captura de esa pluralidad de sentidos en conflicto en el corazón de estas experiencias. Grimson afirma que la fiesta es una oportunidad para poner en presente el pasado, es decir, en la fiesta popular se ponen en escena estrategias de significación de lo central del acontecimiento que se celebra para cada grupo que concurre; estas aristas centrales de la fiesta por lo general son contrapuestas y estas contraposiciones constituyen pujas por la imposición de la hegemonía de la celebración. Este fenómeno constituye un análisis al interior de las fiestas populares, pero es posible también realizar un análisis del lugar que ocupa la fiesta popular en relación con la sociedad como un todo y allí es posible que se construya un escenario de comunicación que mantenga distancia respecto de las experiencias de comunicación hegemónicas o que directamente se coloquen en sus antípodas. También es interesante saber si aparecen instancias de asimilación de estéticas, valores o prácticas de la comunicación hegemónica (Ameigeiras, 2002; Grimson, 1999).

Sobre el particular, González (1994) plantea que estos eventos constituyen espacios de cruce de sentido, de resemantizaciones y de pujas por establecer el sentido “único” de cada una de estas atracciones. Este autor sostiene que se trata de los elementos sobre los que venimos trabajando en este proyecto: de reconocer el lugar del cuerpo y de las pasiones, para caracterizar el sentido que los participantes depositan en estos acontecimientos, en cuanto ese “nosotros” plural e indeterminado no es otra cosa que eso a lo que llamamos *lo popular*.

Al respecto, resulta interesante el planteo de Jesús Martín-Barbero (1987), quien profundiza en el elemento del humor y la picardía y señala que en el “realismo grotesco” que describe Bajtín hay una pista del conflicto entre alta y baja cultura o entre cultura oficial y cultura *otra*. En ese plano, describe el tipo de humor que tiene lugar en la fiesta popular como un tipo de humor que se ancla en el cuerpo, en la materialidad y en la misma naturaleza holística que observa Semán en la religiosidad popular. En este marco es en el que emerge la relevancia de la fiesta en los procesos identitarios de los migrantes: es que se trata de un fenómeno en que se explicitan las identidades de los migrantes en las que las matrices culturales que traen de sus lugares de origen se cruzan con las tradiciones presentes en su lugar de destino y se deja claro la centralidad de la religiosidad popular como recurso simbólico fundamental. Estos procesos adquieren visibilidad en las fiestas religiosas populares en las que se enmarcan y exteriorizan estas identidades. Analizar el caso de los migrantes bolivianos de Adolfo Sourdeaux presenta una instancia interesante para estudiar el cruce entre identidad religiosa, posicionamiento social y necesidad simbólica de los migrantes.

La Fiesta de la Virgen de Copacabana de Adolfo Sourdeaux

La comunidad boliviana se asienta en el barrio en los años setenta, expulsada de la ciudad de Buenos Aires por la “topadora” de Cacciatore.⁵ La familia de los fundadores será la de Félix, líder de la familia hasta su muerte. Hacia fines de los ochenta comienza a realizarse la Fiesta de la Virgen de Copacabana en el barrio: iniciativa del mencionado Félix y de Gustavo Rey, el histórico párroco de la localidad de Adolfo Sourdeaux.⁶

La fiesta se estructura en tres momentos, el primero de ellos es la misa. Se desarrolla en la Parroquia Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa –única en la localidad de Km 30, los otros templos católicos son solo capillas– y su rutina es poco convencional: en el curso de su liturgia y, sobre todo, al final tienen lugar cánticos, bailes y homenajes a la advocación de Copacabana. Algunos de ellos son tradicionales bolivianos y otros no tanto: ha llegado a haber una rutina de mariachis.

Luego de la misa, sobreviene la procesión. Se trata de un recorrido por las calles principales del distrito –en particular por las zonas en las que se asientan los paisanos– el recorrido lo hacen grupos que realizan bailes típicos con los trajes contruidos a tal fin. Estos grupos son de la comunidad boliviana de Km 30 y de otras comunidades que concurren a participar de la fiesta, en general, de la zona norte del conurbano bonarense –Boulogne, Pompeya, Murno, etcétera– y de la ciudad de Buenos Aires.

El cierre de la fiesta se celebra en el salón “Los Pinos”, propiedad de la familia de los fundadores de la comunidad y donde funciona la Radio *Copacabana*. En este lugar se lleva a cabo el ritual de los fundadores y pasantes en homenaje a la Virgen de Copacabana. La particularidad respecto a los rituales que se desarrollan en otras expresiones de la fiesta (Grimson, 1999; García Vázquez, 2005; Mallimacci Barral, 2016). En este caso, el puesto de liderazgo en la fiesta no es rotativo, sino que recae siempre sobre la familia de los fundadores, que mantiene un férreo control sobre la celebración. Luego del espacio ritual tiene lugar una celebración con música, baile, comida y bebida al estilo de una celebraciónailable clásica. El alcohol es abundante, pero no existen –ni los presenciamos ni los participantes recordaban– ningún tipo de incidentes.

5 En los años setenta, durante la dictadura cívico-militar-eclesiástica que usurpó el poder en 1976, el intendente de facto de la Ciudad de Buenos Aires, Osvaldo Cacciatore, expulsa miles de habitantes de las villas con métodos violentos, entre ellos, pisar las casillas con topadoras.

6 La división en Diócesis de la Iglesia católica argentina no necesariamente acompaña la división política del país, sobre todo al interior de las provincias. En el caso de la zona que relevamos, la Diócesis de San Miguel ocupa un espacio bastante más grande que el actual municipio homónimo. La parroquia de Gustavo Rey, por su parte, atiende un espacio que no alcanza a toda la localidad de Adolfo Sourdeaux, sino aquella zona al este de las vías del Ferrocarril Belgrano Norte.

Una aproximación etnográfica sobre el día de la fiesta⁷

Nuestra observación en el lugar el día de la fiesta constituye una instancia fundamental para avanzar en la comprensión del fenómeno festivo en la comunidad boliviana. Un recorte de nuestro registro de campo nos brinda un elemento clave para dicho proceso de construcción de conocimiento.

Llegamos a la parroquia Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa a las 16.30. El inicio de la misa que da comienzo a la Fiesta estaba estipulado para las 17, lo cual nos permitía un primer panorama de sus preparativos. Nos encontramos con un escenario muy en ciernes, solo encontramos una camioneta adornada (en verdad, que estaban terminando de adornar algunos colaboradores) y algunos bailarines que se terminaban de arreglar sus trajes. En la vereda de enfrente, un grupo de 10 músicos compartían unas gaseosas y charlaban como si no prestaran demasiada atención a lo que ocurría en el hall de la parroquia. Allí, un grupo de mujeres discutían respecto de que la parroquia se encontrara aún cerrada. De hecho, una de ellas debió llamar a Aníbal (ya volveremos sobre él) para que abriera la parroquia. Finalmente, en una escena bien típica de iglesia de barrio, apareció una mujer con la llave. Un rato más tarde (poco, quizás dos minutos), Aníbal dobló la esquina de la parroquia a toda velocidad en su bicicleta y, en el apuro, casi choca con una moto y una camioneta de la policía que comenzaba a hacer movimientos para cortar la calle con vistas a la procesión posterior a la misa. Cuando llegó, se encontró con que la parroquia ya estaba abierta y se dispuso a abrir la puerta trasera para que los bailarines pudieran cambiarse de ropas en los baños de la parte trasera de la Parroquia. No obstante, solo algunas de las bailarinas mujeres hicieron uso de las instalaciones.

Respecto de la patrulla (la seccional de Km 30 es lindera a la parroquia), uno de los policías preguntó a los chicos que adornaban la camioneta ya descrita a qué hora tenían que cortar la calle. Uno de ellos, de unos 7 años de edad, que era el encargado de adornar el techo y el parabrisas de la camioneta, le trasladó a otro la pregunta, quien respondió “la misa empieza a las 5”, sin responder la pregunta realizada; acto seguido el chico requerido le transmitió al policía “a las 5” y el uniformado se dispuso a comenzar el procedimiento de corte de calles sin saber que hasta un buen rato pasadas las 18 el corte no iba a ser necesario. En el patio delantero de la seccional, apenas retirada de la vereda, una mesa con una sombrilla de la municipalidad marcaba la presencia comunal en el lugar. Una persona que respondía al Municipio de Malvinas Argentinas se encontraba en el sitio y disponía de folletería de la mencionada institución. Junto a la folletería, también estaba munido de una conservadora con bebidas (con y sin alcohol) que más tarde distribuiría con varios de los bailarines que esperaban el final de la misa para comenzar la procesión. A las 16.45 ya estaba abierta la parroquia

7 El registro corresponde a la edición de la fiesta en el año 2018.

y alrededor de las 17 el párroco, padre Gustavo Rey, ya se encontraba listo para comenzar la ceremonia. Se demoró a la espera de que llegara más gente y –fundamentalmente– la imagen principal de la Virgen de Copacabana, que era traída por los pasantes de este año. Precisamente, Aníbal, que ofició de sacristán de la misa, tomó el micrófono y anunció que a la espera de la imagen principal y los pasantes (a los que mencionó con nombre y apellido) comenzarían leyendo las intenciones para ese año y se permitió una reflexión en la que destacó el aporte de la comunidad boliviana al tipo de “religiosidad popular”, dijo, que se practicaba en la comunidad. También señaló que se realizaba desde hacía 30 años (es la trigésima edición de la fiesta en el barrio) y que la cultura de la comunidad sería “más pobre” sin el aporte de los “hermanos bolivianos”.

Luego de ello, y habiendo transcurrido unos minutos de las palabras de Aníbal, llegó la imagen principal en los hombros de los pasantes del año. Junto con ellos, la banda de músicos (pertenecientes al grupo Espectacular Imperio) ingresó al templo. Los pasantes junto con la Virgen ingresaron, mientras que la banda permaneció en el atrio interpretando un tema con bombo y conjunto de metales. El padre comenzó a anunciar el inicio de la ceremonia, mientras varios de los organizadores les pedían a los miembros de la banda cesaran con la interpretación de la música. El pedido fue acatado luego de un par de minutos. Independientemente de que no ocupó el lugar de los pasantes, Verónica Illanes, hija de Félix, el fundador de la comunidad boliviana, mantuvo una clara preeminencia en la celebración. Leyó la primera lectura, fue una de las que llevó las ofrendas al altar (los otros dos fueron los pasantes) y se encargó de coordinar el orden en que desfilaban los distintos grupos de baile, los puestos donde se desarrolló cada una de las paradas y de organizar el final de fiesta con la torta y la proyección del video.

A su turno, el padre Gustavo –en el contexto de la homilía– citó las mencionadas palabras de Aníbal y se refirió a la comunidad religiosa de Km 30 como “pluricultural” (en obvia referencia al estado Plurinacional de Bolivia), se refirió en los mismos términos al aporte de la comunidad boliviana al modo de vivir y sentir la devoción católica. Junto con ello, hizo una comparación entre los modos de expresar la devoción o de homenajear a la Virgen y afirmó que es tan válido quien se sienta o arrodilla a rezarle a la Virgen durante muchas horas, como quien la viste, tira papel picado y canta, toca instrumentos y baila a su alrededor. En ese marco, señaló: “... cuando nosotros vemos cómo la visten, cómo cantan y cómo bailan a su alrededor, tenemos que pensar que la están homenajear del mismo modo que lo hacemos nosotros cuando rezamos, venimos a misa, cantamos”. Si bien la reflexión es bien típica del sacerdote que muchas veces ha planteado que todo tipo de homenaje para él es equivalente –incluso si se trata de homenajes que omiten la participación en los rituales que tienen lugar en la parroquia– es interesante cómo el modo de emplear la primera persona del plural lo colocaba junto con los “no-bolivianos” a diferencia de los “bolivianos”, que serían los protagonistas-actores de la fiesta de la que los “no-bolivianos” serían

el público que mira con admiración y respeto esa práctica pero no se incorpora a ella de manera activa.

Una vez concluida la misa, ingresó la banda –la misma que llegó junto a la imagen principal, cuyos músicos se mantuvieron en el atrio–; dicha banda interpretó una serie de temas alusivos a la fecha. Lo más saliente resultó la interpretación de los himnos argentino y boliviano, en ese orden.

A continuación, alrededor de las 18.15, comenzó la procesión. Esta se componía de un falcon blanco que trasladaba al padre Gustavo Rey –quien oficiaba de voz guía de cada parada–, seguido por la imagen principal llevada por los pasantes, la camioneta adornada que ya describimos, y los distintos grupos danzantes. Estos grupos, cada uno identificado con su estandarte, eran provenientes de Km 30, Boulogne y Derqui.

Esta procesión se orientó por las calles del barrio, desde la zona de la parroquia hacia el este. Es decir, sin atravesar las vías del Ferrocarril Belgrano Norte (atravesar las vías del Belgrano Norte implicaría cambio de jurisdicción de la parroquia), ni tampoco adentrarse en las zonas más desfavorecidas de la localidad.⁸ En ese tránsito, la tónica era un cierto recorrido de los grupos a distintos ritmos. El tándem falcon-camioneta –imagen principal– se movían a un ritmo lento pero constante y los grupos de bailarines alteraban sus ritmos lo que implicaba que hubiera que coordinar sus velocidades para mantener el espíritu de procesión integrada. En cada detención una familia de miembros de la comunidad boliviana que recepcionaba a la imagen, acondicionaba una mesa para apoyar la imagen, compartía papel picado y algo para tomar con los pasantes y custodios de la Virgen.

En cada una de las paradas, el padre Gustavo Rey mencionaba a la familia receptora de la imagen y enunciaba una intención especial. Entre dichas intenciones se destacaron muchas a la condición de migrante, la inserción laboral en la comunidad receptora, la mención a los fundadores de la comunidad –en particular a Félix Illanes, padre de Verónica– y una intención, casi al final del recorrido, a las mujeres que fueron identificadas como triplemente discriminadas: como mujeres, como indígenas y como pobres.

El cierre de la procesión fue a la vuelta del salón “Los Pinos”, sede de la FM Copacabana y propiedad de Verónica. Allí se dispuso una torta de grandes dimensiones (compuesta de una serie de tortas organizadas en una base metálica) que se iluminaban de manera muy vistosa. Allí se sentaron en un lugar central los pasantes del año y los custodios de la Virgen. Se cortó la torta y se la distribuyó entre los asistentes. Se proyectó un video con imágenes de los 30 años de procesión y luego de ello se procedió a ingresar en el salón, donde el baile, la bebida y las celebraciones se extendieron hasta altas horas de la noche.

8 En la primera entrevista que le hicimos, hace varios años, Verónica Illanes nos dijo desconocer los asentamientos existentes en Km 30.

El registro nos permite tener una aproximación directa al hecho festivo, pero nos interesa ahora avanzar en algunas reflexiones al respecto. Es evidente que el sacerdote plantea dos cuestiones interesantes de destacar: en principio, la Fiesta ocupa un lugar central en la pastoral que él define para la comunidad: una pastoral en la que todas las expresiones de prácticas de creencias están en pie de igualdad. En segundo lugar, señala la validez equivalente entre la religiosidad tradicional (rezar de rodillas y en silencio) y la religiosidad popular (adornar a las figuras, bailar y cantar para ellas). Queda como interrogante para dirimir más adelante si ese “nosotros-ellos” que el sacerdote señala se evidencia solo durante la fiesta o atañe a la vida cotidiana de la comunidad: ¿los bolivianos de Adolfo Sourdeaux viven en una situación de diversidad cultural o de interculturalidad? Volveremos sobre esto hacia el final del trabajo.

En otro pasaje de la homilía, el padre Gustavo hace un repaso por las vírgenes entronizadas en América Latina, comenzando por la Virgen de Guadalupe, siguiendo por –dijo– “nuestra Virgen del Valle” y llegando a la Virgen de Copacabana. En ese punto hizo una diferenciación muy clara en el modo de vivenciar la fe católica entre América Latina –muy asociada a la devoción mariana, a su modo de ver– y América del Norte, muy asociada a otras devociones (no especificó cuáles); en este marco señaló que “muchas de las penurias que vive nuestra Patria están originadas en que el gobierno que nos rige tiene como referencia el norte (hizo el mismo gesto que cuando se refería a la fe en Norteamérica) y no a “nuestro pueblo”. De modo que equiparó a la fe con los puntos de referencia geopolíticos y partió de identificar los modos de vivir la fe católica con la pertenencia a cierto modo de adscribir a posturas políticas. Esto se vincula a un elemento muy curioso con que nos encontramos en la parroquia. Tanto en la cartelera presente en la entrada, como en otra que se encuentra en la lateral derecha del templo, se encuentran cartulinas con distintos recortes de medios de comunicación, impresiones de publicaciones de redes sociales y otros materiales. En ellos se detectaba una muy visible opinión de crítica del gobierno en ese momento y sus políticas económicas, por la cuestión del aumento de la pobreza y el desempleo. La preocupación por los pobres aparece como un elemento central, lo mismo que el homenaje al obispo Angelelli o al padre Mugica. En la cartelera de la entrada de la parroquia había varios afiches, entre ellos, uno en torno a la desaparición (en ese momento) de Santiago Maldonado (un joven comprometido con la defensa de la tierra de los mapuches en el Sur, que luego de la represión al grupo indígena con el cual reclamaba, fue hallado muerto en circunstancias muy extrañas) y otra en la que se llamaba a firmar para revocar la reforma previsional sancionada por el Congreso Nacional. En muchos casos, los materiales incluían la palabra del papa Francisco como instancia de legitimación. La parroquia aparece así como un ámbito sensible y abierto a los problemas que afectaban a la sociedad en ese momento.

La comunidad boliviana en Km 30

Los fundadores de la comunidad boliviana de Km 30 se asientan en el barrio en la década de 1970. Se encontraban en la villa 31, un barrio de viviendas precarias de larga data en la ciudad de Buenos Aires, del que fueron expulsados en el marco de un plan represivo del entonces intendente de la dictadura militar, Antonio Cacciatore. Esto reafirma dos tendencias propias de la migración boliviana en Argentina. Por un lado, la tendencia de la migración latinoamericana de “segunda generación” (post-años sesenta) de trasladarse directamente a las grandes ciudades (Benencia, 2008) y, por otro lado, la lógica de la “migración nómada”, es decir, migrantes que no se asientan en el primer lugar al que llegan, sino que se van moviendo hasta encontrar su lugar definitivo y que en este caso parecen haberlo encontrado (Mallimaci Barral, 2016).

Durante los años ochenta, la comunidad comienza a desarrollar un crecimiento importante a partir de comenzar a recibir parientes desde Bolivia. Por su parte, económicamente se dedican a la producción y comercialización frutihortícola, como muchos de sus paisanos (Barsky, 2013), lo que los convierte en un segmento pujante de la producción alimenticia de la región.

A comienzos de los años noventa, la comunidad boliviana se encuentra en una posición consolidada desde el punto de vista territorial, pero con incertidumbre económica, al igual que el resto de la comunidad barrial. A fines de los noventa enfrenta un fuerte cuestionamiento por su módica prosperidad ante un barrio que ha sufrido fuertemente la crisis económica y que se ha convertido en una ciudad-dormitorio. Es un momento de fuerte discriminación a los migrantes de países limítrofes en todo el país, fogueado por los medios masivos de comunicación (Grimson, 1999).

A partir de 2005 la situación económica general mejora, la comunidad se consolida en el sector fruti-hortícola y esa mejora se combina con una experiencia organizativa de ya 30 años, además acompañada por el apoyo de comunidades bolivianas cercanas y más fuertes (Boulogne, Munro, Pompeya, etcétera). En ese momento, la comunidad boliviana residente en el barrio comienza a percibir un cambio en las actitudes y la relación con el resto de los habitantes del lugar, que ya no pueden considerarse como sociedad receptora tras 40 años de radicación boliviana. Sin embargo, mientras por un lado resulta un apoyo para el resto de la comunidad (que sigue sin recuperarse de la crisis o sin hacerlo del todo); por otro lado, recibe –se mantiene– en algunos sectores una fuerte discriminación: “... el boliviano es discriminado por manso”, nos dijeron los miembros de la comunidad en aquel momento, que evidentemente se presentaba como difícil y conflictivo.

Esto produce una actitud solidaria pero defensiva de la comunidad respecto del barrio: cooperan con la comunidad, prestan su salón, operan como referentes, la radio funciona como un medio de comunicación comunitario para el barrio, pero se mantienen en una actitud abroquelada y defensiva.

Al respecto, la radio *FM Copacabana* fue creada por la comunidad boliviana para difundir información, música y expresiones culturales de su pueblo. En el marco de la dificultad de la comunidad hacia mediados de los noventa (que describimos antes) la radio funcionaba como una instancia de difusión de información entre los paisanos: oportunidades de empleo, modos de acceder a la residencia/ciudadanía, intercambio de bienes, etcétera. También en el marco de la fuerte discriminación que sufría la comunidad, la difusión de música y elementos identitarios de la cultura boliviana como la participación central en la Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana, celebrada todos los febreros en la parroquia Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa, a la que nos referimos antes. Un tipo de comunicación que aún hoy la radio lleva a cabo realizando una extensa cobertura del evento (Grimson, 1999).

Es un momento de transformación silenciosa de la comunidad: los rubros empiezan a diversificarse, ya no todos se dedican a la producción frutihortícola (cosa que sí pasará con la comunidad boliviana a nivel regional, donde se especializarán y se convertirán en un auténtico emporio), muchos cambian de rubro y consiguen su primer negocio, ya no viven agrupados y comienzan a integrarse territorialmente a la comunidad, que comienza a participar de la fiesta de Copacabana, al menos desde un punto de vista turístico, kitsch o tradicionalista.

Sobre este particular y en ese momento, es interesante pensar la cuestión de la autopercepción de la pertenencia a la comunidad boliviana antes que la pertenencia a la Argentina. Observar qué pasa especialmente con las segundas y terceras generaciones de los fundadores de la comunidad (todos nacidos en Argentina, muchos de los cuales no conocen Bolivia).

La cuestión de la nacionalidad y la relación con la comunidad receptora

Mencionamos ya la cuestión de la nacionalidad respecto de las segundas y terceras generaciones de migrantes: estos jóvenes, de entre 20 y 40 años, que o no conocen Bolivia o han viajado allá excepcionalmente, se reconocían como bolivianos a partir del relato nostálgico que les transmitieron sus padres y, fundamentalmente, por el maltrato que sufrían de la comunidad receptora: "... nacimos en un país que nos rechaza por nuestros padres", ante la discordia de sus dos linajes, optaron por el boliviano. No obstante, años más tarde, luego de que la situación económica del barrio en general mejorara, su identificación nacional cambió y pasaron a reconocerse centralmente como argentinos que tienen una relación sentimental con Bolivia a partir de la pertenencia de sus padres y la continuidad de ciertas prácticas culturales y creencias religiosas, con centralidad en la Fiesta de la Virgen de Copacabana. En términos teóricos, pasaron de una desciudadanización a una reciudadanización (Grimson y Jelin, 2006).

Por su parte, para la comunidad local la presencia de los migrantes bolivianos también resulta un rasgo que ya caracteriza al barrio. Según el padre Gustavo, su única función fue habilitar el espacio para que tanto la devoción (a la Virgen de Copacabana) como la fiesta tengan lugar. Dice Gustavo: “Lo que nosotros hacemos (se refiere al trabajo pastoral) es desde la gente, desde sus creencias, sus prácticas, sus sentires. Creemos en un trabajo a pie desde lo que ellos nos traen cuando llegan a nosotros”. En ese marco, cuenta que cuando se acercaron los primeros migrantes bolivianos a la iglesia con la intención de acercar la imagen, él les propuso que hicieran todo cuanto sintieran en el marco de la parroquia. De hecho, el gesto poco convencional de comenzar la procesión y los cantos desde dentro de la misma parroquia es algo que rompe con la liturgia católica tradicional y marca la pertenencia de la fiesta a un universo de la religiosidad popular (Parker, 1993; Ameigeiras, 2008).

En tanto que Mingo, uno de los vecinos que más conoce el barrio, nos manifestó que el modo de organizarse de la comunidad boliviana es un ejemplo para el barrio y “derrotó cualquier prejuicio o bronca que pueda haber habido con ellos”. De hecho, reconoce que en ciertos momentos se escuchaban expresiones xenófobas sobre los bolivianos, pero que en la actualidad es infrecuente. Según él afirma, el lugar de referencia que la comunidad ocupó durante la crisis y lo solidaria que la comunidad fue con los vecinos que la estaban pasando mal fue un punto de inflexión en el modo en que los bolivianos son vistos por el resto de la comunidad. “Ellos estuvieron cuando muchos la estaban pasando mal y la gente a eso no se lo olvida”. La comunidad local parece haber reconocido el lugar de legitimidad de los migrantes sobre la base de percibir su fuerte organización y los lazos de solidaridad que han sabido tenderle al barrio, en particular, a aquellos que han atravesado dificultades. En los hechos, a la vista de los miembros de la comunidad boliviana de Km 30 ya no aparece la xenofobia como una constante de su vida cotidiana. En ese marco, y contando los elementos que tenemos a disposición: distribución de los miembros en la extensión de la localidad, diversificación de sus ocupaciones, lectura del resto de la comunidad como no-hostil, participación de no-bolivianos en la fiesta, parece que la comunidad por motivos que cruzan la virtud y también la necesidad, se acerca a una forma aún precaria de la interculturalidad (Grimson, 2000). Surgen entonces muchas preguntas ¿Como definen su pertinencia identitaria? ¿Es que nos acercamos a una forma de interculturalidad?

Si bien estas preguntas necesitan estudios de mayor alcance que el que aquí presentamos, nos parece interesante proponer la necesidad del reconocimiento de “ciudadanías interculturales emergentes” (Bonilla, 2013: 32; Bonilla y Vior, 2012).

De esta manera, nos encontramos con una comunidad boliviana que fue acrecentando su pertenencia al barrio y su organicidad interna, que ha visto diversificar sus ocupaciones y su penetración territorial y eso le ha permitido aumentar su reconocimiento al punto de convertirse en referentes sociocul-

turales de la región. Estas características se suman al tipo de pastoral católica que se desarrolla en la zona que sintoniza muy bien con el modo de vivir la creencia de los bolivianos y, finalmente, con una comunidad local que a través de fuertes dificultades económicas y de desintegración social y para la cual la organicidad de los bolivianos funcionó como un faro y un sostén.

Perspectivas finales

La comunidad boliviana de Km 30 realizó un recorrido desde que se asentó en el barrio hace ya 40 años que fue de crecimiento y consolidación sostenida. Crecimiento económico que se expresa en la posibilidad de ser propietarios del suelo, haber consolidado un sector económico –el fruti-hortícola– hasta lograr la diversificación. Consolidación territorial que pasó de estar agrupados en un segmento de la población hasta diseminarse por todo el territorio. Y, finalmente, pasar de ser señalados como “otros” o “peligrosos” a convertirse en referentes políticos y culturales de la comunidad. En ese contexto, pasar de sentirse fuera de la comunidad (“no nos sentimos argentinos”) a sentirse parte de esa misma comunidad era previsible y posibilitaba una mayor integración.

En el medio de este recorrido comenzaron a realizar la Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana en el barrio. Esta celebración obró, inicialmente, como catalizador de las identidades bolivianas (explícitamente “no argentinas”, en ese momento), con el doble logro de unificar las diferentes expresiones de la “bolivianidad” al interior de la comunidad y de ofrecer a la comunidad receptora una señal identitaria propia (Grimson, 1999). Esta celebración fue recabando, además, del apoyo de otras comunidades bolivianas de la zona noroeste del conurbano bonaerense, por lo general más grandes y con más trayectorias que la local. De hecho, la decisión de realizar la fiesta el 2 de febrero, en lugar del 5 de agosto como en la mayoría de las comunidades bolivianas asentadas en el país, responde a la posibilidad de aumentar la concurrencia de comunidades bolivianas vecinas.

La comunidad boliviana de Km 30 se formó –en el sentido de la construcción de sólidas redes de solidaridad y reciprocidad internas– sobre la base de, por un lado, la costumbre de su comunidad de asentarse en espacios ya ocupados por otros paisanos y, por el otro, por la hostilidad que recibió de la comunidad receptora.⁹ Por ese combo de razones, la comunidad boliviana se hizo a la idea que debía apostar al crecimiento colectivo, si bien ese crecimiento colectivo no mitigó las diferencias internas, más bien las amplió. No obstante, los inspiró una creencia en que el crecimiento de todos ayudaba a todos, por ello la tendencia de los más consolidados a ayudar a los más desfavorecidos o recién llegados (Giorgis, 2004).

9 Hay que tener en cuenta que el origen del asentamiento de la comunidad en Km 30 es la expulsión violenta de sus fundadores de la villa 31 de Retiro.

En este marco, la economía argentina sucumbe en la peor crisis de su historia (1997-2003), una crisis que golpea con especial crueldad a los sectores populares y que se siente con crudeza en Km 30. La comunidad de Km 30 se encuentra ante una crisis que excede sus posibilidades de procesamiento y comienza un claro proceso de desarticulación interno del que solo se recuperará parcialmente en las décadas posteriores (Ameigeiras, 2016). Ante este contexto desfavorable, la comunidad boliviana de Km 30 mantuvo su estructura reticular y comenzó a brindar solidaridad al resto de la comunidad, tanto prestando las instalaciones de su sede, como empleando la radio para difundir iniciativas, como cooperando con los demás vecinos. Esto permitió que adquiriera mucho capital simbólico y que algunos de sus líderes se funjan como referentes políticos de la comunidad.

El desafío actual vuelve a ser explorar la posibilidad de mantener o profundizar la situación actual de interculturalidad, cuando desde ciertos espacios de poder vuelve a agitarse la mirada condenatoria a los migrantes y el desempleo vuelve a aparecer en el horizonte como problemática de relevancia en los imaginarios sociales.

Bibliografía

- Alabarces, Pablo (2008). "Introducción. Un itinerario y algunas apuestas". En Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Graciela (comps.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, pp. 15-27. Buenos Aires: Paidós.
- Ameigeiras, Aldo (1989). "El catolicismo popular en el proceso de integración cultural de los migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires". *Stromata*, año XLV, n° 3/4, julio-diciembre.
- (1992). "Cultura y religiosidad popular: el entramado socio-cultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires". *Stromata*, año XLVIII, n° 3/4, julio-diciembre.
- (2002). "Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires". En Filc, Judith (org.), *Territorios, itinerarios, fronteras. La cuestión cultural en el Área Metropolitana de Buenos Aires, 1990-2000*. La Plata-Los Polvorines: Al Margen-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2016). "Migración, identidades religiosas y creencias en el Gran Buenos Aires". En AA. VV, *Globalización, religión y nacionalismos*. Buenos Aires: Biblos.

- Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (2006). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Bajtín, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barsky, Andrés (2013). “Los horticultores bolivianos como actores esenciales para la preservación de la ruralidad en el periurbano de la Región Metropolitana de Buenos Aires”. En Feito, María Cristina (comp.), *Migrantes bolivianos en el periurbano bonaerense. Memorias, producciones, trabajo y organizaciones*. Buenos Aires-La Paz: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria-Fundación Xavier Albó.
- Benencia, Roberto (2008). “Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo”. En Novick, Susana (comp.), *Las migraciones en América Latina*. Buenos Aires: Catálogos.
- Bonilla, Alcira (2013). “Ciudadanía interculturales emergentes”. En Bonilla, Alcira y Cullen, Carlos (eds.), *La ciudadanía en jaque, II, Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires: La Crujía.
- Bonilla, Alcira y Vior, Eduardo (2012). “Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones”. *CUHSO*, vol. 18, p. 9.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Cicourel, Aaron (1983). “Vivir entre dos culturas: el universo cotidiano de los trabajadores migrantes”. En AA. VV, *Vivir entre dos culturas. La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias*, Barcelona: Del Serbal.
- DaMatta, Roberto (1987). *A casa & a rua*. Río de Janeiro: Guanabara.
- De Certeau, Michel (1987). “La belleza de lo muerto: Nissard”. En *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva visión.
- García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- García Vázquez, Cristina (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta-Iteso.
- Giorgis, Marta (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- González, Jorge (1994). *Más (+) cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude (1991). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth (2006). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mallimaci Barral, Ana Inés (2016). “Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades”. *Papeles del CEIC* (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del País Vasco.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Masi Rius, Andrés Alberto (2011). “Construcción de ciudadanía. El caso de los inmigrantes latinoamericanos en Argentina”. *Historia Actual OnLine*, nº 25, primavera, pp. 67-77.
- Melliá, Bartolomeu (2004). “La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas)”. En *Revista de Indias*, LXIV (230), pp. 175-226. Madrid: Instituto de Historia. Centro de Ciencias Humanas y Sociales.
- Parker, Cristián, (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Semán, Pablo (2009). “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires”. En *Sociedad y Religión*, vol. XX, nº 30/31. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, pp. 107-135.
- Semán, Pablo y Míguez, Daniel (eds.) (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.
- Swetland, Carolyn (1983). “El gueto del alma: factores socioculturales de los programas de formación lingüística para trabajadores migrantes en Noruega”. En AA. VV, *Vivir entre dos culturas. La situación sociocultural de los trabajadores migrantes y sus familias*. Barcelona: Del Serbal.
- Taylor, Steven y Bogdan, Robert (1988). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. México: Paidós.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.

Mujeres paraguayas en el conurbano bonaerense

Relatos sobre violencias, creencias y prácticas religiosas de mujeres migrantes

SONIA GONZÁLEZ* Y ROMINA ANTONELLI**

Introducción: las mujeres de Barrio Obligado

En el presente trabajo abordaremos el modo en que se vinculan las trayectorias personales de las mujeres migrantes paraguayas del conurbano bonaerense, específicamente en Barrio Obligado, con sus vivencias, creencias y prácticas religiosas (no solo nos referimos a la religiosidad institucional, sino también a las tradiciones y las costumbres), así como también la manera en que esos aspectos influyen en la vida cotidiana de acuerdo con un modo tradicional de ser y hacer.

El Barrio Obligado se encuentra ubicado en el partido de San Miguel, en la localidad de Bella Vista, en el margen del río Reconquista. Está en el límite entre el llamado Camino del Buen Aire y el partido de Hurlingham. Se caracteriza por una fuerte heterogeneidad social, con población con distintos niveles socioeconómicos, tanto de nivel bajo y en condiciones de pobreza, como de

* Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de General Sarmiento, doctoranda en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y becaria del Conicet con sede en la UNGS.

** Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de General Sarmiento, maestranda en Comunicación y Cultura por la UBA y profesora de Comunicación en las Organizaciones.

nivel medio. Cuenta con la presencia de importantes sectores poblacionales de origen migrante, especialmente bolivianos y paraguayos.

En este apartado nos interesa señalar algunos aspectos, en particular en relación con la peculiaridad de nuestro análisis: la migración femenina en el conurbano bonaerense. De esta manera, podemos señalar la presencia de varias instituciones que se encuentran relacionadas,¹ tales como escuelas de gestión pública y privada, organizaciones sociales (sociedades de fomento, guarderías, centro de jubilados, centro de salud, biblioteca popular, polideportivo, centros culturales, casa de la mujer) y entidades religiosas (predominantemente la Iglesia católica, pero también es fuerte la presencia de iglesias pentecostales, además de otros credos y devociones de cultos populares). Se trata de diversas instituciones que enriquecen la trama de relaciones sociales y culturales (Géliga Vargas, 2003) presentes en el espacio barrial, en donde se destaca la importancia de considerar la dimensión de género como un elemento clave a la hora de analizar el fenómeno de la migración.

Dentro de este contexto, las mujeres, en general, son las que predominan en lo referido al trabajo comunitario, especialmente en las organizaciones sociales y en las guarderías, como en los centros de educación y en el centro de salud del barrio. En este marco, es adecuado abordar la historia del Centro Comunitario Infantil Nuestra Señora de la Merced, conocido como Guardería Nuestra Señora de la Merced (una guardería que funciona en el barrio desde hace unos 50 años), que ancla sus inicios en la década del 1960, junto con la denominación del barrio como Barrio Obligado² y que conforma y constituye una organización profundamente inserta en la trama sociocultural del barrio. El proyecto de la guardería nace a partir de un hecho trágico para la comunidad: una madre dejó a sus hijos encerrados para ir a trabajar, y la vivienda, que era una casilla de madera, se incendió y los niños perdieron la vida. Susana Bertalot, una mujer de Bella Vista, motivada por la fatalidad, es quien se pone al frente de esta obra y consigue un vagón de tren, lo reacondiciona e instala allí la guardería, con el objetivo de que las madres que tengan que salir a trabajar puedan dejar a sus hijos cuidados. La guardería Nuestra Señora de la Merced es el primero de los tantos centros comunitarios que hay en el barrio

1 La Red El Encuentro es una red de centros comunitarios a la que se suman instituciones de salud, educación y religión. Se conformó en 1989. Los siete centros fundadores nacen por la necesidad del cuidado de los niños durante la jornada laboral de los padres o para contener a los chicos de familias en situaciones de grave riesgo social. Está integrada por centros ubicados en los barrios localizados en la periferia de los partidos de José C. Paz, San Miguel, San Fernando y Malvinas Argentinas. Más información en: <http://redelencuentro.blogspot.com.ar/>.

2 La primera denominación del barrio fue Villa Maside. Ver Documento de Trabajo producido en el marco del Proyecto de Investigación "Matrices culturales e interculturalidad: la diversidad cultural en el contexto urbano", Instituto de Desarrollo Humano, UNGS, 2004.

y que se dedican a este trabajo. A “La Guardé”, como le dicen, asisten niños y niñas de los alrededores, un gran porcentaje son hijos de mujeres migrantes paraguayas; incluso, algunas mujeres que trabajan dentro de la guardería son migrantes. Al respecto del trabajo de las mujeres en La Guardé, podemos destacar las actividades que realizaban un grupo de seis madres, formado a principios de la crisis del 2001, autodenominadas “Las Valientes” que colaboraban en actividades de recaudación de fondos para el centro comunitario (Géliga Vargas, 2003).

Asimismo, en las observaciones, durante las visitas al barrio, se pudo apreciar el trabajo de las mujeres dentro de las instituciones y las organizaciones, sobre todo en el centro de salud y los centros comunitarios. De la misma manera, la presencia de instituciones destinadas a las mujeres, como la reciente llegada al barrio de La Casa de la Mujer, de gestión municipal, actividades como la Jornada de Expresión y Reflexión sobre Violencia de Género³ realizada por la Red El Encuentro, demuestran una activa participación de las mujeres en la construcción de una perspectiva de género que involucra, también, a los organismos gubernamentales.

Desde el centro de salud la labor cotidiana también es compartida entre mujeres. Así lo demuestra el equipo de trabajo interdisciplinario conformado por dos trabajadoras sociales, una estudiante de antropología y una enfermera, quienes se ocupan, entre otras cuestiones, de llevar adelante el Programa Mis Primeros Mil Días.⁴ Es pertinente destacar que la enfermera que integra el equipo es migrante boliviana, estudió en la Argentina y reside en Barrio Obligado. Esto posibilitó una llegada y una puerta de entrada a la comunidad boliviana, facilitando otros tipos de encuentros y una apertura y recepción distinta desde la colectividad, dada sus particularidades. Cuestión que abordaremos más adelante en relación con las mujeres y su circulación dentro de la comunidad.

Como podemos ver, el trabajo de las mujeres en el barrio no es nuevo, tiene una historia y podría decirse que, también, es constitutivo de Obligado, es decir, es parte de su singularidad. Abordar el protagonismo de las mujeres constituye de esta manera una instancia fundamental, en cuanto atraviesa todas las tramas sociales y constituye una presencia insustituible entre los migrantes.

3 La jornada fue realizada el 2 de diciembre de 2016 en el salón parroquial de la capilla Sagrada Familia.

4 El Programa Mis Primeros Mil Días es un plan alimentario integral que acompaña el crecimiento y el desarrollo de los niños y el cuidado de sus madres, desde el embarazo hasta los veinticuatro meses de edad.

Una cuestión de género

Adoptar una perspectiva de género en este trabajo supone: reconocer los vínculos de poder que se establecen entre los géneros, generalmente favorables para los hombres y discriminatorios para las mujeres;⁵ entender que estas relaciones son constitutivas de las personas y se construyeron histórica y socialmente y atraviesan el entramado social, articulándose con las relaciones de clase, edad, orientación sexual, etnia y religión (Gamba, 2007). En este sentido, el género constituye uno de los principales aportes teóricos del feminismo contemporáneo a las ciencias sociales, y resulta acorde a lo que señala Gamba: "... una categoría transdisciplinaria que desarrolla un enfoque globalizador y remite a los rasgos psicológicos y socioculturales que se atribuye a cada uno de los sexos en cada momento histórico y en cada sociedad" (2007: 119).

De esta forma, la categoría sexo hace referencia a los elementos orgánicos (anatómicamente visibles) que en cada especie hacen a las diferencias físicas entre machos y hembras. A partir de estas diferencias se construye culturalmente la categoría de género, que define una serie de rasgos (roles, comportamientos, valores, características) que se esperan de la persona al socializar, según la adscripción sexual que le haya sido otorgada. Así, el sistema sexo/género, constituye el conjunto de normas que cada sociedad impone para convertir la sexualidad biológica en un producto cultural, regulando lo que es sexualmente correcto o no, según la identidad de género (Castilla Vázquez, 2009).

En este sentido, Faur y Grimson (2016) sostienen que la simbolización que cada cultura realiza en torno a la diferencia sexual, y los estereotipos que surgen a partir de ella, considera a los sexos en términos de oposición y complementariedad, construyendo diferencias jerárquicas que se traducen en desigualdades. De esta forma, se constituye un orden social a partir de lo que la sociedad considera que debe ser cada sexo según su papel reproductivo, en el que las características "femeninas" son consideradas inferiores con relación a las "masculinas". Así, la desigualdad se sustenta sobre lo cultural y lo social más que en lo biológico; la clave está en el género y no en el sexo.

Mujeres migrantes en el barrio:⁶ la feminización de la migración

Respecto a los procesos migratorios, en las últimas décadas, en las corrientes provenientes de países limítrofes, se observa una creciente feminización.

5 Así como también excluyen a otras identidades que no entran en el binario hombre-mujer: personas trans, travestis, género cambiante, intersex y no binaries.

6 Las caracterizaciones que aparecen en el presente trabajo de ninguna manera tratan de generalizar, sino que lo que se intenta es brindar un marco desde el que comprender a las mujeres migrantes en relación con el barrio donde residen, es decir, la

Se estima que un 10% de la población paraguaya vive en la Argentina, y la presencia de mujeres arriba a ciento veintidós cada cien hombres (Cerruti, 2017). Si bien en la base de estos desplazamientos se encuentran tanto las desigualdades económicas y sociales como las reestructuraciones de los mercados laborales, al interior de cada país y entre las naciones, algunos estudios recientes sostienen que existe cierta particularidad en la movilidad femenina, asociada a las desigualdades de género y los roles que se espera de las mujeres en cada sociedad. En este sentido, no puede asumirse que la migración implique necesariamente un aumento del empoderamiento de la mujer, sino más bien, que en ella confluye la invisibilidad de la mujer como persona autónoma en su accionar y como parte de la fuerza de trabajo, fuertemente vinculada al rol acotado de la función reproductiva en el hogar.⁷

Por otro lado, se observa un aumento de la demanda de ciertos sectores laborales, especialmente el de los servicios, en el que las mujeres migrantes se insertan como cuidadoras de niños, niñas y adultos mayores y trabajadoras del servicio doméstico, entre otros (trabajos en los que el nivel de precarización e inestabilidad son muy altos). Esta demanda proviene de hogares de clase media con dos proveedores, donde las mujeres migrantes pasan a cubrir las tareas que tradicionalmente estaban a cargo de las mujeres de estas familias, que ahora participan del mercado laboral (Cerruti, 2017).

Tanto en las mujeres como en los hombres, las motivaciones para la migración son variadas. La dimensión afectivo-emocional toma cada vez más presencia en la decisión migratoria. Así, en el caso de las mujeres, la disolución y formación de parejas, la búsqueda de mayor autonomía respecto a la familia y la posibilidad de alejarse de relaciones de género opresivas aparecen como motivaciones que se suman a las potenciales mejoras socioeconómicas del lugar de destino (Cerruti, 2017).

No obstante, la migración no siempre supone un acto emancipatorio para las mujeres; hay que tener en cuenta también la clase social, la situación familiar, la raza y la etnia y el contexto social en el que estas mujeres migran. En ocasiones, la condición migratoria obliga a aceptar trabajos mal pagos y situaciones de extrema precariedad. Asimismo, muchas veces el hecho de vivir en otro país, lejos de los afectos y las redes sociales propias, genera aislamiento e incrementa las situaciones de control por parte de las parejas y facilitan la explotación ejercida por las y los empleadores (Cerruti, 2017).

La perspectiva de género permite complejizar las miradas en torno a las motivaciones de la migración y cuestionar la prevalencia del enfoque econo-

caracterización solo es posible teniendo a Barrio Obligado como marco de referencia donde estas mujeres desarrollan sus vivencias, experiencias y actividades.

7 “Migraciones, globalización y género. En Argentina y Chile”, elaborado por el Programa Mujeres y Movimientos Sociales en el marco de los procesos de integración regional en América Latina, apoyado por la Fundación Heirinch Böll y otros, diciembre de 2005.

micista en los estudios, poniendo el foco sobre los vínculos, los afectos, las responsabilidades, la violencia y opresión. Se jerarquiza esta perspectiva para acompañar el proceso de “feminización” de las migraciones, en el que las mujeres se trasladan, ya sea de forma independiente o como precursoras de los traslados de sus familias (Cerrutti, 2017). Retomar las entrevistas desde esta perspectiva, nos permite complejizar los procesos migratorios que atraviesan las mujeres paraguayas, corriéndonos de la expectativa emancipatoria, para considerar todos los aspectos que interfieren en tales procesos y afectan las vidas de estas mujeres en los lugares en los que se desenvuelven.

En Barrio Obligado, como en otros tantos barrios, las mujeres constituyen un motor importante en las organizaciones, no solo representan la mayoría en su composición, sino que además son las que toman la iniciativa y ponen su trabajo en los momentos de crisis o cuando hay alguna necesidad para cubrir (en el barrio, en la familia o en alguna institución de la comunidad). Por su parte, la trabajadora social del centro de salud, lo manifiesta en la siguiente reflexión:

La mujer lleva todo acá, nada más que no se la cree, la mujer es el motor (...) vos ves el laburo comunitario: está llevado por mujeres, ves... las curanderas: son mujeres, las que van a recorrer cosas de la iglesia: son mujeres, la que está cuando otra tiene que ir a la Comisaría de la Mujer: es una mujer, siempre es una mujer, pero son mujeres que tienen la visión que es el hombre el que tiene que accionar para cosas más importantes... entonces ese laburo queda perdido (...) sin el laburo al hombro de la mujer acá, no hubiese sido posible el desarrollo que existe hoy en Obligado.

Vinculado con lo que se ejemplifica en este testimonio, una de las principales problemáticas que atraviesan las mujeres, tanto argentinas como migrantes,⁸ es la violencia machista que se manifiesta tanto en los cuerpos como en los relatos de las vecinas. En el caso de las entrevistadas, algunas en primera persona, otras en tercera, pudieron dar cuenta de distintas experiencias en las que la violencia se hace presente, incluso en algunos casos se notó cierto grado de naturalización de la violencia. El testimonio de una mujer argentina hija de migrantes paraguayos, que en el momento de la entrevista se encontraba en pareja con un hombre paraguayo, explicita con claridad las dificultades existentes:

No quiere que salga. El sábado se enojó conmigo porque yo me fui... no el domingo, me fui a una fiesta ahí cerca de mi casa, pero no era de noche, era de día, pero él se enojó porque no quería que me vaya. Es muy bruto,

8 En adelante, cuando nos referimos a migrantes aludimos a mujeres migrantes provenientes de otros países. En caso de que aludimos a mujeres migrantes de provincias del interior de la Argentina, se aclarará puntualmente.

me agarró de los pelos. Pero después, yo le dije que se calme, se calmó y quedó ahí.

En algunas de las entrevistas señalaron que el machismo era distinto en los migrantes (de otros países) y en los hombres argentinos, ya que según observan, las mujeres ocupan un rol diferenciado en cada caso, con mayor o menor grado de sumisión con respecto a sus parejas masculinas, pero las argentinas pueden ser un poco más independientes y en algunas ocasiones cortar con el círculo de la violencia. Al respecto, una migrante paraguaya mencionó lo siguiente: *“Pero en ser activas, las argentinas ganan, en enfrentar viste, en eso son campeonas. Sí, porque nosotras las paraguayas tenemos vergüenza, somos más tímidas, en cambio la argentina no, sin perdón te hablan”*.

Por su parte, una referente social⁹ que trabaja en el barrio desde hace muchos años caracterizó al machismo de los paraguayos como *“más cultural y ancestral”*, y las mujeres a veces aceptan situaciones de opresión y violencia sin cuestionamientos, ya que sus madres y abuelas vivieron lo mismo; además, cuando quieren irse de sus casas se encuentran con que sus familias están lejos, no conocen a nadie, no tienen trabajo propio y no pueden acceder a ciertos beneficios por su situación de “ilegalidad”. En este sentido, Cerrutti (2017) retoma la idea de que la migración no siempre implica mayor autonomía para la mujer, ya que el acceso a nuevos espacios de socialización no implica que automáticamente se puedan renegociar los roles de género, quedando expuesta por la situación de vulnerabilidad que produce la irregularidad migratoria.

Estos procesos están atravesados también por la violencia institucional que se da en el marco de la trayectoria migrante y el derecho a existir, en el que termina prevaleciendo la defensa frente a ataques externos a la propia comunidad antes que la autopreservación de las mujeres. De esta forma, para muchas de ellas la violencia que *“es cotidiana y las pautas patriarcales de la comunidad se articulan de tal modo con el racismo y la discriminación externa que sus implicaciones abarcan todo el espectro del miedo en la vida de las mujeres”* (Gargallo, 2013: 142).

De esta manera, las mujeres migrantes están también afectadas por la discriminación que sufren por parte de las y los argentinos. En este sentido, la misma gente del barrio en algunos casos manifiesta que las dificultades para acceder a diversos servicios (transporte público, salud, guardería, educación) es responsabilidad de la población migrante y la superpoblación que se genera por su presencia. A raíz de esto, algunas mujeres entrevistadas han manifestado que se ven sometidas a malos tratos cuando recurren a los servicios públicos. No es de menor relevancia tener en cuenta que cuando llegan se van asentando

9 En el momento de la entrevista, era referente social de una organización del barrio, Gallo Rojo, que trabaja con niños, niñas y adolescentes, muchos de ellos hijos/as de migrantes. Además, Brenda vivió en el barrio y trabajó durante varios años en la Guardería Nuestra Señora de la Merced.

en las zonas linderas al río Reconquista (sobre todo la comunidad paraguaya), donde las condiciones de vida son más precarias que en otras partes del barrio. Elena, migrante paraguaya, relata en su entrevista varios episodios en los que fue testigo y víctima de la discriminación:

Pero sí, lo que he encontrado es eso, el discriminarlo a uno por el país que nació, y no solamente a los paraguayos, hay brasileros, peruanos, bolivianos, chilenos. He escuchado decir “ese negro de mierda que vino acá, muerto de hambre”. A mí me han llamado “muerta de hambre”. Si fuera una persona de mi edad, mi estatura, mi tamaño, capaz que agarraba y nos agarramos a las piñas y bueno, respétame. Pero una pulga de 12 años, caminando por la calle, te dice “muerta de hambre”.

Si bien el tema de la discriminación afecta los grupos migrantes en general, se particulariza en forma muy marcada con los migrantes bolivianos y paraguayos.

La mujer paraguaya: subjetividades pasadas y presentes

Tal vez, seguramente, la historia del Paraguay, como país, como Nación, incide en la construcción de la subjetividad de las mujeres paraguayas. Rocco Carbone (2015) esboza una pista sobre esto cuando hace un recorrido histórico para dar cuenta de los distintos factores que fueron configurando a Paraguay como un país de mujeres (integrado en su mayoría), pero que en realidad no les pertenece. Carbone pone su eje de análisis en la Guerra de la Triple Alianza o Guerra Guasú (1865-1870) por la que Paraguay reduce su población a menos de la mitad, que queda predominantemente conformada por niños, mujeres y ancianos. En este contexto, las mujeres se encargan de la reconstrucción material del país y de las familias, y son (auto)excluidas de los procesos políticos posteriores, del acceso a la ciudadanía y al poder (Carbone, 2015).¹⁰ Puesta forzosamente frente a un contexto en el cual el hombre falta, el rol de la mujer paraguaya se ha configurado asumiendo características por tradición masculinas/paternas (madres proveedoras tanto de modo simbólico como material).

Hoy en día, nos encontramos con la persistencia de muchas actitudes y situaciones que no han cambiado demasiado. Pero, entre otros aspectos, en el marco de la migración y de alguna manera dando continuidad a la gravitación de un pasado de ausencia de hombres (consecuencia por muchos años de las

10 En 1870, Paraguay es declarado república, un entramado en que el poder es heteropatriarcal, y adopta una forma de gobierno democrática representativa. De esta forma aparece la figura jurídica del ciudadano con derechos y obligaciones, acompañada de las libertades civiles y el sufragio, no universal: explícitamente se aclara que ni las mujeres ni los indígenas tenían derecho a votar (Carbone, 2015).

guerras que atravesó Paraguay), las madres paraguayas en Barrio Obligado cargan con la responsabilidad de la crianza de los hijos y son las proveedoras del hogar. En este sentido, es común encontrar a mujeres que migran solas y dejan a sus hijos al cuidado de algún pariente, en busca de un futuro mejor para su familia. Al respecto, Lucia nos contaba: *“Vine en 2003, yo no estaba preparada. Mi hermana y mi cuñado me consiguieron un trabajo de limpiadora, de empleada doméstica. Después, acá me encontré con mi ex y fuimos a traer a mi hija (...) Ella se había quedado con mi mamá y yo vine acá”*.

Lucia tiene varias hermanas que migraron a Argentina, todas por el mismo motivo: la búsqueda de trabajo para realizar una vida con mejores oportunidades para sus hijos. La historia de Lucia es una nota que se repite en varias de las historias que nos cuentan nuestras entrevistadas. Tal es el caso de Adela, a quien por cuestiones económicas su mamá la dejó en Paraguay y volvió a buscarla muchos años después: *“Allá estábamos económicamente muy mal y ella se venía a trabajar o no sé qué hubiera sido de nosotros. Así que nos dejó con mi papá, a mí y a mis hermanos, y se vino a trabajar ella de empleada doméstica para mandarnos dinero y mantenernos”*.

En la misma línea, va el caso de Yudith: *“Vine con mi mamá. Vinimos porque la situación económica era muy complicada, hacía poco que había fallecido mi papá que era el sostén de la familia”*.

Estas historias nos muestran que no es poco encargarse de la reconstrucción material y de la repoblación de un país, sino todo un hecho heroico. Y ese heroísmo, silenciado hasta por ellas mismas, es el motor que las mueve, que las despliega en la acción de la migración. Son ellas las que han salido (migrado) a la guerra (la nueva guerra). Este pasaje, casi metafórico, de *mujeres que salen a la guerra* para describir lo que, tal vez, significa migrar para muchas mujeres, nos lleva a ligar y comparar la migración con un espacio de lucha y de conflicto, en el cual se despliegan las características y habilidades de estas mujeres guerreras. No por nada, una de las particularidades que siempre se escucha en las entrevistas a las migrantes paraguayas es la palabra *luchadora*: *“... la mujer paraguaya es muy luchadora”*, dicen una y otra vez.

Pues bien, ahondemos en este concepto de *luchadora*. La palabra se deriva de *luchar*, que a la vez proviene del latín *luctare/luctari* y significa *esforzarse*. Esta característica o, por qué no, habilidad se manifiesta en el espacio social del barrio, erigiendo un concepto de mujer paraguaya, que a la vez es una manera de entenderla a partir de sus acciones. Esa construcción subjetiva (la *luchadora*) se distingue en el barrio por sobre las demás mujeres migrantes, bolivianas y peruanas. *“La mujer paraguaya se posiciona de una manera diferente, es persistente”*, cuenta la trabajadora social del centro de salud del barrio cuando relata las vicisitudes burocráticas que muchas mujeres tienen que pasar para acceder al sistema de salud.

De la misma manera, la economía doméstica puede ser un ejemplo para representar parte de esa lucha. Al respecto, Lucia nos decía: *“Por ejemplo, mi*

mamá, con ella no vas a pasar hambre, porque ella se rebusca para no faltar. A mí me pasa lo mismo cuando yo veo que me falta algo, ¿qué hago? Me pongo a hacer empanadas y me voy acá, en la plaza [La Olla].

La mujer paraguaya es emprendedora, se las “rebusca” para generar el acceso material de lo que necesita. En este sentido, Elena cuenta algo similar:

Cuando me separé, yo decidí irme a mi país por un año, justamente, para poder salir a flote sola. Sin un hombre a quién decirle “Me falta esto o dame esto”, sino sentirme bien conmigo misma y poder salir a flote. Entonces fue un año de duelo y decir: “Yo voy a poder, yo voy a poder”. Yo me fui con mis hijos, trabajaba en mi casa, hacía empanadas, sándwiches, hacía de todo, en mi propia casa para no depender de otra persona.

Estos relatos dejan entrever esas creencias que actúan implícitas, escondidas, pero latentes en la configuración de una subjetividad femenina anclada en la historia de un país, que construye, que arma y que define, de alguna manera, a la mujer paraguaya.

Creencias y prácticas religiosas en el quehacer cotidiano

Resulta de interés el estudio de la mujer, en nuestro caso particular la mujer paraguaya, y el de la religión, para poder comprender cómo influyen los valores y creencias religiosas en prácticas concretas cotidianas. Más allá de las diferencias que existen entre las variadas expresiones religiosas, las normas que se derivan de ellas, ya sean educación, familia, sexualidad, roles de género, regulan la vida cotidiana de las mujeres, de acuerdo a un modo tradicional de ser y de hacer (Tarducci, 2000). Esto puede observarse en los contextos periféricos urbanos, como es Barrio Obligado, donde la religiosidad está fuertemente atravesada por las matrices culturales de los sectores populares y por los procesos de recomposición de prácticas y creencias que estos desarrollan cotidianamente, más allá de las instituciones religiosas. En este contexto, retomamos la conceptualización de “creer” que Danièle Hervieu-Léger (2005) define como:

... el conjunto de convicciones, individuales y colectivas que, si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen (2005: 122).

El creer incluye además de las creencias (u objetos ideales de la convicción), los lenguajes, las prácticas, las acciones espontáneas y gestos en los que se plasman estas mismas creencias. Este punto es clave, ya que en el creer

hemos encontrado la veta que da sentido a muchas prácticas, costumbres y experiencias cotidianas que las mujeres migrantes llevan adelante como una tradición familiar o como reafirmación de su nacionalidad.

En las mujeres migrantes en Barrio Obligado es muy fuerte la presencia de un tipo de creencia y de práctica religiosa que podemos denominar como característica del catolicismo popular:

... que se caracteriza por una escasa práctica sacramental, con un tipo de vínculo con los llamados “ritos estacionales” o de “pasaje” del catolicismo (asociados con etapas de la vida, como el bautismo o el culto a los difuntos), no sujeto a controles institucionales o regulaciones de las estructuras clericales y con instancias de crecimiento y reproducción más allá de las mismas (Ameigeiras, 2008: 31).

Este tipo de manifestación religiosa popular es predominante en las migrantes paraguayas. Entre sus prácticas religiosas podemos encontrar la asistencia a misa, especialmente en aquellos momentos muy significativos en su vida en los cuales el valor del ritual y las ceremonias que implica la sacralización de situaciones valiosas para las creyentes, constituye una parte muy importante de prácticas relacionadas con las creencias, como el bautismo, la comunión o el culto a los difuntos entre otros.

Soy católica, pero no soy de estar todo el tiempo en la iglesia. Sí me gustan las tradiciones que serían la Semana Santa, respetarla, o llevar a mis hijos a la iglesia, a la misa de vez en cuando y hacerles seguir los cursillos para hacer catequesis para que puedan tomar la comunión y la confirmación.

El relato de Elena sobre prácticas y creencias religiosas se encuentra en línea con lo que hemos denominado “ritos estacionales”. De la misma manera lo expresa Carolina: “Soy católica, a la misa voy los domingos, no todos los domingos, cuando puedo voy siempre (...). Hay muchas grutas acá, y cuando hay misas o rezos de algún santo suelo participar”.

El rezar aparece como la forma más extendida de cultivar una relación más próxima y personal con aquello denominado como Dios o lo que entiende como lo sagrado, que adquiere forma en el culto a la Virgen de Caacupé o la celebración a San Blas en el barrio.

Resulta interesante observar el papel que desempeña la religión en situaciones límites, de crisis sociales o de salud. Ya que muchas veces es a través de la religión, y de las explicaciones sobrenaturales, que las personas reciben la contención social y psicológica que necesitan para poder hacer frente a la compleja y cambiante realidad del mundo moderno (García Vázquez, 2005). En este sentido, es común que se busque la intermediación divina con el fin de resolver situaciones que las creyentes creen imposibles. Lucía nos cuenta su experiencia:

Rezábamos mucho, toda la noche rezábamos y llorábamos, porque mi marido tomaba mucho y que en algún momento de la vida pudiera dejar o que tome menos, pero que venga a compartir más con nosotros. Nosotros no teníamos un domingo familiar. En noviembre va a hacer tres años ya que no toma más, no sale más. Capaz que escuchó Dios, muchos años rezamos.

Este relato se enmarca dentro de lo que entendemos, en este trabajo, por religiosidad popular, es decir:

... la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran “sagrado”. Se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en los sectores populares (Ameigeiras, 2008: 18-19).

Por su parte, las mujeres participan con cierta regularidad en las festividades religiosas, van a misa de manera intermitente y cuando necesitan contención espiritual, una palabra o un rito (por ejemplo, bendiciones) para enfrentar una situación. Asimismo, es común la posesión de imágenes de diversas devociones en sus hogares. “Soy católica, pero no soy de estar todo el tiempo en la iglesia”, nos decía Elena. Lo mismo nos contaba Vanesa: “Soy católica, en la misa voy los domingos, no todos los domingos, cuando puedo voy siempre”. En la misma línea, Lucia nos contaba que en un viaje a Paraguay compró dos imágenes, una para su hijo y otra para su hija. “Fuimos a Caacupé, a mi hija le compré la Virgen Niña para adolescentes, todo bendecido. Y a mi hijo le compré la Virgen de Caacupe que él quiso traer. Compré rosarios y agua bendita, un bidón de cinco litros”.

Prácticas que denotan la relevancia de ciertos ritos cargados de sentido y en las que la cultura material de lo sagrado adquiere una importancia fundamental, una instancia que encuentra un espacio destacado que se plasma en las imágenes y en su utilización por las creyentes.

Hemos notado en las entrevistas que la adhesión a una religión o el sostenimiento de una creencia y una práctica en particular, como “pasar agua bendita sobre algún dolor muscular” está fuertemente ligado con la tradición¹¹ y las costumbres que se practican en cada familia. Lucia continúa con su relato: “Tengo agua bendita. Le duelen las piernas por ejemplo a mi hijo y yo le paso agua bendita. En 2013 traje, una botella [de Paraguay, Santuario de la Virgen de Caacupé]. Y yo le mojo las manos y le pongo todo así con un trapito y se le pasa el dolor. Es como que para mí hace algo el agua bendita”.

11 Entendemos a la tradición en el sentido que expresa Hervieu-Léger, como el “conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (2005: 145).

Tanto mujeres migrantes como argentinas reproducen estas prácticas con base en creencias que se vinculan con sus tradiciones religiosas. Al respecto, Eloísa Martín (2007) hace alusión a la existencia de prácticas sacramentales que conforman la manera en que los sectores populares manifiestan su apreciación de lo sagrado.

Una de las entrevistadas, quien vivió toda su vida en Obligado, habla sobre esto:

Nosotros participamos siempre de esta [la capilla Sagrada Familia del barrio]. Igualmente, mis hijos son todos bautizados, él tomó la comunión y todo, yo lo bauticé en Bella Vista, pero la idea es que ahora la nena empiece la comunión, pueda tomar su confirmación. Y nada, es como te digo, es como que yo le inculco unos valores y unas creencias y unas costumbres que son las que me dieron a mí. Después ellos que elijan lo que quieran. Es como que les doy mi base.

La transmisión de la religión a los hijos es otra nota clave que podemos encontrar en las entrevistas. Todas las mujeres paraguayas han relatado la necesidad de bautizar a sus hijos, así como también lograr la toma de la comunión y la confirmación como imperioso para denominarse católicas. “*Nosotros somos católicos*”, remarca Lucia cuando se le pregunta si cree en Dios.

Asimismo, en el barrio se observan distintas marcas de la religiosidad popular que se expresan, más allá de las iglesias, en una fuerte presencia en el espacio público: pasacalles que agradecen a San Expedito, altares y murales del Gauchito Gil, una imagen de San Cayetano con el corazón azul y amarillo (de Boca) en el segundo piso de una casa, otra imagen de la cara de Jesús que ocupa toda una pared, pintadas que dicen “Jesús te ama”, ermitas de San Cayetano, de la Virgen de Luján y de la Virgen del Perpetuo Socorro. Marcas que nos hablan de una creciente individualización y comunitarización en la interpretación y la búsqueda de sentidos, a partir de las cuales las instituciones religiosas proveen símbolos y rituales, pero carecen de la capacidad para controlar a sus feligreses y proponer un discurso normativo generalizable a todos ellos, que muchas veces se manejan de acuerdo con códigos de creencia comunitarios o personales (Giménez Beliveau, 2009). En este sentido, muchas de las entrevistadas se han referido a prácticas de rezo frente a las grutas, por ejemplo, de la Virgen del Perpetuo Socorro. Es pertinente mencionar que la Virgen del Perpetuo Socorro alude al socorro de la Virgen hacia el niño Jesús cuando este puede ver el sufrimiento futuro que le espera. El ícono representa la maternidad divina de la Virgen y su cuidado por Jesús desde la concepción hasta la muerte.

Con mi hija había un momento a los 12-13 años que conoció un chico mayor y ella volaba. Yo recé muchísimo, por eso yo digo que Dios existe y que me ayudó mucho de poder sacarla. Era muy chiquita y ella no quería

saber nada de mí, de su papá, de nada. Y yo recé mucho y, para mí, que me ayudó bastante. (...) Tengo una amiga que también es muy católica, íbamos ahí en la gruta, donde para el colectivo, el 371, es una gruta del Perpetuo Socorro y yo me iba, la llevaba a ella, al padre, le echaba agua bendita. Y ahora es totalmente diferente ella, totalmente cambiada está.

La experiencia que nos cuenta Lucia pone de manifiesto una relación y un tipo de vínculo con lo sagrado en la que la finalidad es la intermediación divina para poder cuidar de su hija y alejarla del mal que la acecha. Acudir a la Virgen no fue mera casualidad, el símbolo, el rezo y el uso del agua bendita responden a las creencias y prácticas personales que ella sostiene y transmite a su familia. Dichas creencias no solo son las que aparecen más directamente vinculadas con la religiosidad tradicional, sino que poseen una densidad significativa que las constituye en un núcleo vertebrador de la vinculación colectiva frente a lo sagrado.

Si bien la religión ha generado planteos y pautas que a través de generaciones han contribuido a consolidar normas de conducta que frecuentemente han sido utilizadas como herramientas para mantener a las mujeres en situación de dependencia (Castilla Vázquez, 2009), no podemos dejar de considerar que la religión constituye un recurso simbólico proveedor de sentido tanto para mujeres como para hombres, que adquiere un rol aún más relevante cuando se presenta en contextos de migración, en la compleja y difícil realidad de los y las migrantes.

Así, la religión se convierte en un recurso más que moviliza a las mujeres migrantes a seguir sosteniendo sus creencias, prácticas y tradiciones en espacios sociales donde la identidad religiosa juega un rol fundamental en la conformación de núcleos referenciales, como lo son las colectividades a las que pertenecen. Tal es el caso de la devoción a la Virgen de Caacupé. Yudith recuerda: *“Íbamos siempre con mi familia a la iglesia de la Virgen de Caacupé. La seguíamos mucho”*. Lo mismo nos contaba Lucia, cuando volvió a Paraguay después de muchos años de estar en la Argentina, lo primero que hizo fue ir al santuario con sus hijos. Una situación que alcanza una expresión fundamental en las distintas celebraciones festivas de carácter colectivo que se realizan en el barrio.

Ser paraguaya: reconstrucción de tradiciones y costumbres en el barrio

Como se mencionó al principio, Barrio Obligado se caracteriza por un crecimiento poblacional que se ha dado por la gran afluencia de migraciones provenientes, en su mayoría, de países limítrofes: Paraguay, Bolivia, Perú. Esto ha posibilitado la formación de comunidades que responden a su país

de origen, siendo estas comunidades de referencia y de apoyo, los espacios sociales en los que las mujeres circulan y se muestran.

Uno de los espacios sociales de circulación, por excelencia, lo representa la plaza La Olla.¹² La denominación de este sector llamado La Olla proviene de las características topográficas que hacían que, en épocas de lluvia e inundaciones, el agua se juntase en ese preciso lugar y escurriera muy lentamente, de allí su semejanza literal a una olla. Esta plaza tiene un diseño concéntrico donde confluyen ocho calles del barrio y el espacio se convierte en una materialización de las nacionalidades presentes, ya que es donde participan constantemente las mujeres migrantes. La Olla forma parte de los procesos comunicativos del que participan las mujeres migrantes de Barrio Obligado y que, de alguna manera, recupera las formas en que las migrantes construyen sus propias identidades y los modos en los que se relacionan con la sociedad receptora.

El concepto de comunicación en este trabajo es entendido y pensado en sentido experiencial, como vinculación, como una puesta en común, como compartir e intercambiar. “Si la vivimos como experiencia, la comunicación representa el espacio donde cada quien pone en juego su posibilidad de construir con otros” (Mata, 1985: 39). Desde esta perspectiva de análisis, la comunicación implica un proceso de construcción y apropiación de sentido de la vida cotidiana a través de las prácticas comunicativas que surgen de las relaciones interculturales que se despliegan en diversos espacios de comunicación dentro del barrio. En las prácticas comunicativas se generan y se ponen a circular las construcciones de sentidos que intervienen en la definición de identidades a través de elementos de las diversas matrices culturales que se ponen en juego (Cabello, 2006).

Uno de estos espacios de comunicación es la feria de compra y venta que se realiza en La Olla, un espacio donde se explicitan los sentidos comercial y nacional visibles en los productos típicos (por ejemplo: la sopa paraguaya, la chipa, las empanadas muy tradicionales en Paraguay y en Argentina, las verduras características de la cocina boliviana, etcétera) que las migrantes llevan para la venta. Elementos y actividades que ponen en evidencia la relevancia de la preparación de las comidas tanto en relación con tradiciones culturales como con prácticas de sociabilidad cargadas de sentido. Parte del proceso comunicativo que se despliega presupone la existencia de elementos que construyen un código compartido y una diferencia. La venta de los productos típicos de cada país deviene efectivamente en significativo porque produce sentido en una configuración cultural, pero, además, este espacio es pensado como intersección entre configuraciones culturales superpuestas y diferentes, en las que las migrantes se posicionan y en ese intercambio se pueda construir con los otros (Grimson, 2011).

12 El nombre oficial de la plaza es Dr. Raúl Larcade.

De esta manera, el espacio de la feria se constituye en un espacio de comunicación en el que las mujeres migrantes se hacen presentes y se posibilita el intercambio comercial entre diferentes nacionalidades. La feria facilita la relación con migrantes y personas procedentes de su país de origen y permite la reproducción de las tradiciones a través de la comida y ciertos productos propios de cada nación, y por qué no, también reconstruyendo historias compartidas.

La constitución de La Olla como un espacio significativo de encuentro e intercambio responde a una reconstrucción de una cultura nacional que es autoconvocada; es decir, ser paraguaya no se siente tanto en Paraguay como estando lejos del país. Vender sopa paraguaya, chipa o empanadas, hablar en guaraní, sustenta un sentido de identidad cultural, convirtiéndose estos productos en símbolos de la pertenencia paraguaya. Entonces, la puesta en marcha de la feria, forma parte también de la reconstrucción de una “cultura paraguaya”, desplegada no en la tierra de las migrantes, sino en la complejidad de este nuevo ámbito en que están construyendo su nuevo arraigo. De esta manera, podemos hablar de un presente que las une en la construcción de una historia común con el objetivo de mantener una tradición que tuvo su origen en el mismo proceso migratorio.

En este sentido, en La Olla se construye la unidad simbólica paraguaya entre los participantes y es en este marco donde las culturas dialogan y se relacionan entre sí. No es la preservación de la cultura paraguaya lo que permite construir la colectividad más allá de las diferencias internas, sino la producción de un nuevo sentido de esa nacionalidad que se genera también en el marco de esos diálogos y relaciones (Grimson, 1999). El encuentro con el otro migrante, el paisano, se torna constitutivo de la nacionalidad, de la colectividad al reforzar esas costumbres, esas tradiciones, esas creencias que los agrupan en el contexto migratorio.

Pues bien, es en este lugar donde las mujeres sobresalen, donde se hace cuerpo aquello en lo que creen, lo que representan, lo que son. Son las mujeres quienes arman gran parte de los circuitos comerciales, imprimiéndole una impronta particular en la que se mezclan las culturas y se multiplican las prácticas culturales, pero a la vez se diferencian, ya sea por la vestimenta, por la comida, por las expresiones, por el dialecto.

La circulación en La Olla y la construcción de procesos comunicativos que fluyen en los encuentros y en la interacción se constituyen en espacios de visibilidad de las nacionalidades en general y de las mujeres en particular. Es en la circulación en la que la visibilidad se hace patente de una reconstrucción y reafirmación de la pertenencia paraguaya, de una identificación con un otro igual (un paisano) y una diferenciación con un otro extraño (la sociedad receptora). En ese marco, las mujeres paraguayas no responden a un límite comunitario o propio de la colectividad, a pesar de que existe un barrio paraguayo (denominado Barrio Nuevo) dentro de Obligado. Circulan

por el barrio, se muestran y salen al encuentro del otro, sin perder el sentido de la diferencia, reproduciendo las prácticas culturales, las creencias y las tradiciones como manifestación de una identidad paraguaya latente.

En este punto podemos hacer una comparación de visibilidades dentro del barrio con otra comunidad de migrantes: la boliviana. Si bien, dentro del barrio se aprecia entre las entrevistadas la observación de una disminución de la comunidad boliviana frente a un crecimiento importante de la comunidad paraguaya, también sucede que la mujer boliviana actúa más hacia dentro de su comunidad, lo que lleva a que su circulación dentro del barrio se circunscriba a un sector determinado. Así lo describía una de nuestras entrevistadas:

A las mujeres bolivianas mucho no se las ve [en el barrio]. Siempre se ven más paraguayas o argentinas. Yo creo que las mujeres bolivianas estamos constituidas de estar adentro de su casa, o limpiando o cocinando, pero en casa. Hasta a algunas les cuesta salir un fin de semana. Mismo en Bolivia, solo salimos a comprar. Salvo en una fiesta o que estén haciendo algo o participando en una kermese.

Esa circulación restringida, tal vez, tenga que ver con esa una construcción subjetiva y cultural de cómo tiene que ser la mujer boliviana. “La mujer boliviana está muy tapada, no le vas a ver la mujer boliviana salvo que sea muy extravagante, siempre estamos muy cubiertas”.

Constituidas desde una creencia del “tapar”, “ocultar”, “cubrir”, es más factible comprender a la mujer boliviana dentro de un entramado de relaciones que, muchas veces, se reducen a la familia y a la comunidad. Este aspecto sorprende, ya que a pesar de la habilitación de las mujeres para actuar en la arena pública (sobre todo en las actividades vinculadas con el mercadeo), los sistemas de sociabilidad se reducen a las referencias intrafamiliares y comunitarias (Barrancos, 2000).

Las diferencias propias de cada grupo de mujeres en la construcción de las subjetividades son evidentes. Esto, de alguna manera, nos deja observar cómo, en comparación, la mujer paraguaya se distingue de otras mujeres, cómo se posiciona en el barrio y cómo va construyendo y reconstruyendo esos relatos que se muestran en esas visibilidades que se ponen en juego en los espacios de comunicación a través de las múltiples prácticas culturales y comunicativas.

De esta manera, La Olla se convierte en un espacio de comunicación por excelencia, en una metáfora de Barrio Obligado, donde circulan y dialogan los discursos étnicos, religiosos, culturales y de género. Diálogo que se da con el barrio y la sociedad que las recepciona y que las construye como otras.

Reflexiones finales

Podemos señalar que las creencias constituyen un factor que incide en la reproducción de estereotipos y roles asignados a cada género y está fuertemente ligado a la tradición familiar (que se “hereda” de generación en generación) y al modelo de familia tradicional hegemónico. Circunstancia de recomposición de creencias que no excluye la emergencia en los y las migrantes de nuevas creencias religiosas, y que de hecho en el barrio se manifiesta en la existencia de numerosos templos evangélicos y cultos populares (Ameigeiras, 2008).

También, en relación con las violencias que se padecen en el ámbito familiar, la tradición juega un rol fundamental en la naturalización de este tipo de vínculos y su sostenimiento en el tiempo. En Obligado, la desfavorable situación socioeconómica a la que le deben hacer frente y con múltiples consecuencias de pobreza y exclusión dificulta, en muchos casos, que las mujeres, tanto argentinas como migrantes, se separen de los hombres que las violentan. A esto se le suma la violencia institucional que padecen cuando quieren realizar una denuncia y la falta de refugios donde puedan alojarse junto con sus hijos e hijas. En el caso de las mujeres migrantes, a estos condicionantes se les suma el hecho de sentir la necesidad de “defenderse” de la discriminación que sufren muchas veces por parte de residentes del lugar, relegando a un segundo lugar la violencia que se ejerza al interior de la comunidad, y en particular, la violencia de género. Sin embargo, es interesante señalar que, en algunas de las entrevistas con las mujeres de las instituciones, se señaló que las mujeres paraguayas, en algunas ocasiones, tienen más facilidades (en comparación con otras mujeres migrantes) para manifestar lo que les sucede e iniciar un proceso de empoderamiento.

Respecto de las creencias y prácticas religiosas, las mujeres paraguayas entrevistadas marcan una manera de ser cotidiana que se enmarca dentro un modelo a seguir, un mandato que hay que sostener y heredar (Hervieu-Léger, 2005), que se enseña y atraviesa a toda la familia. En este sentido, todas las entrevistadas refieren ser católicas por herencia familiar y presentan convicciones profundas vinculadas con tradiciones arraigadas que traen de su país y que siguen practicando y sosteniendo. Esto nos habla de una matriz cultural compartida y de un catolicismo popular que también migra de un país a otro. Se cree en la Virgen de Caacupé (Paraguay), en la Virgen del Perpetuo Socorro (Argentina) y en la Virgen de Copacabana (Bolivia), *“porque la Virgen es la misma en todos lados”*, nos decía Lucia.

Y son las prácticas culturales, las creencias, la religión y la tradición los elementos que construyen y reconstruyen a la mujer paraguaya como tal en el barrio y más allá de este, porque rezarle a la Virgen de Caacupé, cocinar platos tradicionales, escuchar música de Paraguay o encontrarse con los paisanos, es también un regreso a los orígenes, un regreso al hogar, que en muchos de los casos que hemos repasado la mujer se vio obligada a abandonar. Esto constituye

un aspecto interesante a destacar que alude a la mayor exteriorización de lo que piensan y de su capacidad para manifestarse abiertamente ante distintas circunstancias, y sobre todo, encontrar en una identidad religiosa un recurso simbólico pleno de sentido para enfrentar las vicisitudes de la migración y el proceso de inserción en un nuevo medio.

Son estos elementos los que también condicionan un modo de actuar y de ser, y se ponen en juego constantemente en diferentes espacios de circulación y comunicación: la iglesia, el centro de salud, la plaza La Olla, entre otros. Espacios que llevan al encuentro, al diálogo con esa “otra”, que es diferente, pero es igual, porque es mujer, madre, trabajadora y migrante, para construir en conjunto un relato superior y que las aúna, el relato de su vida en Barrio Obligado.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad Popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional- Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ameigeiras, Aldo y otros (2004). “El Barrio Obligado. Caracterización general. Documento de trabajo dirigido a organizaciones y residentes del barrio”. Los Polvorines: Instituto del Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Barrancos, Dora (2000). “Las collas: producción y reproducción en el conurbano bonaerense”. Simposio Internacional “O desafio da diferença”, Universidade Federal da Bahia, 9-12 de abril. Disponible en <http://www.desafio.ufba.br/gt4-001.html>. Fecha de consulta: 20 de junio de 2015.
- Cabello, Roxana (2006) “Las nociones de *prácticas comunicativas y mediaciones* en el estudio de la diversidad cultural y la interculturalidad en el Barrio Obligado”. En Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (coords.), *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo- Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Castilla Vázquez, Carmen (2009). “Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones”. *Gazeta de Antropología*, nº 25/2, artículo 40. Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/6911>.
- Carbone, Rocco (2015). “¿Existe acaso una forma más generosa y terrible del don? Mujeres post Guerra Guasú”. *NovaPolis. Revista de Estudios Políticos Contemporáneos*, pp. 151-168.

- (2016). *Putos de fuga.ar. Diversamente deseante en Paraguay*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Cerrutti, Marcela (2000). “Determinantes de la participación intermitente de las mujeres en el mercado de trabajo del Área Metropolitana de Buenos Aires”. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 39, n° 156, pp. 619-638.
- (2017). “Desatando nudos: género, familia y migración en la Argentina”. En Faur, Eleonor (comp.), *Mujeres y varones en la Argentina de hoy. Géneros en movimiento*, pp. 99-115. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cerrutti, Marcela y Ameigeiras, Aldo (2016). “La intermitencia en la participación laboral de las mujeres veinte años después: el caso del Área Metropolitana de Buenos Aires”. Ponencia presentada en Congreso ALAP (Asociación Latinoamericana de Población), Foz do Iguazú, 17 al 22 de octubre.
- Faur, Eleonor y Grimson, Alejandro (2016). *Mitomanías de los sexos. Las ideas del siglo xx sobre el amor, el deseo y el poder que necesitamos desechar para vivir en el siglo xxi*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gamba, Susana (2007). “Estudios de género/perspectiva de género”. En Gamba, Susana (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, pp. 119-122. Buenos Aires: Biblos.
- García Vázquez, Cristina (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América Libre.
- Géliga Vargas, Jocelyn (2003). Informe de Avance-Segundo Año de trabajo, Documento: *Género y diversidad. Una aproximación a la participación de las mujeres como actores sociales en el Barrio Obligado*. Investigación: “Matrices culturales e interculturalidad: La problemática de la diversidad cultural en el Barrio Obligado”. Instituto de Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Giménez Béliveau, Verónica (2009). “Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: desafíos y perspectivas metodológicas”. En Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad: Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2011) *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Mallimaci, Fortunato (2009). “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana”. En Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, pp. 15-45. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Martín, Eloísa (2007). “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: Una revisión de la bibliografía argentina”. En Carozzi, María Julia y Cerriani Cernadas, César (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*, pp. 61-86. Buenos Aires: Biblos.
- Mata, María Cristina (1985). *Nociones para pensar la comunicación y la cultura masiva*. Buenos Aires: La Crujía.
- Organización Internacional para la Migraciones, Oficina Regional para América del Sur (2012). “El impacto de las migraciones en Argentina”, *Cuadernos Migratorios*, n° 2. Disponible en http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/campana_grafica/OIM-Cuadernos-Migratorios-Nro2-El-impacto-de-las-Migraciones-en-Argentina.pdf.
- PNUD (2014). *Género en el trabajo. Brechas en el acceso a puestos de decisión*. Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina N° 8, Buenos Aires. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/343726024_Genero_en_el_trabajo_brechas_en_el_acceso_a_puestos_de_decision.
- Programa Mujeres y Movimientos Sociales (2005). *Migraciones, globalización y género en Argentina y Chile*. Buenos Aires: Centro de Encuentros Cultura y Mujer.
- Tarducci, Mónica (1992). “Los estudios sobre la mujer y la religión. Una introducción”. *Revista Sociedad y Religión*, n° 9, pp. 105-112.
- (2000). “Fundamentalismo y relaciones de género: aires de familia más allá de la diversidad”. *Revista Ciencias Sociales y Religión*, n° 1, pp. 189-211.

Dilemas interculturales

Usos del arte entre jóvenes hijos/as de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires*

NATALIA GAVAZZO**

Introducción: la interculturalidad de las nuevas generaciones

Este trabajo analiza algunos dilemas interculturales de los jóvenes hijos de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires, mediante un examen de sus prácticas artísticas y específicamente musicales y dancísticas. A partir de algunas identificaciones de esta generación con el origen migratorio de sus familias y de sus formas de organización y participación social y política, el trabajo busca describir las prácticas artísticas más extendidas entre los hijos e hijas de inmigrantes para comprender el rol que desempeñan en los procesos dinámicos que se desencadenan con las migraciones en el mundo actual, y especialmente en Buenos Aires. Desde la construcción de una memoria común y el fortalecimiento de relaciones familiares y comunitarias, hasta el cuestionamiento crítico de las estructuras sociales desiguales y la estigmatización, un análisis de los usos de la música y el arte por parte de jóvenes descendientes mostrará

* Este trabajo es una versión ampliada de un artículo publicado en la *Revista del Museo de Antropología* de Córdoba en 2016.

** Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesora adjunta en la Escuela Idaes, en la Universidad Nacional de San Martín (Idaes-Unsam), Buenos Aires, Argentina. Contacto: ngavazzo@unsam.edu.ar.

su potencial como herramientas para lidiar con algunos dilemas derivados de la interculturalidad de la que forman parte.

Primeramente, pretendo exponer algunas cuestiones generales y básicas en torno al debate acerca de las migraciones, de las juventudes migrantes y de las generaciones a partir de una aproximación antropológica (tal como lo hice en Gavazzo, 2012). Tomando los aportes que realiza esta disciplina en el campo de estudios migratorios, pretenderé caracterizar las particularidades de su mirada y específicamente de la dimensión cultural de las migraciones que ella descubre y describe. Esto se logrará a partir de una reconsideración del debate en torno a la definición de su concepto central: *cultura*, y sus derivados, como *interculturalidad*. Finalmente, me centraré en los modos en que estas cuestiones impactan sobre todo en la “segunda generación”, a la que prefiero denominar “la generación de los/as hijos/as” de inmigrantes, para comprender algunos de los dilemas interculturales con los que deben lidiar en su vida en la capital argentina.

Una visión antropológica de las migraciones

Sin duda, las migraciones se han convertido en una de las temáticas de mayor importancia, actualidad y futuro, tanto en la agenda de los gobiernos y medios de comunicación como en el ámbito de las ciencias sociales y humanidades, en gran parte debido a que atraviesan el arco político, social, económico y cultural de la especie humana (Gavazzo y Nejamkis, 2017). Para la antropología, la “alteridad cultural” ha sido y es uno de los temas centrales de estudio, y por consecuencia, su aporte teórico como disciplina para la comprensión de las migraciones es central. Ya en su período “clásico”, la antropología tuvo un “sesgo sedentario” mediante el cual los grupos sociales parecían permanecer inalterados a pesar de las migraciones (Brettel, 2008). Esta idea de un mundo estático y sin contacto se vinculaba con una definición de *cultura* fundamentalmente ligada a un *territorio*, y a la idea de que existen culturas como entidades discretas, homogéneas, con fronteras fijas, territorializadas, y relativamente inmutables (Wright, 1998). Sin embargo, en aquellas regiones del mundo que tradicionalmente habían sido la arena de trabajo de campo etnográfico, las personas habían comenzado a moverse en números significativos desde las áreas rurales hacia los crecientes centros urbanos, reuniéndose con personas de sus mismas comunidades de origen en barrios en donde –no obstante– también tenían contacto con “otros”.

A partir de eso, la antropología debió modificar su mirada, y por ende el foco de su atención, para abarcar en su tarea de descripción y análisis a grupos que se desplazan a lo largo del mundo, cuestionando las fronteras territoriales y culturales hasta entonces naturalizadas por ellos mismos. En primer lugar, esta disciplina ha sido particularmente sensible al *lugar* y a lo

local y –al mismo tiempo– ha adoptado una perspectiva comparada, que nos permite analizar simultáneamente el lugar de origen de los migrantes con el de destino, tal como se realiza –entre otros– en los estudios transnacionales (Glick; Schiller; Basch y Szanton-Blanc, 1999). Asimismo:

... el foco en la *cultura* y *lo cultural* permite comprender las interacciones entre creencias y comportamientos en grupos particulares, como también estudiar las relaciones sociales, los procesos de adaptación y los cambios culturales principalmente en aquellas formas de organización social que son características tanto del proceso migratorio como de las comunidades de inmigrantes, como son las cuestiones de identidad y etnicidad (Gavazzo, 2012: 43).

Por último, la comparación se encuentra en el corazón de la antropología y se vincula a la situación etnográfica que nos coloca frente a la necesidad de comparar para comprender lo que *a priori* nos parece “otro”.

La visión que propongo desde hace años recupera de la antropología el foco en la dimensión humana de los procesos de desplazamiento a nivel global y en la experiencia de “ser un migrante”. Primero, porque propone definiciones de *cultura* y de *identidad* que, lejos de ser primordiales e inherentes, las entiende como socialmente construidas. Segundo, porque permite conocer las vinculaciones entre *sociedad* y *cultura*, tanto en sus dimensiones locales (micro) como globales (macro), lo que ilumina los lazos transnacionales en los que los migrantes operan a través de las fronteras. Tercero, porque la antropología problematiza las relaciones entre “lo ideal” y “lo real”, lo que permite una formulación más compleja de los procesos de *adaptación* y *cambio*. Cuarto, porque al remarcar las diferencias entre modelos de participación o *emic* (la perspectiva del actor) y de observación o *etic* (la perspectiva del investigador) posibilita una mejor comprensión de los alcances de nuestra capacidad de conocer al “otro” y formular teorías consistentes al respecto. Quinto, porque al hacer lo anterior, además, la antropología ofrece un camino para analizar los vínculos entre *estructura* y *agencia*, lo que implica aceptar que el migrante moldea y es moldeado por el contexto (político, económico, social y cultural) en el que opera, tanto en la sociedad emisora como receptora. Finalmente, porque la *perspectiva holista* vigente aún hoy en la mirada antropológica permite “una exploración de un rango amplio de fenómenos sociales que tienen impacto en y son afectados por la migración” (Brettel, 2008: 136).

Asimismo, el trabajo de campo etnográfico realizado en directa relación con los sujetos, observando sus acciones y participando de ellas, y escuchando sus discursos y pensamientos, realiza un aporte significativo –y en ocasiones único– a nuestras conversaciones teóricas interdisciplinarias respecto de las migraciones (Gavazzo y Nejamkis, 2017). Porque una aproximación cualitativa es de gran importancia para acceder a las prácticas y representaciones de los actores, y a los modos en que los migrantes –e incluso sus descendientes– se

identifican y caracterizan los obstáculos que encuentran para el ejercicio de sus derechos (Gavazzo, 2012). Y el trabajo de campo en el terreno, en fin, puede de ser de gran utilidad para “identificar y analizar prácticas institucionales, que cotidianamente estructuran la interacción entre las instituciones y la población migrante” (Brettel, 2008: 141).

Dilemas identitarios, interculturales y generacionales

A pesar de la importancia del vasto campo de estudios migratorios en el país, y de que la migración boliviana y paraguaya a la Argentina cuenta con una historia que abarca varias décadas (ver Gavazzo, 2012), el tema de las “segundas generaciones” aún no ha sido explorado del mismo modo que lo fue para otros flujos de inmigración, como el de los descendientes de inmigrantes provenientes de Asia (Onaha, 2000; Gómez, 2008) y Europa (Maluendres, 1994). Se volvió para mí central sistematizar la información disponible y la discusión que se está manteniendo tanto a nivel local como global, puesto que la cuestión de los descendientes de inmigrantes viene siendo estudiada con gran interés en otras regiones del mundo. En Estados Unidos y Europa, por ejemplo, la temática está siendo debatida intensamente impulsada por la “urgencia” percibida desde la política pública para estructurar un “buen gobierno” en relación con la creciente inmigración.

A este respecto, podemos seguir a Portes (1997), que advierte sobre las dificultades para los hijos de crecer en una familia de inmigrantes, puesto que buscan equilibrar la orientación de los padres extranjeros con las demandas de “asimilación” de la sociedad receptora. Así, la “segunda generación” vive una tensión entre ambas expectativas, lo que puede culminar o bien en el rechazo de la cultura parental o bien en un repliegue hacia adentro de la comunidad migratoria para no confrontar con la sociedad exterior (Portes, 1997: 248). Frente al dilema de la *doble pertenencia*, algunos estudios asumen que la “asimilación” lleva de manera progresiva a la “aculturación”, lo que a su vez llevaría hacia la movilidad socioeconómica de los hijos. Pero Portes afirma que en las circunstancias presentes los resultados son opuestos, pues frecuentemente se impide su inserción en la sociedad, no solo al mercado laboral, sino también mediante la (des)valoración de su identidad cultural. Pero ¿sucede lo mismo en los casos de este estudio? ¿Cuál es la identidad cultural de los hijos de inmigrantes bolivianos y paraguayos del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y cómo afecta esa identidad a su “asimilación”? ¿Qué comparten padres e hijos que los podría hacerlos “no encajar” en la cultura local?

Si analizamos la historia argentina y el lugar del AMBA en la atracción de inmigración de países de la región, especialmente Bolivia y Paraguay, comprendemos que ante todo ambos colectivos de inmigrantes comparten una cierta “imagen pública” que funciona como modelo de prácticas concretas.

Así, cuando las representaciones de propio grupo son valorizadas socialmente como positivas, se espera entonces que los sujetos de referencia sean “reconocidos” y “legítimos”. En contraste, cuando son imaginados mediante estereotipos negativos, el efecto que provocan es la “alterización”, como en el caso de los inmigrantes bolivianos y paraguayos en la Argentina que comparten el estigma de “ser inmigrante no deseados” y, en oposición a los europeos, son concebidos en ocasiones como un grupo único (Caggiano, 2005). Por medio de esta operación de unificación y homogeneización, fueron definidos como un símbolo del “atraso”, “primitivismo” y “subdesarrollo”, contrario a los inmigrantes transatlánticos que aportaron “civilización”, “modernización” y “progreso” a la Nación Argentina desde fines de siglo XIX. Entonces, es posible afirmar que lo que comparten los y las inmigrantes y sus hijos e hijas en los casos seleccionados es el hecho de ser “otros” muy diferentes.

Para analizar el modo en que se define socialmente a esta “segunda generación” de inmigrantes y lo que puede haber de estigmatizante en esa denominación (García Borrego, 2003), se precisa entonces comprender lo que ese término representa y cómo se transmite y reproduce. Esto puede ayudarnos a entender las implicancias de la denominación “inmigrantes de segunda generación” aplicada a los hijos que nunca inmigraron. Es así cómo, aunque “no son inmigrantes venidos de fuera”, la biologización de la relación padre-hijo (que naturaliza la herencia cultural de una generación a otra) hace que tampoco se les pueda considerar como “puramente autóctonos”, es decir, como “culturalmente nativos”, por mucho que de manera legal puedan serlo. Sobre esta clasificación, se sustenta con frecuencia su alterización. Por esta razón, resulta imprescindible atender a las categorías que se utilizan para nombrar a los grupos sociales con que trabajamos.¹

Además de esa clasificación, para los hijos e hijas los ideales promovidos por la denominada “primera generación” (es decir, sus padres) podrían entrar en contradicción con su experiencia cotidiana, por ejemplo, en las escuelas.² La alteridad étnica que se percibe como el objeto del poder político se proyecta sobre los hijos, incluso a veces de un modo mayor que hacia sus padres, debido a su “condición fronteriza”: una situación a mitad de camino entre inmigrantes y nativos (García Borrego, 2003). Esta supuesta condición sería lo que entonces los convierte en “problemáticos”, y como consecuencia, un objeto preferente de una política de “normalización”. ¿Qué son y qué deberían

1 En ese sentido, he venido usando la categoría “hijo/a” (Gavazzo, 2012 y 2014) por considerarla más pertinente, no solo por ser la de uso “nativo”, sino también para superar este sesgo discriminatorio que la noción de “segunda generación” parece esconder.

2 Frecuentemente, la presencia de poblaciones surgidas de la inmigración plantea problemas a los nacionalismos en la medida en que –como afirma García Borrego siguiendo a Sayad– se les atribuyan “raíces culturales” de las que se piensa que tienen difícil encaje en la sociedad, como es el caso de paraguayos y bolivianos en el AMBA.

ser estos jóvenes?, ¿argentinos, bolivianos, paraguayos, ninguna de las tres, todas a la vez, otra? En todo caso, frente a la transmisión intergeneracional del estigma, los hijos enfrentan un dilema: si se mantienen “bolivianos” o “paraguayos” se enfrentarán al “ostracismo social” y continuarán “los ataques en la escuela” (Portes, 1997). Pero si se convierten en “argentinos” deberán alejarse de los sueños de sus padres de progresar sin perder la solidaridad étnica y la preservación de valores tradicionales.

Esta situación representa un desafío considerable no solo para los hijos, sino también para quienes emprendan un análisis de sus diversas estrategias de “asimilación” o “integración”, ya que postula como central el *plano cultural* para comprender la “absorción” de los grupos de inmigrantes en la sociedad receptora y en eso la antropología, como decíamos, realiza su aporte. De esta manera, la identificación de los hijos e hijas de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires con las historias migrantes de sus familias los obliga a lidiar con el dilema cultural que resulta de su “alterización”, a pesar de ser nativos. Por esa razón, he afirmado que la discriminación funciona como interpelador de la identidad para la generación de los/las hijos/as de manera unificadora (Gavazzo, 2012 y 2014), a pesar de lo cual son en extremo heterogéneas las estrategias que despliegan para asumir su condición de “ser descendiente”. Hay variables y caminos alternativos, e incluso asimetría de herramientas personales, familiares y comunitarias para el acceso a derechos, lo que se verifica en las diversas autobiografías y experiencias de los migrantes y sus hijos en las escuelas y hospitales, y también en los espacios de encuentro, recreación y entretenimiento. Ciertamente, las identificaciones son mayores en lugares de revalorización de esta pertenencia y de expresión cultural de las colectividades, en este caso boliviana y paraguaya, en las que puede observarse una considerable participación de los/as hijos/as. Es para reconstruir una identidad que se percibe perdida, pero fundamentalmente para enseñarle a las nuevas generaciones a valorizar esa herencia que estos migrantes han dedicado sus esfuerzos a organizar eventos en los que se difundan algunas de sus prácticas del lugar de origen (Gavazzo, 2002 y 2012).

El dilema intercultural derivado de la “alterización” de los/as hijos/as además afecta a las relaciones intergeneracionales en las familias migrantes, tanto si hablamos en términos genealógicos (abuelos, padres, hijos) como etarios (niños, adolescentes, jóvenes, adultos). Tal como analicé (Gavazzo, 2012), la construcción de memorias intergeneracionales (mediante la práctica de rituales domésticos, o la participación en prácticas transnacionales, en organizaciones comunitarias) se da en el seno de conflictos entre padres e hijos, muchas veces por las expectativas que se tiene sobre las generaciones más jóvenes (educativas y laborales, e incluso matrimoniales). Para algunos hijos e hijas, no obstante, estos procesos de reconocimiento e identificación desde Buenos Aires con el lugar de origen implican un estímulo para la participación y la organización, tal como veremos a continuación.

Entre la memoria y la resistencia: el arte como herramienta

A partir de mi investigación con descendientes de familias migrantes bolivianas y paraguayas en el AMBA, puedo afirmar que asistimos a una “politización” de las identificaciones migratorias de muchos jóvenes hijos e hijas, que los lleva de la discriminación al reconocimiento. Esto se logra mediante la participación activa en el asociacionismo de sus comunidades y –especialmente relevante a este trabajo– en lo que denominé como *activismo cultural* (Gavazzo, 2002), que utiliza al arte –representativo de una cultura nacional o étnica vinculada al lugar de origen– como una herramienta de cambio frente a las desigualdades que atraviesan los y las migrantes en esta ciudad. A ese respecto, desde el punto de vista de la globalización o transnacionalización, se suele resaltar el “valor de la cultura” para consolidar ciertas identidades locales, para “salvaguardar” una posición social, y como principal recurso para el desarrollo económico y social. Por ello, sugiero que la *cultura* puede ser entendida como una herramienta plausible de ser utilizada de acuerdo con distintos fines por parte de diversos actores sociales, especialmente cuando se la define como un conjunto de actividades artísticas e intelectuales (Gavazzo, 2012).

En este sentido, el arte puede constituir un importante vehículo tanto para la continuidad de ciertas configuraciones culturales a través de las generaciones, como para la transformación social, ya que puede provocar un cuestionamiento crítico y cambios en las relaciones sociales y de poder en la sociedad. Este reconocimiento del potencial analítico y radical del arte (Smith, 1997: 523) implica que la música –como una de las formas artísticas que más he estudiado junto con la danza– pueda ser un elemento clave en numerosos procesos sociales, especialmente cuando hablamos sobre inmigración, espacio público e “integración” (Estevens, Gavazzo y Pereira, 2016). Por ejemplo, la lengua nativa es usada por los grupos musicales de inmigrantes como una expresión que revela algunas características culturales comunes: autorrepresentación, referencia, identidad, marca de diferencia y la memoria (tanto individual como familiar y colectiva). Cuando escuchamos ciertos sonidos, los asociamos a un determinado estilo musical o a ciertas características sociales, económicas o étnicas, e inmediatamente hacemos una reconstrucción mental del paisaje humano o festivo que reconocemos (idem). Al mismo tiempo, el uso de sonidos basados en las raíces o en los ritmos tradicionales del país de origen constituye una forma de mostrar identidades específicas.

A partir de esto, aquí propongo examinar la construcción de la memoria y de la crítica reflexiva a través de las formas en que el arte –en especial la música y la danza– opera diariamente, mediante la producción, la estética y la práctica social, en particular en contextos de inmigración como el de Buenos Aires. En ese sentido, aquí pretendo discutir y explorar las formas en que el hacer, el (re)presentar (o actuar) y el consumir cierta música –influenciada por

procesos migratorios– marcan perfiles definidos dentro de la dinámica urbana. Se analizará la experiencia de algunos inmigrantes o hijos de inmigrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires, para identificar ciertas características de las músicas creadas, interpretadas y escuchadas, y la presencia de estas expresiones musicales y sus intérpretes y promotores en esta ciudad. Esto nos llevará a explorar los contextos (tanto privados como especialmente públicos) en los que se llevan a cabo algunas de sus características en función de los fines para los que son “usadas”, sus principales participantes y su impacto en el imaginario urbano de la capital argentina. Tal como hicimos en el trabajo realizado con Estevens y Pereira (ídem), propongo dos argumentos principales: i) que la música en contextos de inmigración sirve para recordar y “volver a vivir” en el lugar de origen, afirmando las identidades étnicas “originales” de los migrantes a través de la divulgación de los recuerdos, la construcción de una memoria común y de una identidad colectiva; y ii) que la (re)creación de nuevos estilos musicales y su actuación pueden verse como el resultado de las experiencias que enfrentan en el “nuevo” lugar (o contexto de inmigración). Así, se pretende mostrar que la música tiene un papel fundamental en los procesos de lucha por la emancipación y la ciudadanía (Monteiro Barbosa, 2011), a la vez que representa la conexión entre las comunidades en la diáspora y el país origen, y constituye uno de los ejes primordiales que estructuran las relaciones intergeneracionales.

Primero, el análisis se orientará hacia los grupos de *música y danzas folklóricas*, que abundan en ambas comunidades y que “mantienen la tradición de la nación de origen” vinculada a géneros como la diablada, morenada, caporales y tobas, entre otros para el caso boliviano, y la guarania, el galope y la polca –entre otros– para los paraguayos. Los grupos de música y danzas folklóricas constituyen entonces espacios en los que encontrarse con “iguales” en un contexto que observa su identificación nacional como “algo malo”, es decir, en los que se puede generar pertenencia y alejarse de la discriminación. Luego, el foco pasa a un movimiento que en los últimos años ha crecido de manera constante en correspondencia con el *movimiento indigenista*, que es el compuesto por bandas de *sikuris* que –ya no en clave nacional, sino étnica– rescatan la música de los pueblos quechua y aymara en Buenos Aires. En este punto, existe una importante diferencia entre bolivianos y paraguayos, y es por ello que esta práctica musical solo abarcará a los descendientes de una de las dos comunidades seleccionadas para este trabajo. Por último, se pasará a examinar –de modo más incipiente– otras prácticas musicales, particularmente el *hip hop* y el *rap*, que constituyen canales de autoafirmación y de reflexión sobre el origen migratorio propios de jóvenes de barrios populares. El rap –especialmente por sus largas letras– permite elaborar discursos con los que contar historias que no son contadas en primera persona y expresar quejas y reclamos que apelan a la solidaridad de sus congéneres y de todo aquel que guste del género.

Folklóricos/as

Luego de vivir la alterización –e incluso la discriminación– por su condición de descendientes de inmigrantes no deseados (Gavazzo, 2012), muchos jóvenes *hijos* inician el camino hacia el autorreconocimiento del origen migratorio a través de la vida asociativa, sobre todo en el contexto de la práctica de música y danzas folklóricas. En casi todos los centros y organizaciones de ambas comunidades se dictan clases o talleres e incluso existen grupos musicales y sobre todo ballets de danzas folklóricas, de los que participan muchos jóvenes y que se presentan en casi todas las actividades asociativas, desde el Día de la Independencia hasta otras fechas cívicas, pasando por las fiestas patronales y devocionales, entre otras (Gavazzo, 2002). Crecientemente, estos conjuntos se convierten en espacios de participación de *hijos* de bolivianos y paraguayos, ya sea acompañando a los padres en sus propias actividades (la más común de las opciones), ya sea por su propia voluntad.

Tomemos el caso del *Ballet Panambí*, una iniciativa del Centro Cultural Paraguayo Silvio Morínigo, ubicado en el barrio Los Manzanares del Partido de La Matanza en el suroeste del Gran Buenos Aires (GBA). Los jóvenes de este ballet tienen entre 14 y 21 años y practican diversas danzas paraguayas (como polca, galopa, guarania y baile de la botella) desde hace algunos años. Cuando se les consulta, cuentan que la razón para bailar es porque les gusta y que, por ahora, no lo piensan como una profesión, sino como una práctica que la hacen porque les divierte en vez de “*quedarse viendo tele en la casa*”. Carina, hija de padre paraguayo que forma parte de la Comisión Directiva de dicha institución, tiene 21 años y baila desde que era niña. Comenta, que algunos otros *hijos* no se acercan a bailar al ballet “*por vergüenza o miedo a los ataques y a las burlas*”.

Como vemos, los grupos de danza constituyen espacios en los que los *hijos* pueden encontrarse con “iguales” en un contexto que observa su identificación como “algo malo”, es decir, de generar *pertenencia* y alejarse de la discriminación. Los *campos culturales de los migrantes* –en este caso de las comunidades boliviana y paraguaya– implican un complejo conjunto de actividades y actuaciones que vinculan a diversos agentes en una red de acuerdos y actividades conjuntas que fomentan la participación y el compromiso de una buena cantidad de personas en el AMBA.³ Es por ello que, a través de la práctica de danzas folklóricas, los *hijos* se integran a la “colectividad”, a pesar de haber nacido en la Argentina, y se vinculan con otros en su misma situación, con

3 El concepto de *campo cultural migrante* o *campo cultural de los migrantes* ha sido desarrollado en Gavazzo 2002, retomando los desarrollos de Pierre Bourdieu y aplicándolos a la existencia de un conjunto de actividades y procesos en los que se ven involucrados los migrantes.

quienes comparten estos espacios. Todo ello contribuye a la construcción de una idea de “colectividad”, o sea, a los procesos de comunalización.

Un caso interesante es el de las *fraternidades*⁴ de danzas bolivianas que, recuperando un acervo cultural reconocido en Bolivia como parte del patrimonio inmaterial de la nación, y con una tradición que se remonta hasta la época colonial, abundan en el AMBA y en las que se insertan con gran notoriedad los *hijos* (Gavazzo, 2002; Olivera, 2009). A pesar de dedicarse a una sola de las decenas de danzas existentes, comparten ciertas características comunes: sus formas de organización, los lugares en donde se presentan y los objetivos que se proponen (Gavazzo, 2002 y 2006). De este modo, “crean un espacio donde pueden negociarse sentidos, confrontar estereotipos sociales, reconocer y valorar la herencia cultural”.

Una de las danzas más practicadas por los jóvenes descendientes de bolivianos es la danza de los *caporales*. Tal es el caso de Etel, que tiene 30 años, es hija de padres bolivianos y está casada con otro *hijo* con el que tiene tres hijas. Además, es una de las bailarinas principales (se les llama “figuras”) y directora y coreógrafa de una de estas agrupaciones –*Caporales San José*– en la que, según comenta: “... *no tenemos ningún boliviano, ninguna boliviana, a excepción de algunos de los jóvenes de la banda de músicos que nos acompañan que son bolivianos puros*”. A Walter, compañero de Etel y también “figura” en los caporales, le pasó algo similar. Su familia también había sido promotora de otra fraternidad de danza. Sin embargo, al principio no quería saber nada, pero con los años se fue acercando a algunos grupos de danza y aprendió a “*conocer mucho más la cultura y ya ahí empecé a aceptar los bailes de mi familia*”. Respecto de los objetivos de los *Caporales San José*, podríamos decir que también se enmarcan dentro del movimiento de defensa y promoción de lo que denominamos *activismo cultural*.

Tanto en el caso del *Ballet Panambí* y de los *Caporales San José* como en los analizados por Oliveira, las *redes familiares* entonces acompañan brindando apoyo logístico y moral, incluso “muchos padres se encuentran orgullosos al reconocer en sus *hijos* la pasión por las danzas, que remiten al folklore” (Olivera, 2009: 109).

Ciertamente, existen disputas en torno a las danzas, pues “los padres pueden incluso aferrarse a una versión idealizada de los valores tradicionales y de las costumbres como un modelo para sus *hijos*, incluso cuando esos valores y tradiciones hayan cambiado considerablemente desde que dejaron su país de origen” (Foner, 2009: 4). Así, aunque enorgullecen a sus padres, los jóvenes hijos frecuentemente introducen innovaciones en las prácticas originarias que los enfrentan con ellos. Sin embargo, las agrupaciones de danza tienden

4 *Fraternidades* es el nombre que se les da a las agrupaciones de danzas folklóricas bolivianas. Muchas de las cuales son de carácter devocional y se practican en el marco de festividades.

a construir un “nosotros” que actúa e interviene socialmente en las comunidades boliviana y paraguaya, contribuyendo a la reconstrucción permanente de la cultura nacional y de las identificaciones con la nacionalidad de origen.

De la comparación de ambas “colectividades” se debe mencionar que existen diferencias, por cuanto los bolivianos cuentan con un número mayor de conjuntos y de espacios de presentación que los paraguayos, lo que de alguna manera puede ser pensando como una mayor voluntad y esfuerzo por mantener lazos con la cultura de origen (Gavazzo, 2016). Esto podría vincularse –al menos de manera hipotética– con el hecho de que los bolivianos son bastante más endógenos que los paraguayos, ya que para las familias mixtas resulta más complejo procesar colectivamente la “herencia” cultural previa a la emigración.

Sikuris

Existe un movimiento de “reivindicación cultural” entre los bolivianos que recibe el aporte creciente de grupos que se dedican a expresiones musicales y dancísticas surgidas a partir de la herencia quechua o aymara, y promovidas por quienes se definen como “autóctonos” u “originarios”. Estos grupos se denominan *sikuris*,⁵ bandas de música que están conformadas por personas y comunidades que en Buenos Aires mantienen formas andinas de relacionarse con el mundo material, la sociedad, la naturaleza y lo sobrenatural, que a través de la interpretación de la música “ancestral” buscan transmitir y resignificar valores de sus comunidades de origen (Mardones, 2010). Las bandas más antiguas del AMBA se remontan a fines de 1970 e inicios de 1980 con una saliente participación de grupos como *Markasata*. Luego podemos mencionar a otros como *Kaypachamanta* surgida en los 90, y *Sartañani*, *Wayna Marka*, *Maliku Katari* y *Wairamanta*, nacidas a inicios del nuevo siglo. Otras bandas, como *Los sikuris del IMPA*, *Qolque Mayu* y *Jacha Marka*, que tienen una visibilidad grande en el movimiento, van a cumplir casi 10 años de existencia.

Estos grupos están cargados de sentidos políticos fuertes vinculados a la reconstrucción de valores y tradiciones. En ocasiones, sus discursos de revalorización de “lo indígena” son una continuación del *activismo* político, social o cultural de sus progenitores o parientes cercanos; en otras, hay una radicalización de dicha postura. Una tercera opción nace ante una aparente “apatía étnica” de sus padres, abuelos y círculo de socialización primaria, frente a la cual los *hijos* reaccionan con una fuerte identificación étnica con los pueblos quechua y aymara.

5 Toman su nombre del instrumento más interpretado que es el *siku* o *sicu*, elaborado a partir de dos hileras de tubos de caña de diversos tamaños. Existe una gran variedad de sikus y cada uno tiene un sentido particular.

En todos estos casos, los intérpretes de siku despliegan un amplio rango de actividades culturales y políticas de reetnificación a través de usos festivos, rituales y artísticos, que ejercen un evidente y arraigado proceso de (re)construcción y significación de su identidad originaria, salvo el caso de los sikuris *no indígenas* que siendo “argentinos” o incluso “porteños” construyen una identidad afín al mundo andino. Esto implica que las bandas de sikuris ocupen cada vez más espacios en eventos tanto de la colectividad boliviana como de otras comunidades que buscan redescubrir y repensar la “cuestión indígena”. Por ejemplo, está la fiesta denominada *Inti Raymi* –también conocida como Año Nuevo Indígena– que puede ser considerada:

... una de las celebraciones más relevantes –si no la más– del proceso de etnogénesis que experimenta la población migrante de los Andes en Buenos Aires, debido a su relevancia espiritual y simbólica y a su crecimiento, así como al eco que genera en una cada vez más vasta población porteña, mucha de la cual acude a la misma a través de su rol como *sikuri* (Mardones, 2010 59).

Hay guías de bandas que incluso son porteños que llevan adelante ceremonias en lugares como la Reserva Ecológica y el Parque Avellaneda de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Allí también se lleva a cabo el *Mathapi*, un encuentro de bandas de *sikuris* que se viene realizando desde hace algunos años, primero en la zona de Chacharita y luego en la de Parque Chacabuco. Por último, nos encontramos con eventos organizados por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA), tales como festivales, en los que diversos intelectuales andinos, unos nacidos en Buenos Aires, otros oriundos de Bolivia (especialmente de la ciudad de La Paz) se dan cita.

En todos los casos, estos espacios funcionan como aglutinadores de un conjunto de valores vinculados a lo quechua-aymara en particular, e indígena en general como, por ejemplo, el predominio del “nosotros” (lo colectivo) por sobre el “yo” del mundo andino, entre otros. Otra característica tiene que ver con la capacidad y tradición de auto-organización, y a su vez la reticencia a la presencia del Estado por ser este el que atropella sus derechos mediante las instituciones represivas y comerciales que ambicionan sus territorios. Sin embargo, lejos estamos de encontrar una definición unívoca de lo que implica la “cultura andina”, con lo cual esa pertenencia étnica se construye toda vez que se apela a ella, especialmente en el contexto de las presentaciones o “actuaciones”.⁶

En estas cuestiones es interesante también comparar los dos casos de estudio. En ese sentido, existen diferencias entre el caso boliviano y el paraguayo, ya que que los segundos no realizan acciones frecuentes para rescatar

6 Un uso de esa categoría para un análisis como este puede encontrarse en Gavazzo 2002 y 2006.

el acervo cultural de los pueblos indígenas (guaraníes principalmente), hecho que puede vincularse a las actuales coyunturas políticas de Bolivia (con un gran movimiento de recuperación y puesta en valor de la historia y cultura originaria expresado en el gobierno de Evo Morales) y Paraguay (en donde la mayor parte de las reivindicaciones aparentemente excluyen esa causa y se remiten a cuestiones de clase). No obstante, como veíamos, el arribo de contingentes migratorios de países vecinos, consolidó la reconfiguración étnica de la CABA, y con el correr de los años promovió “el resurgimiento de las demandas identitarias indígenas, destapó la existencia de una riquísima herencia cultural negada y vapuleada por el colonialismo europeo y el republicanismo criollo, en este caso argentino” (Mardones 2010: 12) Y en este contexto de revisión histórica y de reivindicación política se inserta el movimiento de *sikuris*.

Raperos/as

Un último caso de expresión musical que debería ser tomada en consideración para los descendientes de migrantes (o “generación de los hijos”) es el *hip hop*⁷ y el *rap político*, que además constituye una opción actual para estos jóvenes, teniendo en cuenta que muchos de ellos residen en barrios populares de la ciudad. Estos son los géneros que los jóvenes de las barriadas –aún más de las llamadas villas– actualmente prefieren consumir, junto con otros, como el reggaetón y la cumbia. En general, puede decirse que hay un rap comercial y otro *underground*, a pesar de que no existe una intención evidente de ganar dinero, y del importante grado de territorialización en los barrios pobres, similar a las bandas de los Estados Unidos y a los ballets folklóricos de danza estudiados en ambas comunidades analizadas en este trabajo. Esta semejanza se da a pesar de que la mayor parte de los raperos se declaran “anti-imperialistas” y que esta clase de música se identifica como “hecha por personas marginales”. Como consecuencia de las redes internacionales, este creciente movimiento de rap y hiphop tiene sus seguidores entre los jóvenes bolivianos e *hijos* de bolivianos en Buenos Aires. A pesar de que es aún incipiente, existe una cantidad considerable de “raperos”, “breakdancers”, “DJs” y “graffiteros” en la ciudad, que siguen algunos de los “slogans reivindicativos” del movimiento nacido en Bolivia.⁸ Por ejemplo, Blanco Loco (nombre

7 El hip hop es un complejo de actividades artísticas que incluyen el rap (que es su expresión verbal y vocal), el break dance (danza), el DJing (música electrónica programada) y el grafiti (o su expresión de arte visual). Las palabras que designan a cada uno de los actores intervinientes provienen del propio mundo del género.

8 Existe una cantidad considerable de gente joven que “mezcla hiphop con ritmos ancestrales con el objetivo de construir un discurso sobre las identidades “aymara”, “quechua” y “boliviana”, que permite criticar la discriminación sufrida y para “despertar” consciencia o educar a los otros jóvenes” (Kunin, 2009: 149).

artístico de Carlos) es un rapero de 27 años, nacido en La Paz y casado con una joven boliviana con quien tiene tres hijos argentinos. Se ha presentado durante varios años en diversos ámbitos del hip hop local por lo que ha ganado cierta fama y reconocimiento, en especial entre jóvenes bolivianos e *hijos* que se reúnen semanalmente en una pequeña plaza llamada *Inti Huasi* (Casa del Sol) ubicada en un barrio con gran presencia boliviana en Buenos Aires, como es Floresta. Blanco Loco declara que usa su rap “para contar mi historia, lo que sufrí cuando llegue solo a este país” y lo hace “porque yo estoy orgulloso de ser boliviano”.

Algunos raperos (o MCs como se dice en el lenguaje “nativo”)⁹ como Blanco Loco incluso se han presentado en diversas protestas y marchas en Buenos Aires, por ejemplo en 2008, cuando cientos de migrantes bolivianos y sus *hijos* se movilizaron hasta la Embajada boliviana –situada en el centro de la ciudad– para demandar al Estado su derecho a votar en el exterior. Ahí, una de sus canciones –titulada “Políticos hijos de puta”– se volvió un hit; sin embargo, cuando se le pregunta a Blanco Loco si considera que su música es política, se apura a decir: “No, de ninguna manera. Claro que puede ser usada por los políticos, pero eso es algo que intento resistir. La política es una mierda”. Es interesante resaltar el uso nativo del término “política” que en este caso refiere a la actividad de los políticos, excluyendo otras actividades como las protestas, las manifestaciones e incluso las expresiones de disenso como las de sus propias canciones. En contraste con las manifestaciones artísticas analizadas previamente, “los raperos no pueden desarrollar un alto nivel de cohesión”, por lo tanto, experimentan “problemas para negociar con los medios, los partidos políticos y las ONGs” (Kunin, 2009: 153). La inserción de los jóvenes descendientes que se dedican a alguna de las ramas del hip hop tanto en la comunidad local (“la colectividad”) como en la cultura masiva (globalizada) es aún marginal. Sin embargo, gracias a las facilidades que las nuevas tecnologías traen a la producción musical, se ha expandido notablemente, tal como nos cuentan los raperos de *Frente Inmigrante*, un conjunto de MCs de diferentes orígenes latinoamericanos que residen en Buenos Aires. Teo, joven costurero de origen peruano, nos cuenta cómo se combinan los orígenes marginales del género con las tradiciones ancestrales en las migraciones:

La mayoría de los raperos inmigrantes, que están fuera de su país, cantan sobre su tierra o lo que le ha pasado, o ¿por qué están acá?, o cuando están acá, ¿de qué manera están viviendo? Nosotros, por ejemplo, no nos hemos olvidado de nuestras procedencias, de nuestros rituales, de nuestras formas de vivir.

9 El término original refiere a “Master of Ceremony”, y viene de los denominados “Soundsystems”.

A pesar de su expansión a nivel latinoamericano, en esta práctica artística aparecen nuevamente diferencias en la comparación entre Bolivia (con un movimiento de hip hop muy importante en términos de audiencia y de mezclas con ritmos autóctonos) y Paraguay (en donde es relativamente más incipiente), lo que genera distinciones entre los jóvenes descendientes de padres provenientes de uno u otro país. En tanto los hijos de bolivianos tienen espacios propios de encuentro marcados nacional y étnicamente, los hijos de paraguayos parecen más invisibilizados dentro del movimiento local de rap y hip hop. Aun así, existen algunos casos de rap en guaraní detectados en Paraguay y replicados en Argentina (aún en observación) lo que permite pensar que esta práctica artística contiene una “función catártica” para jóvenes que sufren diversas formas de discriminación y exclusión.

En los contextos de inmigración, entonces, la creación artística constituye un aspecto central en la (re)construcción de memorias y de identidades colectivas, tornando más fácil la comunicación de valores y sentimientos (Estevens, Gavazzo y Pereira, 2016). Así, las artes pueden contribuir a la búsqueda de cambios y de un futuro fuera de las rutas tradicionales (Panelli, 2004). Como acabamos de observar, las actividades artísticas pueden implicar cambios en la reproducción de desigualdades, constituyen un estímulo para el incremento de la confianza individual y colectiva, el aprendizaje colectivo y el pensamiento crítico, y contribuyen a la eliminación de las connotaciones negativas asociadas con ciertos lugares y/o comunidades (André y Abreu, 2006). Asimismo, la música puede ir más allá de la búsqueda de espacios de referencia en los nuevos lugares, en cuanto represente una crítica al sistema establecido, entendido como represivo o segregativo (Monteiro Barbosa, 2011). Finalmente, la construcción de relaciones a través de la música estimula flujos más fuertes entre los países de origen y de destino, tal como señala Martin Stokes (2003). En esta construcción diaspórica transnacional, los migrantes “llevan” y “traen” con ellos un patrimonio cultural que se considera propio del lugar de origen a través del cual se (re)construyen sus bases en el nuevo lugar. Las prácticas de escuchar y hacer música le permiten a los migrantes de “primera generación” transmitirles algo de conocimiento sobre su lugar de origen a sus propios hijos que muchas veces no lo conocen. Por esa razón, como afirma Contador (1999), la música puede constituir una reinención y una reapropiación de los lugares de origen y, agrego, una herramienta para construcción de una memoria colectiva entre generaciones de migrantes y de sus descendientes ya nacidos en el lugar de destino que genera pertenencias y comunidades, y que repare de alguna manera los dilemas interculturales de aquellos migrantes “no deseados”.

Conclusiones

En este trabajo se han examinado identificaciones nacionales, étnicas y de clase de una generación que –como se ha mostrado– está lejos de ser homogénea a partir de sus prácticas artísticas en Buenos Aires. Los procesos de construcción de identidades, sin dudas, nunca son consensuados en un 100% y son –de hecho– abiertos a la crítica y la oposición dentro de cada una de las comunidades de referencia. Sin embargo, como he pretendido mostrar:

... el arte constituye un dispositivo para generar nuevas formas de pertenencia comunitaria, participación y organización en contextos de exclusión. Fundamentalmente, es útil para promover cambios en el presente de los niños y jóvenes que permiten el desarrollo de sus capacidades creativas y autónomas de construir lazos de pertenencia (Infantino, 2008: 1).

Es interesante pensar en el modo en que los jóvenes hijos de bolivianos como una generación con características sociales comunes son interpelados por su posición dentro de la familia y de la estructura etaria de la sociedad. Porque si bien son los encargados de perpetuar la memoria colectiva (y de ahí la importancia que los mayores le dan a la transmisión cultural) son también quienes se encargarán de modificarla mediante apropiaciones en las que entrará en juego la hibridación y el mestizaje cultural. Y es que la noción de “sedimentación” –presente en cualquier definición de cultura según Grimson (2011)– debe ser también acompañada de la de *erosión y acción corrosiva*, ya que estas muestran la agencia social y cultural de los sujetos que apuntan a provocar la ruptura, elaboración o disolución de sedimentos concretos en el contexto de esas formaciones nacionales (como puede ser la discriminación hacia las comunidades y sujetos en estudio).

Como se ha pretendido mostrar, una experiencia histórica compartida que puede constituir una generación no implica homogeneidad en las vivencias y los significados de ciertos procesos sociales. En ese sentido, “la pregunta es cómo esas heterogeneidades de sentidos, imbricadas con las desigualdades sociales y de poder, son procesadas en articulaciones históricamente situadas: las *configuraciones culturales*” (Grimson, 2011: 168). Unidad y heterogeneidad son dos caras de la misma moneda. Por eso, si podemos reconocer marcos sedimentados, las fronteras entre regímenes de significación que distinguen unidades tan complejas como un espacio nacional, deberíamos poder pensar otras unidades o espacios, territoriales o simbólicos, como configuraciones culturales. Por ejemplo, una generación: las de los “jóvenes latinoamericanos” en Buenos Aires.

Al respecto, cabe destacar el carácter transnacional de las auto-adscripciones identitarias de los jóvenes *hijos* de bolivianos y paraguayos en esta ciudad. Es que, en la construcción de identidades, estos *hijos e hijas* desarrollan un

sentido de sí (*self*) que indefectiblemente estará moldeado por las conexiones personales, familiares y organizacionales en el país de origen, y al mismo tiempo son el producto de las categorías raciales, étnicas y nacionales que son de por sí construidas transnacionalmente (Levitt y Waters, 2002: 21). Tanto la música y las danzas folklóricas como las prácticas artísticas andina de raíz indígena y el hip hop constituyen prácticas que se ven alimentadas por la circulación de bienes, personas y saberes a través de las fronteras, entre el país de origen de los padres y el de los hijos. De ahí la importancia de las prácticas transnacionales de los *hijos* en la construcción de una memoria familiar y en la emergencia de sentimientos de pertenencia al colectivo de sus padres –como los mercados étnicos en el AMBA y de los viajes a los países de origen– (Gavazzo, 2012). De ese modo, contribuyen a la creación de lazos entre parientes, sobre todo entre padres e hijos, y de redes entre grupos a uno y otro lado de las fronteras que pueden alimentar acciones conjuntas, sean puramente artísticas como incluso políticas.

A ese respecto, entiendo que existe una “latinoamericanización” de las identidades locales, verificable en una diversidad de expresiones musicales y dancísticas dentro y fuera del grupo definido como *hijos* de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires. Esto demuestra que, a pesar de tener objetivos similares, el movimiento de reivindicación de las culturas migrantes no es homogéneo ni en sus expresiones ni en los espacios de confluencia. Por ello, la generación aquí designada como *hijos* es tan heterogénea que existen diferentes tipos de juventudes, cada una con sus formas específicas de expresión y diversas ideologías y agendas (Gavazzo, 2012). Aunque todas comparten el objetivo de exhibir a los “otros” la *cultura* de Bolivia y Paraguay –con la que estos descendientes se identifican– a partir de su participación en eventos, actividades y celebraciones centradas en la música y la danza, no todos los jóvenes de la generación de los hijos se identifican de la misma manera con esas culturas de origen de sus padres, y en esas elecciones están implícitos procesos de concientización y reflexividad interesantes para reconstruir trayectorias diferentes.

Se abren entonces nuevas posibilidades para la recreación de identidades culturales de los países de origen de los migrantes en el contexto argentino. En algunos casos se da una estrategia que integra a las diversas identidades en conflicto dentro de una sola: “no soy ni boliviano, ni paraguayo, ni argentino, soy *latinoamericano*”. Y más aún se observa en las acciones llevadas a cabo por los jóvenes *hijos* de bolivianos y paraguayos, como por ejemplo la influencia que han tenido algunas manifestaciones políticas en Paraguay y Bolivia en la movilización de jóvenes artistas *hijos*. En todo caso, la producción artística de los migrantes y sus hijos puede ser entendida como un proceso creativo en el que se recombinan –activamente y de modo heterogéneo– sedimentos pasados desde el presente con la expectativa de un futuro más igualitario en el que no

se ignoren ni desvaloricen los vínculos que los descendientes mantienen con el origen (real y/o imaginado) de sus propios padres.

Bibliografía

- André, Isabel y Abreu, Alexandre (2006). “Dimensões e espaços da inovação social”. *Finisterra*, vol. XLI, nº 81, pp. 121-141.
- Brettell, Caroline (2008). “Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities and Globalscapes”. En Brettell, Caroline y Hollifield, James (eds.), *Migration Theory. Talking across Disciplines*. Nueva York-Londres: Routledge-Taylor & Francis Group.
- Caggiano, Sergio (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Contador, Antonio (1999). *Cultura juvenil negra em Portugal*. Oeiras: Celta.
- Estevens, Ana; Gavazzo, Natalia y Pereira, Sonia (2016). “Usos comparados de la música entre migrantes e hijos de inmigrantes de Buenos Aires y Lisboa”. En *Migrações: rumos, tendências e desafios*, pp. 84-102. Río de Janeiro: PoloBooks.
- Foner, Nancy (2009) “Introduction: Intergenerational Relations in Immigrant Families”. En Foner, Nancy (ed.), *Across Generation: Immigrant Families in America*. Nueva York: New York University Press.
- García Borrego, Iñaki (2003). “Los hijos de inmigrantes extranjeros como objeto de estudio de la sociología”. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 3.
- Gavazzo, Natalia (2002). *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, Mimeo.
- (2006). “Las danzas de Oruro en Buenos Aires: tradición e innovación en el campo cultural boliviano”. *Revista Cuadernos FHyCS-UNJu*, nº 31, pp.79-105.
- (2012). *Hijos de bolivianos y paraguayos en el área metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación, entre la discriminación y el reconocimiento*. Tesis doctoral, Antropología Sociocultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- (2014). “La generación de los hijos: identificaciones y participación de los descendientes de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires”. En *Sociedad & Equidad*, n° 6. Universidad de Chile.
- (2016). “Música y danza como espacios de participación de los jóvenes hijos de migrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires”. *Revista del Museo de Antropología*, Universidad Nacional de Córdoba.
- Gavazzo, Natalia y Nejamkis, Lucila (2017). “Una visión socio-antropológica de las migraciones”. *Etnografías Contemporáneas*, vol. 3, n° 5.
- Glick Schiller, Nina; Basch, Linda y Szanton-Blanc, Cristina (eds.) (1999). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. Nueva York: Annals of the New York Academy of Sciences.
- Gómez, Silvina (2008). “Historias Nikkei, historias transnacionales”. IX Congreso Argentino de Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 5 al 8 de agosto.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Infantino, Julieta (2008). “El arte como herramienta de intervención social entre jóvenes en la ciudad de Buenos Aires. La experiencia de ‘Circo Social del Sur’”. *Medio Ambiente y Urbanización*, n° 69, pp. 35-54.
- Kunin, Johana (2009). “Rap político en el altiplano boliviano: (Re)construcción de identidades juveniles y de ciudadanía afirmativa a través de negociaciones en un mundo globalizado”. En *Buenos Aires Boliviana*, pp. 143-152. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
- Levitt, Peggi y Waters, Mary (2002). *The Changing Face of Home. The Transnational Live of the Second Generation*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Maluendres, Sergio (1994). “De nuevo sobre las pautas matrimoniales de los migrantes y sus hijos piemonteses y leoneses en Trenel, Territorio Nacional de La Pampa, (1911-1940)”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 9, n° 28, pp. 449-480.
- Mardones, Pablo (2010). *Volveré y seré millones. Migración y etnogénesis ay-mara en Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Políticas de Migraciones Internacionales, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Monteiro Barbosa, Carlos Elías (2011). “A música rap e espaços de representação juvenil negra em Portugal”. *O Cabo dos Trabalhos: Revista*

Electrónica dos Programas de Doutoramento do Centro de Estudos Sociais de Coimbra, nº 5.

- Olivera, Cynthia (2009). "¿Bailando por un sueño? Espacio de construcción de identidades". En *Buenos Aires Boliviana*, pp. 109-120. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
- Onaha, Cecilia (2000). "Japoneses en Argentina y nikkei argentinos en Japón: el rol de la identidad nacional y étnica en un proceso de integración de los nikkei argentinos en Okinawa". X Congreso Internacional ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África), Río de Janeiro.
- Panelli, Ruth (2004). *Social Geographies*. Londres: Sage.
- Portes, Alejandro (ed.) (1997). *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Smith, Neil (1997). "The Satanic Geographies of Globalization: Uneven Development in the 1990s". *Public Culture*, vol 10, nº 1.
- Stokes, Martin (2003). "Musical Nationalism and Transnationalism in the 'New Global Order'". *Revista Portuguesa de Musicologia*, vol. 13, pp. 163-180.
- Wright, Susan (1998). "La politización de la 'cultura'". *Anthropology Today*, vol 14, nº 1.

Integración e interculturalidad

Indicios e hipótesis a la luz del caso de los migrantes gallegos en la Argentina (siglos XIX y XX)*

RUY FARÍAS**

Introducción

A lo largo de dos siglos, los movimientos de población internos, limítrofes, latinoamericanos y ultramarinos influyeron significativamente en las transformaciones sociales de la Argentina. El país constituye un verdadero laboratorio para los estudios migratorios: desde finales del siglo XIX recibió una cantidad de inmigrantes que, en proporción a su población se halla entre las más elevadas de la historia moderna, hasta tal punto que en ciertos períodos los extranjeros constituyeron una mayoría de la población en las provincias litorales, receptoras de los más importantes contingentes foráneos (Devoto, 2003).

Durante mucho tiempo el debate “crisol de razas” versus “pluralismo cultural” fue omnipresente en los estudios migratorios argentinos (Devoto y Otero, 2003). La pregunta básica se resumía en si los inmigrantes estaban asimilados (o fusionados, o integrados) con los nativos y demás extranjeros o no. Sin embargo, existe cierta incomodidad a la hora de definir conceptual-

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Religiones, migración y periferia urbana. Trayectorias de creencias y procesos identitarios en migrantes en sectores populares del Gran Buenos Aires” (PIP 11220130100644CO), dirigido por el Dr. Aldo Rubén Ameigeiras.

** Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (Conicet-Universidad Nacional de San Martín). Docente de la Licenciatura en Historia y director académico de la cátedra Galicia-América (Unsam).

mente qué es lo que ocurre con ellos cuando se instalan en una nueva sociedad por un lapso más o menos prolongado de tiempo. ¿Se *adaptan*, se *asimilan*, se *integran*? En los últimos años se ha utilizado el vocablo “integración” en reemplazo de “asimilación”, porque este último comenzó a adquirir ciertas connotaciones etnocéntricas negativas en el contexto de su empleo acrítico (De Cristóforis, 2003). Integración hace referencia al proceso de interacción que se produce entre un grupo migratorio y la sociedad de acogida, que se desenvuelve en etapas diferentes, con distintos ritmos, y según las situaciones concretas que presentan múltiples dimensiones (lingüística, matrimonial, familiar, socioeconómica, etcétera). No obstante, aunque utilizaremos el término “integración” porque supera los cuestionamientos hechos al vocablo “asimilación”, conviene señalar que en la actualidad comienza a desplegarse el término de “interculturalidad” como más adecuado y superador.

Por otra parte, en el Litoral pampeano el impacto de millones de extranjeros fue tan grande que resulta difícil hablar de integración o asimilación en la sociedad local. Más bien habría que referirse a la formación de una sociedad nueva (a una reconfiguración social) a partir de la amalgama de cierta población ya establecida y de sucesivas oleadas de inmigrantes. Los sectores populares, especialmente los urbanos, fueron hechos “a nuevo”, pues del contacto y la mezcla de hábitos, costumbres, culturas y de las experiencias vividas a partir de la llegada a este país, fue surgiendo una nueva cultura popular, heterogénea, forjada entre las postrimerías del siglo XIX y principios del XX.

En este trabajo abordamos la integración de los migrantes gallegos en los actuales municipios bonaerenses de Avellaneda y Lanús, con importantes referencias a la ciudad de Buenos Aires, abarcando desde la última década del siglo XIX a las centrales del XX. Buscamos ilustrar su grado de incorporación a la nueva sociedad, considerando indicadores tales como pautas residenciales, estructura socioprofesional, conducta matrimonial, y participación en ámbitos asociativos (étnicos y no étnicos) y dinámicas sociales y cotidianas de la sociedad de acogida. Mostraremos en qué aspectos el grupo se mantuvo dentro del marco étnico, pero también los límites de esa dinámica. Cómo la interculturalidad, en su condición de proceso de comunicación e interacción entre diferentes grupos humanos y culturas, pudo haberse desarrollado entre ese colectivo y la sociedad que lo rodeaba. La enorme presencia del grupo en dicha área, su mayoritaria inserción dentro de los sectores populares y elevada presencia en el imaginario colectivo –a la vez que su baja consideración social entre nativos y otros extranjeros–, habilitan una comparación entre la experiencia de esta migración europea histórica y la de los actuales migrantes limítrofes (particularmente bolivianos y paraguayos), hoy mayoritarios entre los pobladores extranjeros del Gran Buenos Aires (GBA). Estudiar los procesos socioculturales que unos y otros experimentaron (migración, integración, relaciones interculturales entabladas en el nuevo medio), permitirá reflexio-

nar sobre aspectos comunes y dinámicas repetidas por distintos que sean los orígenes de sus protagonistas.

Del Finisterre europeo al sur del conurbano bonaerense

Al indagar las características de las fiestas de los migrantes gallegos en la capital argentina, Xosé Manoel Núñez Seixas (2014) se preguntaba cuál sería el bagaje identitario que llevaban consigo los españoles arribados al continente americano durante el primer tercio del siglo pasado, teniendo en cuenta que una mayoría de ellos no tenía el castellano como primera lengua y provenían de regiones (Galicia, País Vasco, Navarra, Cataluña) donde empezaban a desplegarse movimientos políticos y culturales que proyectaban construir una identidad nacional alternativa a la española. No hay dudas respecto a la identidad histórica y cultural diferenciada de Galicia y los gallegos dentro del conjunto de los pueblos ibéricos. Además de las naciones-estado que caracterizan gran parte de la historia del mundo moderno existen las naciones-cultura que, o bien quedaron desarboladas por los procesos de construcción nacional, o lograron mantener su identidad colectiva a pesar de no llegar a convertirse en estados nacionales. Galicia encaja en esta segunda vía histórica (Villares, 2019).

Para Alejandro Grimson (2000: 34), “ningún grupo humano es esencial o naturalmente étnico, nacional o racial, sino que estas categorías refieren a los modos en que un grupo se vincula a los otros en un momento histórico”. Con todo, ciertas precondiciones culturales pueden conjugarse con la dinámica de interacción con otros colectivos, frente a los cuales acaban por establecerse demarcaciones. Así, la existencia real o construida de un *otro* deviene fundamental para el surgimiento y fortalecimiento de una conciencia de pertenencia (Núñez Seixas, 2002). Para esto, difícilmente podamos encontrar una circunstancia más propicia que las migraciones masivas. La emigración representa el fenómeno histórico fundamental de la historia de Galicia a lo largo de los siglos XIX y XX, y la Argentina fue históricamente su principal destino ultramarino. Entre 1857 y 1960 el país recibió alrededor de 1.110.000 gallegos, de los que 610.000 se asentaron definitivamente, conformando el colectivo étnico-regional más numeroso de todos los que llegaron del Viejo Mundo. Una proporción seguramente mayoritaria llegó formando parte de redes sociales (parentales o paisanas) y “cadenas migratorias”.

Estos migrantes tendieron a instalarse en las ciudades y pueblos del Litoral pampeano, particularmente en Buenos Aires y su periferia. La urbe porteña –entendida en un sentido amplio– fue siempre el principal centro fabril del país. Su expansión industrial comenzó alrededor de 1890, y fue muy intensa durante las dos décadas siguientes. Las implantaciones manufactureras se concentraban en su zona sur, en el barrio de Barracas y en el vecino Partido de

Barracas al Sud, renombrado Avellaneda en 1904 y que, cuatro décadas más tarde, sería mutilado para crear sobre la base de algunas de sus localidades el actual municipio de Lanús. El municipio barraqueño original fue una de las mayores concentraciones urbanas, portuarias y comerciales del país, y su gran presencia fabril marcó las vivencias sociales de sus habitantes.

La rápida expansión del entramado industrial y de la infraestructura exportadora conllevó un fuerte requerimiento de mano de obra, por lo que la población del municipio aumentó de 18.500 a 144.000 entre el segundo (1895) y tercer Censo Nacional de Población (1914). También se ampliaron las especialidades y conocimientos técnicos necesarios para satisfacerla, lo que a su vez produjo una transformación de la estructura sociodemográfica y el modo de vida de la población del área, bajo la doble presión de la oleada inmigratoria (por entonces, fundamentalmente europea) y el pasaje de las tareas rurales o semi-rurales a las secundarias y terciarias. La localización de las fábricas definió la ubicación de las viviendas de los trabajadores. Así crecieron las poblaciones existentes y se verificó un enorme fraccionamiento de tierras del que surgieron innumerables localidades y barrios, por lo general de carácter obrero.

Resulta imposible separar el desarrollo de Barracas al Sud/Avellaneda de la presencia de las decenas de miles de inmigrantes gallegos: conformaron el principal grupo étnico-regional del Partido entre 1890 y 1930 (Farías, 2010b). A la altura del tercer censo nacional, alrededor de 22.000 de los habitantes del municipio (15% del total) había nacido en Galicia. Así, más que hablar de la integración de los gallegos en la sociedad avellanense, deberíamos referirnos a la importante aportación a su formación.

La integración (e interculturalidad) a la vista de algunos indicadores clásicos

La interculturalidad abarca un amplísimo conjunto de fenómenos que incluyen la convivencia en urbes o estados multiétnicos y, dentro de ellos, el contacto y la comunicación en múltiples dimensiones cotidianas y personales (Grimson, 2000). Si volvemos al viejo debate en torno a la naturaleza de la sociedad argentina, encontraremos gran cantidad de estudios en los que, gracias al uso de indicadores cuantificables y comparables, se ahondó en tres considerados representativos de la “asimilación estructural informal”. Se trata de las pautas matrimoniales, las residenciales y la participación en asociaciones voluntarias, suponiéndose que el hecho de con quien se casa alguien, dónde elige vivir y en qué tipo de instituciones canaliza su voluntad de sociabilidad dice mucho sobre el grado de integración o no de un individuo en la sociedad receptora (Devoto, 2003). ¿Qué aportan dichos indicadores acerca de los gallegos en Avellaneda y Lanús?

Empecemos por el patrón residencial. Lejos de distribuirse de manera uniforme, cuando menos entre 1890 y 1930, los gallegos se asentaron en su mayoría en los cuarteles 1° (la ciudad de Avellaneda propiamente dicha) y 3° (dentro de este, sobre todo en la localidad de Piñeiro), un área relativamente pequeña y casi por completo urbanizada, de alta densidad poblacional y económicamente muy desarrollada: allí se concentraban los principales rubros comerciales, la mayor parte de las grandes industrias, multitud de pequeños talleres, etcétera. Esa distribución espacial (inicial) fue consecuencia de diferentes ritmos de los flujos migratorios llegados desde Galicia, la actuación de las redes sociales y cadenas migratorias, las oportunidades laborales que la zona ofrecía y, probablemente, una cierta preferencia a asentarse en zonas ya urbanizadas y mejor dotadas desde el punto de vista de la infraestructura.¹ La movilidad subsiguiente (que fue dando paulatinamente lugar a un patrón cada vez más disperso) se encuentra ligada tanto a lo anterior como al proceso de evolución demográfica del Partido y de la misma conurbación de la urbe porteña y sus periferias. En las cuatro décadas que anteceden a 1930 la instalación espacial galaica, sin dejar de ser numéricamente significativa en los cuarteles 1° y 3°, fue extendiéndose de modo creciente primero en las zonas contiguas, y luego hacia puntos más apartados, incluyendo aquellos barrios suburbanos que, aunque carentes de fuentes de trabajo, resultaban atractivos por sus más bajos valores de propiedad de la tierra e inmuebles, lo que permitía pagar alquileres más baratos o dejar de ser inquilinos para convertirse en propietarios. De ese modo, ayudado por la paulatina mejora de los sistemas de transporte (que hizo factible la realización de largos desplazamientos desde el lugar de residencia hasta la fuente de trabajo), se manifestó un proceso de descentralización que continuó y se profundizó al menos hasta 1960 (Farías, 2008, 2010a). Ahora bien, si los patrones residenciales del grupo fueron –con toda probabilidad– una consecuencia de la interacción entre las redes sociales a las que estos individuos pertenecían y los factores macroestructurales que encontraron al llegar, es preciso recordar que el lugar de residencia es solo un *indicador* de la posibilidad de interacción social, y que fuera de las grandes concentraciones de Avellaneda Centro o las localidades de Piñeiro o Valentín Alsina (Cuartel 5°) –pero también en ellas– los gallegos vivieron bastante mezclados con criollos y otros extranjeros.

Si observamos el ítem de su inserción socioprofesional en el conjunto de la Argentina, esta se verificó de manera preponderante en el sector de los servicios urbanos o semiurbanos, en puestos de baja y media cualificación. Pero en la zona analizada no existen dudas sobre la primacía del componente obrero

1 La propensión a reconstruir una red social capaz de suplir la que quedó en la tierra de partida dista de ser una singularidad de los migrantes provenientes de Galicia, sino que se trata de una práctica verificable en múltiples procesos y colectivos migratorios, tal como puede observarse en otros trabajos de este volumen.

de la colonia, por lo general empleado en oficios manuales con bajo nivel de especialización. Su espectro ocupacional fue sumamente diversificado, y aunque difícilmente hayan llegado a ocupar ellos solos todo un nicho laboral, su presencia podía alcanzar proporciones muy elevadas en ciertos rubros, ámbitos o factorías emblemáticas. Eso ocurrió, por ejemplo, en frigoríficos como “La Negra”, en la gigantesca barraca que fue el Mercado Central de Frutos, en la factoría de la Compañía General de Fósforos, en curtiembres y lavaderos de lana de Piñeiro y Gerli (Cuartel 3°), espacios en los que conformaron verdaderos racimos humanos (Farías, 2009, 2013a).

Por lo general, el campesino gallego emigraba a América casi sin experiencia de vida urbana ni proletarización. Pero pronto descubría un mundo de relaciones sociales encuadradas en experiencias diferentes de confrontación de clase y de oficio, y aprendía nuevas estrategias económicas y formas proactivas de emprender la acción colectiva basadas en la colaboración mutua y en la agitación política y social, tanto a través de su participación en el movimiento obrero como, en general, en asociaciones de empleados y dependientes, ligas comerciales, asociaciones culturales, etcétera (Núñez Seixas, 2000). En Barracas al Sud/Avellaneda, la condición mayoritariamente proletaria y el elevado grado de integración laboral convirtió de manera natural a los migrantes provenientes de Galicia en protagonistas de las luchas obreras en el Partido, como testimonia el episodio de la gran huelga de los frigoríficos desarrollada entre diciembre de 1917 y febrero de 1918.

Si entre 1869 y 1914 la ciudad de Buenos Aires multiplicó por ocho su población, y ello puso en evidencia serios problemas de infraestructura (corporizados en los contingentes de inmigrantes que pululaban en busca de trabajo, el hacinamiento habitacional y los consecuentes focos de infección y enfermedades) (Suriano, 2001), ¿qué decir del municipio barraqueño, que entre 1895 y 1914 aumentó siete veces el número de sus habitantes, una parte sustancial de los cuales debió instalarse en terrenos bajos, anegadizos y rodeados de industrias contaminantes? De hecho, la zona de los grandes frigoríficos “La Blanca” y “La Negra” y de las fábricas será precisamente aquella donde el grupo galaico se había instalado en mayor número. Añádase el ambiente desagradable de esas factorías (humedad, cambios bruscos de temperatura, suciedad, olores nauseabundos), la estricta jerarquía obrera, y la férrea disciplina empresaria corporizada en varios niveles de control sobre los trabajadores (Lobato, 2001; Tarditi, 2009). Es muy probable que la presencia gallega en el conflicto no se circunscribiese al personal empleado en las fábricas: Piñeiro fue quizás el lugar más golpeado por la represión policial y militar, y en el contexto de la lucha fue posible percibir allí una relación fábrica-comunidad obrera similar a la que Mirta Zaida Lobato (2001) ha descrito para las huelgas desarrolladas de forma contemporánea en la localidad de Berisso. Todo ello se resume en el fundamental concepto de *experiencia* (que engloba tanto el trabajo fabril como la vida en una comunidad predominantemente obrera), y

en la aparición de una identidad que, como ocurrió en los sectores populares porteños, fue crítica y contestataria (Romero, 2007).

La experiencia cotidiana y compartida de la labor y la explotación en el frigorífico, junto con otros trabajadores criollos o extranjeros, era algo tangible, inmediato, y la huelga en “La Negra” duró 59 días. En su transcurso, ¿llegaron los trabajadores implicados a identificarse a sí mismos como parte de un todo reconocible? (obreros fabriles, miembros de una comunidad obrera). Aunque es evidente la posibilidad de una convivencia de múltiples identidades, y que dentro de estas la de clase no es necesariamente antagónica con la nacional o étnica, resulta factible suponer que, en el contexto de una experiencia traumática y decisiva como la antedicha, los obreros de “La Negra” (y entre ellos los nacidos en Galicia) pudieron haber desarrollado una solidaridad de clase superadora de cualquier identidad nacional o regional previamente existente en el grupo.

Ahora bien, si la clase existe cuando la experiencia lleva a los hombres a concebir el mundo, pensar y sentir en términos de clase, como fenómeno histórico supone actuación y conciencia, y es hecha al mismo tiempo que se construye a sí misma en un proceso de lucha (Thompson, 1977, 1980). No obstante, ello no requiere necesariamente de la experiencia fabril. En un trabajo ya clásico, Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero (2007) definieron a las “sociedades barriales” como sociedades en construcción, en las que la acuciante necesidad del grupo pionero por transformar un descampado en un trozo de ciudad, impulsaron a la asociación, al trabajo colectivo y a la colaboración. En ellas, además de la casa, se necesitaba el empedrado, el alumbrado público y la luz eléctrica, el agua corriente, transporte, etcétera. Existían, además, otras necesidades de sociabilidad, de actividad recreativa y de tipo cultural. Y en función de todo ello surgió un asociacionismo que asumió la forma del fomentismo.

Si bien los autores se referían a los barrios nuevos de la ciudad de Buenos Aires propiamente dicha, el espacio físico y social que describen es en buena medida el mismo que podemos encontrar en el primer tercio del siglo pasado en un área como Valentín Alsina. Aunque fue una de las primeras del Partido que conoció poblamiento y urbanización, su crecimiento demográfico y urbano fue muy lento, y durante mucho tiempo las necesidades de su población fueron muchas y urgentes. Con relación a ellas, una de las luchas que con mayor vigor libraron los habitantes de la localidad fue la relacionada con la pavimentación de las calles de sus barriadas. A mediados de la década de 1920 el gobierno avellanense desarrolló un gran plan de pavimentación, pero sus características hicieron vislumbrar algún interés pecuniario en ciertos funcionarios del Partido, por lo que se generaron sucesivas reuniones de vecinos que, con el tiempo, dieron paso a grandes manifestaciones de protesta (prolongadas a lo largo de toda la década de 1930) en las que destacaron hombres y mujeres nacidos en Galicia. Resulta interesante considerar en qué medida esa necesidad

de apelar a la conformación de asociaciones vecinales, así como la inserción en sociedades de fomento necesariamente cosmopolitas, caracterizan también en la actualidad la sociabilidad de muchos de los conglomerados periféricos del conurbano bonaerense.

Después de encontrar dónde vivir y un modo de ganarse la vida, el paso siguiente en la adaptación de los migrantes gallegos solía consistir en la recreación de una red social secundaria. Con ese fin fundaron o se afiliaron a una plétora de asociaciones voluntarias de corte étnico, tanto genéricamente españolas como específicamente galaicas. Estas últimas combinaron la procedencia geográfica (regional, provincial o *microterritorial* –que toma como marco de referencia ámbitos territoriales de relación e interacción social de origen de los emigrantes inferiores al de la provincia–) con los objetivos a menudo múltiples que cada institución perseguía (médicos, beneficencia, culturales, recreativos, deportivos, etcétera). De este modo, buena parte de la integración de esas personas tuvo lugar a través de su participación en una *colectividad* o comunidad emigrante, la cual conforma un espacio de interacción social en el que se recreaba aquel del que procedían sus miembros (Peña Saavedra, 1991; Núñez Seixas, 2000).

El municipio examinado también conoció este universo asociativo, desarrollándose en él tanto el mutualismo español genérico como las asociaciones puramente galaicas, surgiendo estas últimas en gran número en el pasaje del siglo XIX al XX. Pero la densidad de esta red asociativa no debe hacernos olvidar que solo una minoría de los migrantes gallegos en el país se afilió a estos espacios de sociabilidad étnica formal (Núñez Seixas, 2006). A la altura de 1914, entre las dos instituciones hispánicas más importantes del Partido apenas sumaban 1714 socios, de modo que en el mejor de los casos apenas reunían a uno de cada veinte españoles residentes en el municipio (Farías, 2010). Un número tan exiguo impone la pregunta de dónde estaban los gallegos que no formaban parte de las entidades étnicas, y hace necesario explorar los indicios de su presencia en otras formas de sociabilidad no-étnicas, cosmopolitas.

Por poner un ejemplo, muchos dirigentes del Centro Gallego participaron activamente en otras instituciones de la zona, tales como logias masónicas, sociedades de beneficencia, sociedades populares de educación/bibliotecas populares, clubes sociales y centros tradicionalistas, así como también en entidades destinadas a la defensa de sus intereses corporativos. Sin embargo, la presencia del grupo en ámbitos económicos, culturales, deportivos, de fomento, etcétera, no se agota en esas figuras que, debido a su actuación en las instituciones étnicas, la política local, la gestión pública, el movimiento corporativo, etcétera, podemos individualizar y considerar como más o menos notables dentro de la comunidad galaica. Por el contrario, son apenas la punta de un enorme iceberg formado por miles de inmigrantes anónimos que militaron en movimientos asociativos modestos, pero fundamentales para el desarrollo del área en donde moraban.

A fin de graficar lo anterior, volvamos otra vez la mirada a aquellas instituciones (y formas de sociabilidad) que Gutiérrez y Romero definieron como propias de las “sociedades barriales”, es decir, cafés, clubes de barrio, comités partidarios, asociaciones mutuales, sociedades de fomento, bibliotecas populares, etcétera, las cuales conformaron una densa red en torno a la cual se organizó la sociedad local (Gutiérrez y Romero, 2007). Como hemos mencionado, durante las primeras décadas del siglo xx la infraestructura de Valentín Alsina fue bastante escasa, siendo pocas las comodidades de las que podía disfrutar su incipiente población, formada básicamente por inmigrantes o sus descendientes. La edificación era en su mayoría de casas bajas, de madera o zinc. Sus calles de tierra se anegaban con facilidad los días de lluvia, la iluminación era escasa, lo mismo que el agua corriente, y el transporte se realizaba sobre todo a caballo o en carro, medios que coexistían con unos pocos tranvías. Fueron los mismos vecinos los encargados de remediar esta situación, mediante la creación de una red solidaria. Así, por ejemplo, la Biblioteca Popular Sarmiento (fundada en 1918) tuvo por propulsores a nueve sujetos de los que al menos cuatro tenían apellidos inconfundiblemente gallegos, y algo similar ocurrió con seis de los miembros de su primera comisión directiva. A la vista de los contactos interculturales que una zona de alta inmigración como la estudiada, vale la pena reflexionar sobre qué influencia pudieron haber tenido estos espacios sobre los migrantes procedentes de Galicia. El hecho de que en esa localidad fuesen, al mismo tiempo que fundaban sociedades étnicas españolas o galaicas, protagonistas en la creación y el sostenimiento de las instituciones culturales o en las luchas populares por el desarrollo del área abona la idea de una profunda interacción con el resto de la comunidad local.

En 1914 el porcentaje de extranjeros nacionalizados en el país era de apenas el 1,4 % (Cornblit, 1969). Para Devoto (2003) este hecho supone una actitud que los apartaba del sistema político, por lo que, ya sea que se atienda a las vías formales o informales, la participación de los inmigrantes en la política argentina durante el período de la inmigración masiva habría sido limitada o episódica. No obstante, distinto es hablar de sus grupos dirigentes, por lo general bastante vinculados a la política criolla a través de una trama de favores y reciprocidades. Una vez más, integración y adaptación sociocultural. Para ilustrarla, alcanza con repasar los datos disponibles sobre las trayectorias de algunos de los más significados dirigentes del Centro Gallego de Avellaneda en sus primeras tres décadas de vida. Varios de estos “notables” se hallaban vinculados a algunos de los miembros más conspicuos de la política avellanense del primer tercio del siglo xx, y existen indicios de que actuaron como “punteros” políticos incluso en el seno de la comunidad galaica (Farías, 2011), siendo factible pensar que aquel Centro pudiera haber sido un centro de contactos para quienes aspiraban a controlar la política local. Si esa práctica no constituía ninguna novedad en el contexto político de la época, sin duda lo fue para la enorme mayoría de los gallegos que participaron en ella como funcionarios

públicos, caudillos electorales o simples votantes. Una manifestación más de los cambios culturales que el grupo migrante experimentó.

La elección de la persona con la que un individuo se casa parece decir mucho acerca de los prejuicios y estereotipos, y también acerca de las formas (étnicas o no) de la sociabilidad en el ámbito familiar y en el más amplio de los espacios en que el contrayente se mueve (Devoto, 2003). A fin de explicar los comportamientos matrimoniales de los inmigrantes, los científicos sociales han echado mano de algunos instrumentos demográficos. Sin entrar en sus múltiples vericuetos, el análisis del caso de los migrantes gallegos en el Partido entre 1890 a 1930, nos muestra que prácticamente ocho de cada diez se casaron con otro español, siete con alguna persona nacida en Galicia y uno de cada dos con un comprovinciano. Ello fue posible por una serie de factores concurrentes. En primer lugar, un amplio *stock* de hombres y mujeres. Segundo, un flujo *constante* de migrantes (excepto, claro, en circunstancias poco estimulantes para la emigración, como durante la coyuntura de la Primera Guerra Mundial). Tercero, su inserción en un área urbana en crecimiento permanente, donde desarrollaron un patrón de asentamiento caracterizado por un importante grado de concentración espacial. Sumemos a ello la mayoritaria pertenencia a una misma clase social, la igualdad en cuanto a la franja etaria que unos y otros ocupan, la importancia de las mismas redes sociales y cadenas migratorias (que *tiran* de los migrantes, los orientan hacia un determinado punto del globo y, una vez allí, colaboran a la inserción socioeconómica del nuevo residente), y la existencia de una gran cantidad de ámbitos de sociabilidad propios desde finales del siglo XIX (precisamente cuando el flujo se vuelve masivo), los cuales juntaron a la gente robusteciendo los lazos de solidaridad, los vínculos familiares e incluso los amorosos. Todos estos elementos confluyen para posibilitar una fluida interacción entre la muy numerosa población gallega de Avellaneda y, en definitiva, hicieron posible su conducta matrimonial altamente endogámica (Farías, 2012).

Sin embargo, no debemos perder de vista que las variables analizadas están lejos de actuar en forma mecánica, y que siempre existió un margen de autonomía para los individuos, un espacio en el que tomaron decisiones de acuerdo con sus gustos y pareceres. Ese minoritario 20% de hombres y mujeres cuya conducta matrimonial fue exogámica respecto de su grupo étnico, nos muestran los límites en las posibilidades de encontrar pareja dentro del endogrupo. La relativa igualdad en la composición de los sexos, el gran volumen del *stock*, la continuidad de los flujos, su patrón residencial altamente concentrado durante el primer tercio del siglo XX, y la existencia de un gran número de ámbitos de sociabilidad étnica, todas características de la colonia gallega en Barracas al Sud/Avellaneda, ni se mantuvieron con el tiempo sin cambios en el Partido ni pueden extrapolarse al conjunto de la Argentina. De hecho, los números antes expresados probablemente constituyan un caso extremo de endogamia dentro de la comunidad galaica, y ni aún en él fue absoluta, pues

siempre hubo quienes contrajeron matrimonio con otros argentinos u otros extranjeros, amén de que esa conducta se incrementó de manera inevitable en las segundas y terceras generaciones. En consecuencia, también a través de esa vía los gallegos pudieron entablar relaciones interculturales.

Otros aspectos de la integración e interculturalidad: lenguaje, alimentación y música

¿Cuánto puede decirnos el modo en el que estas personas conservaron, modificaron o perdieron su lengua materna y cultura culinaria, acerca de su identidad y las relaciones interculturales que sostuvieron con los nativos y otros grupos extranjeros? A falta de estudios específicos sobre lo sucedido en Avellaneda utilizaremos los existentes para el caso de Buenos Aires.

La situación sociolingüística de Galicia en la primera mitad del siglo xx constituye un claro ejemplo de sociedad en la que un idioma es considerado como habla de prestigio, culta y superior (lengua “A”), reservándose su uso a los ámbitos oficiales y altamente valorados, mientras otro (lengua “B”) es tildado de inferior, cargado con el estigma de ser el propio de labradores incultos, y limitándose su uso a los ámbitos familiares e informales. En este tipo de conflicto diglósico, el castellano se convirtió en la lengua “A”, empleándose para el uso “formal” (la escuela, la Iglesia, el aparato del Estado, la escritura, etcétera), en tanto el gallego (lengua “B”, y objeto de un prejuicio que la minusvaloraba y hacía sinónimo de ignorancia) se veía confinado al uso en el seno de la familia o el medio rural (Gugenberger, 2001).

Por otra parte, es ya un lugar común referirse al estereotipo negativo que en la Argentina envolvió durante mucho tiempo la condición de ser natural de Galicia. El agravio por la conformación de estereotipos negativos de los migrantes constituye otro de los aspectos que caracterizan instancias de estigmatización y/o discriminación tanto de migrantes ultramarinos (en este caso, específicamente europeos) como también de los migrantes provenientes de países limítrofes. El uso peyorativo del gentilicio *gallego* puede rastrearse en el Río de la Plata ya en los tiempos tardocoloniales, y esa connotación despectiva no solo mantendría su vigencia a lo largo del siglo xix, sino que, en el transcurso de los últimos años de aquella centuria y los primeros de la siguiente, la llegada masiva de inmigrantes galaicos (en su gran mayoría campesinos analfabetos o semianalfabetos) provocó una *reactualización* de los antiguos tópicos despreciativos y, sobre todo, una renovada capacidad de verosimilitud. Además de ser muchos y poco preparados, al desempeñar toda una serie de ocupaciones en el sector terciario urbano de gran exposición al público, se hacían notar aún más. En virtud de esto, la presencia de los migrantes procedentes de Galicia sufrió una verdadera *amplificación* en las representaciones teatrales, caricaturas, chistes, etcétera, en las que se lo mostraba como un ser

ingenuo, tosco e inculto, aunque también muy trabajador y ahorrador hasta el extremo, pleno de bonhomía y carente de maldad (Núñez Seixas, 2002; Lojo, Guidotti de Sánchez y Farías, 2008).

Al llegar a Buenos Aires se enfrentaron a la necesidad de adaptarse a las normas y pautas de una sociedad cuyo idioma oficial era la misma lengua dominante en aquella tierra. Muchas de estas personas arribaban siendo monolingües en gallego y, como queda dicho, cargando el estigma de hablar una lengua que en la misma España era sinónimo de tonto e ignorante. De este modo, en su proceso de incorporación a la nueva sociedad y de adquisición de esa segunda lengua, acabaron por entrelazarse la motivación instrumental y la integradora. En su vida laboral y en sus contactos fuera del núcleo familiar tenían que desenvolverse en castellano, pero a esta necesidad práctica se sumaban factores de carácter psicológico: el hecho de verse a sí mismos como miembros de un estrato social más bien bajo y con un pobre nivel de instrucción escolar, y el fuerte deseo de superación, de ascender en la escala social y de brindar a sus hijos un futuro mejor, son factores que también fomentan la disposición a asimilarse a una sociedad receptora en la que su idioma no les “sirve” socialmente. De tal modo, el idioma gallego siguió siendo empleado de acuerdo con el código de “lengua de solidaridad” que imperaba en el medio rural de Galicia, y empleándose en el seno de las redes sociales informales y familiares, en las fiestas y en los momentos de esparcimiento en los centros y sociedades étnicas, así como toda vez que los inmigrantes tenían ocasión de reunirse. Pero, al mismo tiempo, como no se le otorgaba mucha importancia en la lucha por aumentar el prestigio social y mejorar el estatus económico, su uso público “formal” debió ser muy reducido, al igual que en la comunicación epistolar. A pesar de su alta tasa de endogamia, la transmisión intergeneracional de la lengua se redujo drásticamente una vez que los migrantes se asentaban en el país de manera definitiva o por un largo período de tiempo. De este modo, el idioma permaneció como lengua de comunicación informal entre los emigrantes de primera generación, pero se difuminó de modo irremisible en la segunda.

En la sociedad de acogida los gallegos adoptaron nuevas pautas de alimentación, tanto criollas como propias de otras colectividades inmigrantes, pero también ello se combinó con la conservación de muchas de sus propias tradiciones culinarias. Es indudable cierta pervivencia de la cocina gallega en el ámbito rioplatense. Cristina Samuelle Lamela (2000) señala que, por ejemplo, continúa preparándose la empanada, el cocido, el caldo, entre otros platos típicos. Ciertos testimonios indican, además, que hubo también quienes poseyendo pequeñas parcelas de tierra cultivaron berzas, un componente esencial del caldo gallego. Otro plato típico que pervivió en la emigración fueron las sardinas con *cachelos*, y también la preparación del pescado y el pulpo al estilo de Galicia. A esta tradición se suman además dulces como las *filloas*, la rosca, el arroz con leche, los churros y la tarta de Santiago.

Sin embargo, una vez desembarcados, al mismo tiempo que echaron en falta productos de su tierra, se encontraron con otros desconocidos en su lugar de origen o a los que no tenían allí fácil acceso: nuevas frutas, hortalizas y verduras, pero también (y sobre todo) la carne vacuna. Sus hogares adaptaron su cocina a esta nueva realidad, y en la comida de todos los días acabaron por generar una especie de sincretismo entre sus costumbres culinarias y las que encontraron en la sociedad receptora. Dado que en Buenos Aires y su periferia confluyeron gentes de muy distintas latitudes y naciones, es lógico que acabaran por incorporar a su alimentación platos llegados junto con las tradiciones de otros pueblos.

Siempre que se quiere celebrar algo, ya sea a nivel personal o institucional, se hace por medio de la elaboración de una comida: reunirse para comer es un hecho muy común en los diversos medios en los que se mueven los emigrantes. Junto con lo ya comentado a propósito del papel de las instituciones étnicas como ámbitos de socialización, debe ponerse de relieve el rol que también jugaron como mecanismos de expresión de identidad culinaria, debido a su vocación de reproducir pautas y costumbres propias de la sociedad de origen. Ello puede observarse en acontecimientos tales como almuerzos, cenas, fiestas, actos de entretenimiento, pícnicos, en los que se consumían platos típicos, y a veces se intentaba también imitar el ambiente de la taberna y el paisaje rural de Galicia. Dentro del espectro de estas reuniones de corte popular, merecen una llamada aparte los pícnicos y las romerías, sean estas últimas al aire libre o bajo techo. Es en este tipo de convivencias en las que, más allá de su carácter étnico, se reflejaría cierta armoniosa mixtura de las costumbres alimentarias de los inmigrantes gallegos con los nuevos hábitos adquiridos.

En su análisis de las fiestas y la sociabilidad formal de los gallegos en la Argentina entre 1890 y 1930 como indicador de la convivencia y conflicto de diferentes esferas de identificación colectiva, al describir ese acontecimiento en el que la colectividad podía reunirse y recrear su espacio social de origen, Núñez Seixas (2014) establece una tipificación de los materiales culturales (musicales, literarios, teatrales y simbólicos) hallados en los programas festivos de las sociedades galaicas. Los divide en tres tipos: los “argentinos”, adoptados de la sociedad receptora; los genéricamente españoles (entendiendo por tales los característicos de la cultura popular de masas hispánica, basada en la generalización de unos géneros canónicos representados a menudo por la tipificación de un rasgo regional, como podía ser el baile flamenco o el género chico madrileño); los gallegos, expresados mayormente (en la canción o en el teatro) en idioma gallego, sea en clave costumbrista, sea en clave culta. Hasta mediados de la primera década del siglo xx, el peso de los referentes identitarios galaicos era relativamente bajo y la música “española” (pasodobles y zarzuelas, sobre todo) ocupaba buena parte de los programas, junto con un buen número de piezas de música clásica. En los años de entresiglos, fueron sobre todos los diversos orfeones los encargados de mantener el recuerdo de la

con frecuencia definida como “patria pequeña”, en veladas festivas y teatrales de carácter tendencialmente culto. En esas veladas, las piezas de música clásica o los recitados de *solos* de ópera en diversos idiomas, ocupaban un lugar importante al lado de las representaciones teatrales y de las ejecuciones de música popular gallega o española.

Pero a partir de la primera década del siglo pasado, junto con la proliferación de asociaciones inmigrantes de ámbito microterritorial, llegó también la expansión de las fiestas gallegas. Los contenidos se volvieron más permeables a la cultura de masas, la música clásica cedió su lugar a la zarzuela y al pasodoble, y proliferaron los grupos de gaitas y las parejas de baile gallego, de modo paralelo a la generalización del tango y de otros bailes *modernos* de influencia anglosajona. De tal modo, imperaba una ecléctica combinación de elementos de diversa procedencia cultural, en la que se mezclaban géneros de consumo masivo con elementos folclóricos de origen rural, y motivos propios de la cultura burguesa con elementos más característicos de la obrera.

En los años veinte se mantuvo un relativo predominio de la música moderna de influencia anglosajona, así como de las manifestaciones musicales consideradas típicamente *hispanicas*. Tampoco era infrecuente que en los programas de los festivales de aquellas pequeñas entidades gallegas se incluyesen canciones populares italianas. Pero algunas asociaciones comenzaron a introducir con más frecuencia y proporción en sus programas de fiestas música gallega, incluyendo piezas con cierto valor simbólico e identitario, tendencia que se acentuó durante siguiente década. El resultado fue, en consecuencia, una vez más, un producto híbrido (Farías, 2018).

A modo de cierre

En las últimas décadas los estudios migratorios han mostrado la gran complejidad de la formación de tejido social argentino. Atendiendo a lo sucedido en el primer cordón sur del actual conurbano bonaerense y/o en la ciudad de Buenos Aires, hemos repasado algunas de las múltiples formas en las que la integración de los gallegos colocó al grupo en situación de contacto intercultural. En este punto conviene recordar que como sostiene Grimson (2000), ninguna persona o grupo tiene una identidad esencial, sino que pueden identificarse de un modo u otro, dependiendo del contexto histórico específico y del marco de relaciones sociales. De acuerdo con la clásica conceptualización de Frederick Barth (1976), los diferentes grupos afirman su identidad en una situación de convivencia, en un contexto relacional específico. Las identidades se construyen, consolidan, recomponen y/o transforman en la complejidad del proceso migratorio. De tal modo, aunque de manera provisional, parece sensato afirmar que en la *colectividad* galaica (¿acaso en el conjunto de la *comunidad*?) coexistían una serie de “identidades de geometría variable” (Núñez

Seixas, 2015), no necesariamente contradictorias o excluyentes entre sí: la identificación con la patria chica (a veces Galicia en su conjunto, pero también la parroquia en particular), con el conjunto de España o con la Argentina (esta última, tanto más fuerte cuanto más largo era el tiempo de residencia en el país y más numerosos los vínculos establecidos con la sociedad receptora).

El análisis de la dinámica del grupo en Barracas al Sud/Avellaneda, no debería dejar dudas respecto a que ni siquiera en ese espacio donde durante un tiempo fueron tan numerosos, tan elevada su concentración espacial, tan pronunciada su endogamia a la hora de buscar pareja, y en donde desde fechas tempranas proliferaron sus asociaciones étnicas, los gallegos dejaron de establecer contactos interculturales. Si pensamos en los indicadores clásicos de la integración, debemos decir que su patrón de asentamiento nunca se polarizó completamente en torno a los cuarteles 1º y 3º (al punto de considerarlos como sujetos aislados en un “barrio étnico”), y con el tiempo tendió a ser cada vez más disperso; que la conducta matrimonial del grupo, si bien muy cerrada en la primera generación inmigrante, nunca llegó a ser del todo endogámica; y que el amplio universo asociativo étnico jamás atrajo más que a un limitado número de gallegos, los cuales participaban al mismo tiempo de diferentes iniciativas locales junto con sus paisanos de otras partes de España, criollos y demás extranjeros. Del mismo modo, formas de emprender la acción colectiva tales como la intervención en la política local, no solo involucraron a personajes que podemos considerar la élite del grupo, sino también a un número indeterminado de sujetos anónimos que, siquiera como votantes, se vieron envueltos en las luchas políticas municipales. Desde luego, aun siendo muy numerosos en determinados oficios y profesiones, los gallegos nunca llegaron a copar lo que pudiera considerarse un “nicho laboral” y, más temprano o más tarde, su inserción socioprofesional los puso en contacto con trabajadores de los más variados orígenes. En fin, es probable que al nivel de la conducta y los usos cotidianos, una prolongada permanencia en el lugar de emigración acabase por producir entre ellos una inconsciente integración cultural (en sentido amplio). Así, en buena medida, la historia de estas personas sería la de una simbiosis cultural galaico-argentina, visible en las esferas que acabamos de mencionar, pero también en otras como las de la alimentación, la música, etcétera, escenarios en los que predominó la mezcla y el sincretismo. En una palabra, los gallegos acabaron mezclándose con los criollos y otros extranjeros, y en ese proceso conservaron algunos rasgos de su cultura propia (aunque casi siempre de forma híbrida) mientras incorporaban otros.

La dinámica en que las vidas de estas personas se entrelazaron con la polifacética sociedad que las acogió (pero que ellas también contribuyeron a crear, en un proceso cuyas múltiples aristas van más allá de los indicadores señalados en estas páginas) puede resumirse en un maravilloso testimonio de la coruñesa Carmen Sampedro, en el que la autora concluye por afirmar que:

... sigo sintiendo que no tengo una única nacionalidad. No soy argentina ni española. Soy ambas cosas [...]. Cuando pienso en la historia de mi familia, siempre está presente el dolor del desarraigo. Pero creo que todo ese dolor que sufrieron los mayores se vio compensado en la riqueza de esa otra identidad que nos transmitieron. Y ellos también supieron crecer acá, enriqueciéndose con otras costumbres, otros códigos (2000: 118-124).

Estas palabras explicitan lo experimentado por miles de migrantes procedentes tanto de Europa como de los países limítrofes y otras latitudes, y cierra estas páginas en las que intentamos poner de relieve problemas generados por el desarraigo, la discriminación o las modalidades de descalificación; pero también vivencias y dinámicas que contribuyen a afianzar o recomponer identidades y, al mismo tiempo, avanzar por el sendero de las profundas relaciones interculturales y de la irreprimible hibridación experimentada en la sociedad de acogida. Relaciones y prácticas intra e interculturales (generadas al interior de la comunidad de origen o entre el grupo migratorio y externos a él), a un tiempo integrativas y tensionadas, vinculantes y conflictivas, que nos permiten poner de relieve –más allá del marco espacial y temporal– algunas similitudes en la experiencia de los migrantes procedentes de Galicia con las de aquellos originarios del interior argentino o los países limítrofes.

Digamos, por último, que en la Argentina tuvo y tiene lugar un proceso histórico complejo de hibridación (que –lógicamente– supone hasta cierto punto homogenización), no desprovisto de tensiones, de avances y de retrocesos, pero que resulta perceptible. En cualquier caso, observar la densidad de las prácticas y relaciones interculturales que se produjeron entre migrantes gallegos, la población nativa y otros extranjeros, resulta sumamente interesante e invita a profundizar el estudio de la complejidad de la interculturalidad.

Una cuestión queda pendiente: la discusión –nos dicen Devoto y Otero– no tiene que ver con la existencia o no del crisol, sino con sus ritmos, sus alcances y su irreversibilidad. El factor sincrónico es, en consecuencia, de gran relevancia, y pone sobre el tapete lo ya señalado por Segio Caggiano con relación a la inmigración boliviana:

La pregunta no es hasta cuándo integró la Argentina sino a quienes integró, y cuáles “razas” y cuáles no se fundieron en el crisol. Lo cierto entonces es que la metáfora del crisol tiene alguna validez solo si aceptamos como premisa la de un tamiz que selecciona previamente cuáles grupos pueden ser incluidos en él y cuáles no (2005: 193).

Bibliografía

- Barth, Frederick (1976). "Introducción". En Barth, Frederick (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caggiano, Sergio (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cornblit, Oscar (1969). "Inmigrantes y empresarios en la política argentina". En Di Tella, Torcuato y Halperín Donghi, Tulio (comps.), *Los fragmentos del poder. De la oligarquía a la poliarquía argentina*, pp. 389-437. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- De Cristóforis, Nadia (2003). "Migración e integración: los gallegos en el Buenos Aires de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX". VIIº Coloquio sobre Cultura Gallega, Centro de Estudios Gallegos-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo.
- Devoto, Fernando (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Devoto, Fernando y Otero, Hernán (2003). "Veinte años después. Una lectura sobre el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, nº 50, pp. 181-227.
- Farías, Ruy (2008). "Distribución espacial, inserción socioprofesional y conducta matrimonial en un estudio de caso: los gallegos en el Partido de Avellaneda, 1890-1930". En De Cristóforis, Nadia y Fernández, Alejandro (eds.), *Las migraciones españolas a la Argentina. Variaciones regionales (siglos XIX y XX)*, pp. 133-154. Buenos Aires: Biblos.
- (2009). "Del campo a la fábrica: la inmigración española en Avellaneda y Lanús y el frigorífico 'La Negra' (1900-1970)". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 22/23, nº 66, pp. 209-246.
- (2010a). "La inmigración gallega en el sur del Gran Buenos Aires en la segunda posguerra: una mirada a partir de las fuentes consulares". *Maracanan*, vol. VI, nº 6, pp. 47-74.
- (2010b). *La inmigración gallega en el Sur del Gran Buenos Aires, 1869-1960*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- (2011). "Antonio Paredes Rey ¿identidad étnica o integración social? (1883-1918)". En García Sebastiani, Marcela (dir.), *Patriotas entre*

- naciones. *Elites emigrantes españolas en Argentina (1870-1940)*, pp. 307-337. Madrid: Editorial Complutense.
- (2012). “Revisitando la conducta matrimonial de los inmigrantes: el caso de los españoles en el Partido de Barracas al Sud / Avellaneda (1890-1930)”. En Cancino, Hugo; De la Mora, Rogelio; Medeiros de Menezes, Lenà y Benito Moya, Silvano (eds.), *Miradas desde la Historia social y la Historia intelectual. América Latina en sus culturas: de los procesos independentistas a la globalización*, pp. 225-249. Córdoba: Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti, Universidad Católica de Córdoba-Universidad Veracruzana.
- (2013a). “Emigración e integración económica. A inserción socioprofesional dos galegos en Arxentina: o caso de Avellaneda e Lanús, 1939-1960”. *Estudos Migratorios: Revista Galega de Análise das Migracións* (Nova Xeira), vol. 4, nº 1 y 2, pp. 145-172.
- (2013b). “Industrialización, inmigración y *cuestión social*: los trabajadores gallegos en Avellaneda (Argentina) y la huelga de 1917-1918 en el frigorífico *La Negra*”. *Historia, Trabajo y Sociedad*, nº 4, pp. 33-61.
- (2018). “La comunidad gallega en Buenos Aires: ¿identidad étnico-regional, españolismo o integración? (1900-1960)”. En Bjerg, María y Cherjovsky, Iván (comps.), *Identidades, memorias y poder cultural en la Argentina (siglos XIX a XXI)*, pp. 95-127. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Grimson, Alejandro (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- Gugenberger, Eva (2001). “Identidad, conflicto lingüístico y asimilación: observaciones acerca de la lengua gallega en Buenos Aires”. En Núñez Seixas, Xosé Manoel (ed.), *La Galicia austral. La inmigración gallega en la Argentina*, pp. 251-277. Buenos Aires: Biblos.
- Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto (1989), “Sociedades barriales, bibliotecas populares y cultura de los sectores populares: Buenos Aires 1920-1945”. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 23, nº 113, pp. 33-62.
- Korn, Francis (1969). “Algunos aspectos de la asimilación de inmigrantes en Buenos Aires”. En Di Tella, Torcuato y Halperín Donghi, Tulio (comps.), *Los fragmentos del poder. De la oligarquía a la poliarquía argentina*, pp. 349-360. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- Lobato, Mirta Zaida (2001). *La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera, Berisso (1904-1970)*. Buenos Aires: Prometeo-Entrepasados.

- Lojo, María Rosa (dir.), Guidotti de Sánchez, Marina y Farías, Ruy (2008). *Los “gallegos” en el imaginario argentino. Literatura, sainete, prensa*. Vigo-La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Núñez Seixas, Xosé Manoel (1999). “A parroquia de alén mar: Algunhas notas sobre o asociacionismo local galego en Bos Aires (1904-1936)”. En Cagiao Vila, María del Pilar (coord.), *Galicia nos contextos históricos*, pp. 345-379. Semata: Ciencias Sociais e Humanidades, nº 11.
- (2002). *O inmigrante imaxinario. Estereotipos, representacións e identidades dos galegos na Arxentina (1880-1940)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- (2006). “Modelos de liderazgo en comunidades emigradas. Algunas reflexiones a partir de los españoles en América (1870-1940)”. En Bernasconi, Alicia y Frid, Carina (eds.), *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, pp. 17-41. Buenos Aires: Biblos.
- (2014). “Gaitas y tangos: Las fiestas de los inmigrantes gallegos en Buenos Aires (1890-1930)”. En Núñez Seixas, Xosé Manoel, *Las patrias ausentes. Estudios sobre historia y memoria de las migraciones ibéricas (1830-1960)*, pp. 241-274. Oviedo: Genuve Ediciones.
- (2015). “Imaginar España a través de la parroquia: La sociabilidad de los gallegos de América y sus jerarquías identitarias”. *Workshop internacional “España fuera de España: Identidad nacional en la diáspora y el exilio, siglos XIX y XX”*, Universidad Nacional de General Sarmiento, 13 de marzo.
- Peña Saavedra, Vicente (1991). *Éxodo, organización comunitaria e intervención escolar. La impronta educativa de la emigración transoceánica en Galicia*, 2 vol. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Romero, Luis Alberto (2007 [1995]). “Introducción”. En Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, pp. 11-23. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sampedro, Carmen (2000). *Madres e hijas. Historias de mujeres inmigrantes*, pp. 118-124. Buenos Aires: Planeta.
- Samuelle Lamela, Cristina (2000). *La emigración gallega al Río de la Plata*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Suriano, Juan (2001). “La cuestión social y el complejo proceso de construcción inicial de las políticas sociales en la Argentina moderna”. *Ciclos*, vol. xi, nº 21, pp. 123-147.
- Tarditi, Roberto (2009). “La formación de la clase obrera. Alcances y límites en la organización sindical de los obreros frigoríficos durante la

presidencia de Yrigoyen. Las huelgas de 1917-1918 en Avellaneda”.
Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires.

Thompson, Edward (1977). *La formación histórica de la clase obrera: Inglaterra, 1780-1832*. Barcelona: Laia.

—— (1980). “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?”.
En Thompson, Edward, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*,
pp. 13-61. Barcelona: Crítica.

Villares, Ramón (2019). *Galicia. Una nación entre dos mundos*. Barcelona:
Pasado y Presente.

Segunda aproximación
Aportes latinoamericanos
a la reflexión sobre religión,
migración e interculturalidad

Migração e religião como experiência de “fronteira” na América Latina

PAULO BARRERA RIVERA*

Introducción

Migração e religião são fenômenos coletivos comuns à experiência humana e, não raro, com vínculos estreitos entre si. Migrantes levam consigo suas religiões, como não poderia ser diferente, pois, não se abandona uma religião como também não se esquece do lugar de origem mesmo quando se está distante dele. Independente das razões da migração, a religião dos migrantes sempre migra com eles. O que acontece com a religião de quem migra só pode ser explicado olhando a longa duração da experiência do migrante. A migração apenas começa com a saída do lugar de origem, e não acaba com a chegada no destino. Não pretendemos analisar aqui esse longo e complexo percurso. Neste texto nos interessa pensar a experiência de fronteira que vive um migrante, a sua condição “marginal” de estranho, a sua sensibilidade com seu lugar de origem do qual se distancia sem nunca conseguir romper definitivamente. Refletimos sobre o migrante que se aventura além das fronteiras físicas transgredindo, ao mesmo tempo, fronteiras simbólicas. Restringimos nossa análise a experiências de migrantes na América Latina.

* Doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de San Pablo, Brasil.

A migração como experiência de “fronteira” na América Latina

No mundo contemporâneo é comum o deslocamento, de grupos sociais diversos e por razões várias, para lugares diferentes do original. Sabe-se hoje que a história da humanidade foi em grande medida feita de processos migratórios. Mas, foi apenas nas primeiras décadas do século passado que nas Ciências Sociais começou-se a refletir sobre a complexidade social e cultural da experiência migratória. Os textos de George Simmel (1979) e Robert Park (1928) se tornaram ponto de referência incontornáveis para os estudos posteriores sobre migração. Haveria razão, hoje, para dizer que os seres humanos somos mais errantes do que fixos. É de Simmel a ideia, fundamental nas suas digressões para pensar a condição do “estrangeiro”, seguinte: o estrangeiro está, ao mesmo tempo, fixado a um ponto do espaço e deslocado desse mesmo ponto. Evidentemente inspirado em Simmel as reflexões de Park são pioneiras a respeito do fenômeno da migração como interrupção da rotina e do hábito. Mais recentemente, ideias básicas da situação do “estrangeiro” foram retomadas para repensar a diáspora sem restringi-la à situação de quem é forçado a deixar seu país, a sair das fronteiras nacionais. Uma dessas ideias básicas, nas palavras de James Clifford, é a necessidade do migrante de construir um lar longe de seu lar (Clifford, 1994: 302). Aproveitamos esses autores para enunciar três aspectos de uma compreensão fundamental de “migração” que pauta nossa análise neste capítulo: é um tipo de ação coletiva que implica necessariamente mudanças de residência e, terceiro, gera quebra dos vínculos domésticos de pertencimento e diferença. É concomitante à migração a experiência de fronteira, evocada em nosso título.

Diversas situações de migração e fronteira se constataam ao longo da história conhecida da humanidade. Remetemos nosso texto à América Latina recente. A partir da segunda metade do século xx verificam-se as mais diversas experiências de fronteira. Refiro-me, a seguir, a uma meia dúzia de casos de diversos países e regiões desta parte do continente para ilustrar a heterogeneidade das causas. Na América Central nos anos oitenta um fluxo grande de migrantes nicaraguenses foram ao vizinho país de Costa Rica. Assediada por uma guerra financiada pelo governo dos Estados Unidos, população nicaraguense deslocava-se em direção da Costa Rica constituindo nesse país a “comunidade” dos “nicas”. Ambos os países de fala espanhola, mas com sotaques claramente diferentes. Era e é impossível não distinguir entre um “tico” (como se autodenominam os costarriquenhos) e um Nica. No interior de uma população mais branca e muito orgulhosa de sua própria democracia na capital, San José, um “nica” era vítima de todo tipo de preconceito. A sua presença explicava o aumento de roubos, a pobreza, etcetera. Apesar do rigoroso controle migratório na fronteira os migrantes aumentaram. Poucos retornavam. A maior parte atravessava a fronteira física e cultural para encarar a situação de “marginalidade”.

Como em todas as cidades capitais, dos países da América Latina à cidade de Lima chegam migrantes de todas as regiões do país. O migrante das regiões andinas é especialmente vítima de “marginalidade”, seus costumes, sua língua, seu sotaque com forte inflexão da língua indígena, suas vestes, etcetera, são estranhas ao olhar do morador da cidade. Sair da província e estabelecer-se na cidade é uma grande façanha, mas, em diversos sentidos, um “provinciano” em Lima é um estranho que permanece no seu lugar de origem. Com frequência o papel receptivo de grupos religiosos ameniza o duro e longo processo de estabelecimento (Barrera, 2012). Situação semelhante acontece com os migrantes bolivianos na grande metrópole de São Paulo. Estudos recentes demonstram que esses estranhos chegam trazendo consigo suas próprias religiões, tradições e costumes andinos, que passam por complexos processos de reconfiguração cujo resultado confirma a situação de marginalidade (Silva, 2003).

A situação de fronteira também pode criar condições favoráveis para o crescimento religioso. Na tríplice fronteira entre Peru, Brasil e Colômbia prospera um grupo religioso com características messiânicas que surgiu nos anos setenta do século passado, nas regiões periféricas da cidade de Lima. Apenas em aparência as fronteiras físicas e culturais são relativizadas. As leis para quem é estrangeiro ficam nítidas. Saber que se é do lugar e ser reconhecido como tal, torna-se mais complexo em razão da situação de múltipla fronteira geográfica (Méneses, 2015) o demonstra.

Gostaria de mencionar, também, para fechar esta parte, duas pesquisas em andamento que implicam com experiência da fronteira, tal como apresentada acima. Na periferia de Guarulhos na cidade de São Paulo um grupo religioso de origem japonês, a Igreja Messiânica Mundial, começou suas atividades em uma região que então era rural. No final do século xx o crescimento da periferia urbana colocou esse grupo religiosos em pleno contexto urbano. O grupo, que visava um público de classe média baixa e descendente de japoneses, se confronta agora com o desafio de transpor fortes fronteiras culturais e sociais para superar a situação de “estranheza”.¹ Outra pesquisa em andamento, sobre uma favela perto do centro da cidade de São Bernardo do Campo, constata a importância do lugar de origem dos migrantes nordestinos ainda na terceira geração de migrantes. Em muitos aspectos, o nordestino em geral, e no caso da pesquisa o nordestino pentecostal, continua sendo um estrangeiro na cidade.²

1 Pesquisa de mestrado em andamento, de Renan Lescano, na Universidade Metodista de São Paulo.

2 Pesquisa de mestrado em andamento, de Jair Emídio, na Universidade Metodista de São Paulo.

A periferia urbana como fronteira do migrante

Nesta parte trato do migrante dentro das fronteiras nacionais, migrantes que se mobilizam em direção das grandes cidades e ocupam as regiões periféricas urbanas. Para muitos migrantes do interior dos países, a periferia urbana é a última fronteira. A periferia o espaço que determina a sua exclusão dentro da cidade. O morador da periferia urbana é e não é da grande cidade. A migração para as grandes cidades gera diversidade e encontro multicultural dentro das fronteiras nacionais. As escolhas religiosas dos migrantes fazem parte do processo de estabelecimento nas periferias. É curioso constatar que o migrante aparece já nos primeiros estudos na América Latina sobre o crescimento pentecostal no contexto urbano. As primeiras pesquisas sobre o tema (Willems, 1967 e Lalive D'Épinay, 1968) tentavam explicar a função das igrejas pentecostais que acolhiam nas cidades do Chile e do Brasil pessoas que saíam do campo e do trabalho nas fazendas. Tratava-se de explicar a função do grupo religioso num contexto social e cultural estranho ao migrante. As condições sócio-econômicas, propriamente, dos migrantes não tinham ainda os contornos dramáticos que adquiriram nas décadas seguintes.

A segunda metade do século xx é a etapa do grande crescimento das cidades na América Latina e a consequente constituição das periferias (Santos, 1977; Castell, 2009; Davis, 2006). O mundo urbano expressa ao mesmo tempo modernização e, concomitantemente, desigualdade social, econômica e política. Não se conhece modernização que não resulte em desigualdades. É o tipo de desenvolvimento que marca o mundo urbano capitalista do qual América Latina faz parte com suas particularidades.

O desenvolvimento de grandes cidades nos países da América Latina, no decorrer do século xx, conhecido como processo de urbanização e que resultou do avanço do capitalismo industrializado e da modernidade em geral, produziu um ordenamento econômico, político e social desigual: as regiões centrais concentram maior poder político e econômico. Por seu lado, os espaços periféricos sofrem a falta de infraestrutura básica e pouca ou nenhuma presença do Estado, o que cria as condições para o surgimento do “poder local”. As cidades expressam um problema estrutural na medida em que sua própria constituição produz e reproduz desigualdades sociais, culturais e econômicas e políticas. O migrante do interior do país é protagonista central da constituição das periferias dessas cidades. São Paulo, Lima, Buenos Aires, no sul da região. Bogotá, Caracas e Cidade do México no norte da América Latina. Qualquer dessas cidades viveu e vive o fenômeno da constituição das periferias urbanas como espaço de “acolhimento” de migrantes expulsos de suas regiões de origem.

Na segunda metade do século xx os estudos sociais sobre América Latina voltaram-se para questões diversas da periferia urbana, considerando de maneira enfática a variável “migração” e em menor medida a variável “religião”.

Mas, poucas vezes se encontra nos estudos urbanos em geral o cruzamento das duas variáveis, migração e religião, quando se trata da realidade da periferia urbana. Ambos os conceitos citados expresam importantes componentes do fenômeno da periferia urbana, nos seus aspectos social, cultural, político e econômico. A importante presença de grupos pentecostais na periferia urbana desafia a explicação simplista de que pentecostalismo é religião de pobres. Como veremos adiante, as escolhas religiosas nas periferias urbanas fazem parte da experiência de transpor fronteiras, físicas e simbólicas.

Num sentido amplo e complexo, pode se pensar a periferia como regiões marcadas pela destituição dos meios de sobrevivência física; insuficiência de renda e de trabalho, não existência de infraestrutura física adequada nos locais de moradia, inoperância ou ausência de políticas sociais, sujeição à violência, e não garantia dos direitos básicos de cidadania. Destaque-se, no entanto, que esses componentes da realidade da periferia urbana têm como sujeito principal migrantes das mais diversas regiões dos países em questão.

Regra geral, a população que se mobiliza em direção das fronteiras externas está composta de população com maior carência econômica e social, e se mobiliza por essas razões. Muito da criatividade social, cultural e até econômica nas periferias urbanas é resultado da vida cotidiana dos migrantes. Lá os moradores não apenas sobrevivem, mas vivem, produzem e se reproduzem; tanto no plano econômico material quanto no campo simbólico cultural. A própria carência estreita os laços de solidariedade e gera formas singulares de sociabilidade como mostram os trabalhos de Bonduki (1988) para o Brasil y Ccopa (1993) para o caso da cidade de Lima. As periferias das metrópoles são espaços de encontro de grande diversidade cultural resultante da população migrante das regiões do interior.

No Brasil a cidade de São Paulo é o exemplo maior do fenômeno migratório campo-cidade. No centro do processo de industrialização brasileira encontra-se a cidade de São Paulo, que a partir dos anos trinta ocupou lugar de destaque no processo de acumulação e reprodução capitalista tornando-se o principal destino dos migrantes. A partir dessa década, a grande massa de trabalhadores industriais passou a se constituir de migrantes de distintas regiões do país, propiciando o encontro de matrizes culturais muito diversas. Nos anos oitenta a indústria de São Paulo começa a mostrar incapacidade para absorver a mão de obra dos migrantes que chegavam em busca de trabalho e com isso acelera o crescimento das periferias e o desemprego de seus moradores. O ritmo da industrialização das grandes cidades brasileiras, especialmente de São Paulo, não tem comparação com os outros países da América Latina, mas, os efeitos da urbanização são semelhantes.

Constatam-se particularidades, na relação entre modernização urbana e constituição das periferias, em cada país. Mas, o efeito na determinação da periferia como fronteira última que coloca o migrante como estrangeiro na cidade é semelhante. Para o caso do Peru, por exemplo, é fácil detectar a relação entre

marginalidade urbana e racismo. Para tanto deve levar-se em consideração a sequência entre a desestruturação do poder político oligárquico de base agrária desde o final dos anos 60 e o empobrecimento da população camponesa andina (Pease, 1980). As limitações de uma nova classe política moderna para gerir as grandes migrações para as cidades e as iniciativas sociais e econômicas dos migrantes nos anos 70 e 80 (Golte e Adams, 1987) determinaram os contornos de uma cidade marcada pelo vínculo entre “marginalidade” e “migração”, concomitante e resultante do tipo de industrialização, da concentração da riqueza e dos ingressos, do desemprego e subemprego (Quijano, 1997). Leve-se em consideração, também, o importante componente cultural indígena andino presente no contexto urbano de Lima no cotidiano dos migrantes objetos de preconceitos racistas, fenômeno que prevalece histórica e estruturalmente desde a Colônia (Morner, 1967; Flores, 1994 e Portocarrero, 1995).

Fronteiras culturais e fronteiras religiosas na periferia urbana

A migração é um fenômeno que mobiliza múltiplos aspectos da experiência humana. A migração, na sua complexidade, envolve pelo menos os seguintes aspectos. O abandono de raízes que segundo a idade das pessoas podem ser mais ou menos profundas. O desafio do deslocamento do lugar de origem que se torna mais complicado para pessoas de menores recursos. É muito diferente o drama do migrante que não tem recursos ou capacidade para se locomover do que o migrante que se desloca em direção de um destino previamente planejado. As incertezas a respeito do lugar de destino, desconhecido, implicam algo de ousadia ou fé. Mas a complexidade da experiência de migrar não acaba com a chegada ao destino. Continua com o processo, sempre vagaroso, de estabelecimento na periferia das grandes cidades ao longo de várias gerações. O fenômeno da migração envolve, assim, tensões, traumas, negociações e adaptações sócias e culturais, e não apenas econômicas.

Claro que as razões econômicas e políticas que levam as pessoas a migrarem devem ser levadas em consideração. De fato, mais precisamente nos moldes do avanço da industrialização, migrar implica em ampla transferência de atividades e pessoas do campo para as cidades; sempre em favor de apenas algumas regiões e com decisões pautadas por critérios ao serviço de interesses privados, como assinalado por Paul Singer (1973). Esse viés de análise da migração prioriza uma combinação dos fatores de expulsão do campo e de atração da cidade. Essa perspectiva, no entanto, não permite analisar a complexidade do processo migratório levando também em consideração suas implicações na dinâmica da construção e reconstrução das identidades das pessoas e grupos que migram, sendo a religião ou as religiões componente importante dessas identidades.

Em toda identidade são fundamentais aspectos de pertencimento e diferenciação. Nessa perspectiva, que podemos chamar de sócio antropológica, podemos considerar “migrante” àquele que ao se deslocar fisicamente, atravessa fronteiras estabelecidas, demarcadas. Ao mesmo tempo o migrante é alguém que sai de uma ordem de sentido, de um regime de autoridade que definia a sua identidade (Kearney and Beserra, 2004) encaminhando-se, aventurando-se à procura de outras referências identitárias que interagem com as prévias. Assim, a migração implica necessariamente em mudanças da identidade do migrante, resultantes do processo de cruzamento de fronteiras de significado. As fronteiras simbólicas, culturais, são tão importantes quanto as fronteiras físicas. Tentar ultrapassar essas fronteiras coloca o migrante em flagrante situação de estranhamento. Acontece o mesmo fenômeno tanto na migração internacional quanto dentro das fronteiras nacionais. Tão estranho é um migrante do interior do Ceará em São Paulo ou um migrante de La Paz na mesma cidade de São Paulo. Estamos aproveitando uma definição de “migração” próxima ao que Kearney (2004) chama “antropologia da migração” estendendo a perspectiva que outros autores (como Albert, Jacobson and Lapid, 2001 e Donnan e Wilson, 1999) propõem para pensar a migração internacional onde seria o Estado-Nação o principal definidor da ordem e das fronteiras. Em todo caso um migrante é sempre um transgressor de fronteiras.

As fronteiras físicas e simbólicas que os migrantes atravessam dentro de um país são tão complicadas e dramáticas quanto as que experimentam os migrantes internacionais. Os relatos, de moradores da periferia de São Paulo, da viagem em “pau de arara” ao longo de uma semana, com filhos pequenos, para chegar à periferia onde algum “primo” ou coterrâneo já mora, demonstra a complexidade dessa experiência. Muitos desses migrantes se tornam membros de igrejas pentecostais, que como se sabe, se multiplicaram nas últimas décadas, mas, muitas estavam nas fabelas desde as origens das mesmas. Nos estudos de religião na América Latina tem sido lugar comum afirmar o caráter popular das religiões com maior crescimento, especialmente as igrejas evangélicas e pentecostais. A respeito dos evangélicos, que segundo os dados censitários, constituem a forma religiosa de maior crescimento nas últimas décadas, os dados disponíveis enfatizam que crescem especialmente entre os mais pobres (Censo IBGE, 2000 e 2010, no Brasil; Mallimaci *et al.*, 2013, para Argentina; e De la Torre e Gutiérrez, 2007, para México). Mas, a variável “migração” poucas vezes é levado em consideração nos estudos de religião. Há abundantes estudos da periferia, mas poucos tem se interessado pelo papel dos grupos religiosos nesses contextos em relação aos migrantes que ao longo de décadas se estabeleceram nessas regiões. Estudos comparativos, sobre religião e migração, entre países de diversas regiões de América Latina, poderiam tirar proveito da comum situação de estranhamento de todo migrante. Esses estudos permitiriam projetar teorias explicativas para além dos casos particulares de cada país. Ao mesmo tempo, permitiriam compreen-

der as diferenças decorrentes dos particulares aspectos sociais e culturais dos migrantes, protagonistas do processo de constituição das periferias urbanas e sua interação com os grupos religiosos.

Pesquisas das duas últimas décadas têm demonstrado a importância do associativismo religioso em favelas de Rio de Janeiro (Zaluar, 1998; Zaluar e Alvito, 2001) e de São Paulo (Almeida e D'Andrea, 2004; Lavalle e Castello, 2004; Barrera, 2012; Noronha, 2016). Mas, sabemos pouco, ainda, sobre o papel dos grupos religiosos na vida de seus seguidores, migrantes de regiões do interior, perante as dificuldades sociais e econômicas que enfrentam no contexto da periferia urbana pelo fato de serem migrantes. Aspecto importante dessas dificuldades é a segregação social e espacial já suficientemente demonstrada pelos estudos urbanos. Mas, pouco se sabe ainda sobre o papel dos grupos religiosos perante a segregação dos migrantes no contexto de periferia urbana. A pesquisa sobre migração e periferia urbana deve levar em consideração a origem dos migrantes, como referência sociocultural que interage ou tende a resistir à dinâmica social, cultural e econômica do mundo urbano (Paerregaard, 1998). Também a pesquisa mais recente comprova efeito diferenciado da exclusão social na população negra das grandes cidades brasileiras (Brandão, 2004; Carrill, 2006). Mas, ainda há casminho a trilhar para poder responder, consistentemente, por exemplo: quais os motivos que levaram os migrantes a aderirem às igrejas? Como influenciou a procedência, em termos sociais e culturais, dos migrantes que se integraram aos grupos religiosos? Qual o grau de permanência dessas pessoas em suas respectivas igrejas ou de que igrejas procedem? Ainda, uma questão nova, seria qual o efeito da religião adquirida na migração de retorno? Pelo menos no Brasil constata-se uma recente migração de retorno, que pode expressar, de um lado, o aumento das dificuldades do migrante na grande cidade, e por outro lado, o efeito de muitas empresas estabelecidas em São Paulo terem deslocado seus centros de produção para regiões de melhor custo benefício, incentivando assim o retorno de seus operários a seus lugares de origem ou próximos dele.

A alta concentração de migrantes e de igrejas pentecostais na periferia urbana é uma questão que não pode deixar de ser explorada. Levantamos aqui, apenas, algumas hipóteses. Os grupos religiosos na periferia possuem suficiente elasticidade para ajustar seus discursos e práticas à realidade social, econômica e cultural do dia-a-dia marcado de maneira predominante pelas culturas dos migrantes. Estas últimas, por sua vez, interagem em graus diversos com os desafios (segregação, discriminação, estigma, etcetera) da realidade urbana periférica. As próprias características sócio-culturais da periferia criam condições propícias às práticas sociais e religiosas mais elásticas e menos drásticas em razão de menor grau de institucionalidade dos grupos religiosos. A proximidade das igrejas e a multiplicidade de opções religiosas evangélicas parecem oferecer aos indivíduos um leque de opções sócio-religiosas sem fronteiras claras. Ao mesmo tempo, as práticas sócias no campo dos costumes,

da sexualidade, do lazer e do prazer dos moradores da periferia, parecem mais livres e não se pautam rigidamente na moral evangélica tradicional. Um migrante que chega na periferia urbana, já possui experiência comprovada em atravessar fronteiras, físicas e simbólicas. Em outras palavras, a experiência da migração já é um preparo para as pessoas lidarem com fronteiras menos rígidas, mais flexíveis. Penso haver relação entre a experiência da migração, tal qual descrita acima, e a migração religiosa ou mudança de igreja, que se tornou prática comum nos últimos anos. Essa instabilidade religiosa tem sido analisada levando em consideração fatores como crise das instituições, globalização, instabilidade, excesso de informação, crise de sentido, entre outras. Menos atenção tem recebido o impacto social e cultural da experiência do migrante como um transgressor de fronteiras, físicas e simbólicas.

As diversas tradições religiosas de origem cristã parecem ter maior impacto entre os pobres das periferias urbanas, muitos deles migrantes, como já apontado. O crescimento evangélico na América Latina tem levado estudiosos a pensar o fenômeno como capaz de impactos sociais globais (Martin, 2002; Cesar e Shaull, 1999; Miller e Yamamori, 2007). Tratam-se, a nosso ver, de perspectivas teóricas gerais elaboradas sem levar em consideração a dinâmica interação social e cultural dos migrantes que são parte importante do crescimento evangélico. O que acontece com a religião do migrante que chega à periferia urbana ou o que acontece com os grupos religiosos aonde os migrantes para a periferia urbana chegam não são questões aprofundadas nos estudos existentes nas áreas de sociologia e antropologia da religião nem nas ciências da religião em geral.

Estudos comparativos desses fenômenos em diferentes países da América Latina seriam da maior importância e, parece-me ser o caminho para tentar teorias consistentes sobre a relação entre migração e religião. Por exemplo, a importância de migrantes afro-brasileiros tão presente nas grandes cidades do sul do Brasil, parece ter seu paralelo no migrante indígena andino que vai para a cidade de Lima. No Peru o estudo, sem dúvida pioneiro, que incluiu a variável migração é o de Manuel Marzal *Os Caminhos religiosos dos inmigrantes a la Gran Lima* (1988). Estudando especificamente o Distrito de El Agustino na cidade de Lima o autor constatou três destinos religiosos dos migrantes: “a igreja cultural”, “a igreja popular” e “as novas igrejas”. Nessa última categoria estavam os migrantes que entravam em diversos pequenos grupos evangélicos. A pesquisa apoiava-se em consistente registro etnográfico de regiões andinas do sul e centro do país, e chegava a conclusão de que diferente da “igreja cultural” onde o migrante recriava sua herança religiosa e da “igreja popular” onde o migrante reformulava sua visão de mundo nas CEBs era possível associar os grupos evangélicos a seitas de origem norte-americana cuja função seria, entre outras, distanciar os migrantes da realidade e de sua cultura de origem. Não obstante, nessa pesquisa o migrante é alguém que chega à cidade, pouco importa seu lugar de procedência e a cultura que carrega.

Para o caso argentino, merecem destaque os trabalhos de Ameigeiras (2006 e 2008) sobre migrantes que permitem observar a importância das manifestações festivas nas práticas rituais de grupos de migrantes em processos de recomposição de suas identidades e de reposicionamento social. Ameigeiras estuda festas populares católicas de população migrante de províncias argentinas do nordeste e noroeste do país. Constata a recreação de um espaço que ressignifica a cultura rural de origem dos migrantes no contexto da cultura urbana periférica.

Para concluir

A experiência do migrante está marcada pelo estranhamento, o abandono do lugar de origem e a interrupção dos laços domésticos. Sair do lugar de origem é sempre colocar-se na fronteira, física e simbólica. Implica sempre uma situação “marginal”. Encontra-se ainda em aberto o estudo do impacto ou da influência da experiência do migrante na religião ou religiões que adota, escolhe e/ou abandona e substitui, como parte da experiência, sempre de longa duração, de ser um migrante. Isto é, uma pessoa que abandonando seu lugar de origem, querendo ou não, torna-se um transgressor de fronteiras físicas e simbólicas. Os migrantes estão muito presentes nas igrejas das periferias urbanas dos mais diferentes países de América Latina. Os dados quantitativos têm demonstrado isso. Esse fato apresenta-se rico em possibilidades de pesquisa que incluam o migrante, e suas escolhas religiosas, como importante protagonista do campo religioso nas periferias urbanas.

Bibliografia

- Albert, Mathias; Jacobson, David and Lapid, Yosef (eds.) (2001). *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Almeida, Ronaldo e D’Andrea, Tiaraju (2004). “Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana”. *Novos Estudos*, nº 68, pp. 94-106.
- Alvito, Marcos (2001). *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV.
- Ameigeiras, Aldo (1991). “Estrategias proselitistas y prácticas de reclutamiento en grupos religiosos del Gran Buenos Aires”. *Sociedad y Religión*, nº 8, marzo.

- (2006). “Migracion, religión y diversidad cultural en el contexto urbano”. En Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (comps.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, pp. 299-309. Los Polvorines: UNGS-Prometeo.
- (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: UNGS-Biblioteca Nacional.
- Barrera, Darío Paulo (2012). *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro*. Curitiba: CRV.
- Birman, Patrícia (org) (2003). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar-CNPq-Pronex.
- Bonduki, Navil (1988). *Origens da habitação social no Brasil*. San Pablo: Estação Liberdade.
- Brandão, André (2004). *Miséria da periferia. Desigualdades raciais e pobreza na metrópole do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Caldeira, Teresa (2003). *São Paulo, cidade de muros. Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34.
- Carril, Lourdes (2006). *Quilombo, favela e periferia. A longa busca da cidadania*. São Paulo: Fapesp-Annablume.
- Castell, Manuel (2009). *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra.
- Clifford, James (1994). “Diasporas”. *Cultural Anthropology*, vol. 9, nº 3, pp. 308-338.
- Ccopa, Pedro Pablo (1993). “Música popular, migrantes y el nuevo espíritu de la ciudad”. En Calderón, Julio *et al.*, *Los nuevos rostros de la ciudad de Lima*. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú.
- Cesar, Waldo y Shaull, Richard (1999). *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes.
- Davis, Mike (2006). *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo.
- De La Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: CIESAS.
- Donnan, Hastings y Wilson, Thomas (1999). *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Berg.
- Durham, Eunice (1984). *A caminho da cidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Flores, Alberto (1994). *Buscando un inca. Identidad y utopía en Los Andes*. Lima: Horizonte.
- Golte, Jürgen y Adams, Norma (1987). *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.

- Hasting, Donnan and Wilson, Thomas (1999). *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Berg.
- Jacob, Cesar Romero et al. (2006). *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro-São Paulo-Brasília: PUC-Loyola-CNBB.
- Kearney, Michael and Beserra, Bernardete (2004). "Migration and Identities. A Class-Based Approach". *Latin American Perspectives*, vol. 31, nº 5, pp. 3-14.
- Kowarick, Lúcio (1994). *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lalive d'Epinay, Christian (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno*. Santiago de Chile: Del Pacífico.
- Lavalle, Adrian e Castello, Graziela (2004). "As benesses deste mundo: Associativismo religioso e inclusão socioeconômica". *Novos Estudos*, nº 68.
- Marques, Eduardo (2005). "Espaço e grupos sociais na virada do século XXI". In Marques, Eduardo e Torres, Haroldo (orgs.), *São Paulo. Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: SENAC.
- Marques, Eduardo & Bitar, Sandra (2002). "Grupos Sociais e espaço". *Novos Estudos*, nº 64.
- Martin, David (2002). *Tongues of Fire. The Explotion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Marzal, Manuel (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Meneses, Lucía (2015). "Las mujeres israelitas en el Amazonas: mesianismo y economía en la triple frontera". XV Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Magdalena, Santa Marta, 2 al 5 de junio.
- Miller, Donald y Yamamori, Tetsunao (2007). *Golbal Pentecostalism. The New Face of the Christian Social Engagement*. California: California University Press.
- Morner, Magnus (1967). *Racial Mixture in Latin America History*. Boston: Little, Brown and Company.
- Paerregaard, Karsten (1998). "The Dark Side of the Moon. Conceptual and Methodological Problems in Studying Rural and Urban Worlds in Peru". *American Anthropologist*, vol. 100, nº 2, pp. 397-408.
- Park, Robert (1928). "Human Migration and the Marginal Man". *American Journal of Sociology*, vol. 33, nº 6, pp. 881-893.
- Pereira Noronha, Claudio (2016). *Trocas materiais e simbólicas em Rio Grande da Serra: redes sociorreligiosas na periferia urbana*. Curitiba: CRV.

- Portocarrero, Gonzalo (1995). “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”. En Panfichi, Aldo y Portocarrero, Felipe (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Quijano, Aníbal (1997). *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*. Lima: Mosca Azul.
- Sampson, Robert and Groves, Walter (1989). “Community Structure and Crime: Testing Social-Disorganization Theory”. *American Journal of Sociology*, n° 94.
- Santos, Milton (2000). *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- Saraiva, Camila e Marques, Eduardo (2005). “A dinâmica social das favelas da região metropolitana de São Paulo”. In Marques, Eduardo e Torres, Haroldo (orgs.), *São Paulo. Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. São Paulo: SENAC.
- Silva, Sidner (2003). *Virgem, mãe, terra. Festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo: Hucitec-Faspesp.
- Simmel, George (1979), “Digressions sur l'étranger”. In Grafmeyer, Yves et Isaac, Joseph (dirs.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, pp. 53-59. Paris: Champ Urbaine.
- Singer, Paul (1973). *Economia política da urbanização*. São Paulo: Hucitec.
- Willems, Émile (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Zaluar, Alba (1998). “Crime, medo e política”. In Zaluar, Alba e Alvito, Marcos (orgs.), *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FVG.
- Zaluar, Alba e Alvito, Marcos (orgs.) (1998). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FVG.

Espacios religiosos en disputa, democracia intercultural y nuevos conflictos político-morales

RICARDO SALAS ASTRAIN*

Introducción

La crisis actual del modelo económico internacional y de un tipo de política subordinada ha traído, entre otras consecuencias, un deterioro creciente de la democracia representativa en muchos países occidentales. Así como brotan diversas manifestaciones ligadas a los movimientos extremistas, al populismo, al nacionalismo y a la derecha, este contexto ha conducido a un retorno cada vez más protagónico de las religiones cristianas y étnicas en la vida pública, y a una presencia creciente de grupos de creyentes en cargos públicos y políticos. Se trata, en muchos casos, no simplemente de un retorno político de lo religioso, sino de una recuperación de la función social y política de las religiones vinculadas con nuevas disputas de los imaginarios y de los conflictos de creencias en sociedades actuales amenazadas por la globalización económica y hoy por la expansión mundial del Covid-19. El papel de la religión en el terreno político exige una reformulación de la crítica religiosa, dado que sabemos que dicha presencia pública es de suyo ambigua, ya que junto con preocuparse por una narrativa de la prosperidad del “bien común”, ella no contribuye, en cambio,

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Chile, doctorado en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y profesor de Filosofía en la Universidad Católica de Temuco.

a sostener un ideal de razón pública ni menos aún a la adhesión al proyecto de una democracia pluralista, como lo pensaron el liberalismo y la izquierda en el siglo anterior. Esta lenta disolución de las exigencias de la democracia fomenta la politización de posiciones morales de colectivos de creyentes, y van de la mano de su debilitamiento instituciones religiosas que traslucen relaciones bastante opacas con el modelo económico y político.

Las dimensiones sociopolíticas de la religión siguen siendo, y es probable que lo seguirán siendo en el futuro, un capítulo relevante de la historia de las religiones. Se sabe que precisamente la crítica religiosa moderna surgió a partir de las luchas históricas producto de las reformas y que dividió a filósofos y pensadores críticos frente a la hegemonía religiosa del catolicismo en la sociedad europea durante los siglos xvii hasta el siglo xix (Ricoeur, 1991). Este vínculo secular entre política y religión no pasó tampoco desapercibido en las controversias latinoamericanas, ya que las independencias de las nuevas naciones se hicieron igualmente con críticas y conflictos relevantes a la hegemonía de la Iglesia Católica, y en especial del conservadurismo de las élites ligados a la monarquía. Son relevantes así en la historia de las luchas políticas decimonónicas las ideas agnósticas de pensadores liberales, librepensadores y masones en vistas a cuestionar la preeminencia de los valores y prácticas del catolicismo ibérico durante el siglo xix y que se mantuvo de alguna como una permanente controversia durante el siglo xx en el campo de la educación, de la moral y del derecho, por mencionar tres áreas relevantes de la construcción de las sociedades (Fornet-Betancourt, 2007).

La perspectiva intercultural/decolonial que proponemos se ubica en este marco sociohistórico general, pero se trata de pensarlo en situaciones sociopolíticas mucho más recientes; principalmente nos interesa indagar en esta nueva situación política posdictaduras vividas por muchos países en América Latina a fines del siglo xx y que mantuvo, *mutatis mutandis*, el debate acerca del conservadurismo autoritario y las perspectivas de un cristianismo emancipador ligados a las teologías de la liberación. La opción política de los miembros de las iglesias cristianas históricas quedó abierta al interior de los movimientos socioculturales. Una de las principales consecuencias es que el campo político del catolicismo en particular y del cristianismo en general se abrió creando un nuevo y amplio campo socioreligioso de las ideas y prácticas de los cristianos en el campo de la política contingente.

En las últimas décadas los ideales sociales del cristianismo, sin perderse del todo, han ido oscilando en sus jerarquías hacia posiciones conservadoras, y en no pocos casos legitimadoras, de las posturas de las derechas en el terreno económico y moral. Esto se avala en estos últimos años en el Cono Sur, cuando la hegemonía del catolicismo conservador va dando paso a posturas tradicionales y se observa en un crecimiento notable de las iglesias cristianas ligadas a unas alternativas políticas autoritarias. En los últimos años, si nos atenemos a lo que informa la prensa escrita y la tv, nos encontramos, en cambio, con un retorno

de ideas antiliberales y que les ha permitido sobre todo reposicionarse en su influencia en las iglesias y movimientos evangélicos y católicos. En diferentes escenarios políticos, tales movimientos conservadores han ido gradualmente ganando de nuevo posiciones de hegemonía y poder en el espacio público. Además, en paralelo hay un avance ostensible de las posiciones neoconservadoras y de extrema derecha en las sociedades occidentales; así, es frecuente que las iglesias y posiciones religiosas evangélicas más activas empiezan a depender de líderes religiosos carismáticos y mediáticos que abogan por una crítica frontal de los valores de la modernidad y de la democracia liberales, pero no de la predominancia de ciertos valores del capitalismo global: competencia, éxito laboral e inserción en el trabajo estable de clases medias. Se trata también de un reforzamiento mutuo de posiciones fundamentalistas cristianas, como ocurre en la presencia mediática y discursos beligerantes de J. Bolsonaro y D. Trump.

Tal situación no deja de ser preocupante, ya que acontece no solo en dos economías poderosas de América, sino que plantea tipos de relación entre ideología religiosa y poder político. Es así cómo algunos pastores de estas iglesias cristianas comienzan a interpretar y a usar bíblicamente las ideas y posiciones políticas contingentes. En este nuevo campo emergente no son las posturas progresistas ni las posturas moderadas las que logran recursos, favoritismos y votos. Cada día es más frecuente observar que dicha expansión se fortalece en la misma medida que discursos nacionalistas, conservadores y de extrema derecha van ganando adeptos en los ciudadanos que buscan reposicionar las morales tradicionales en contra de extranjeros, minorías sexuales y sectores de izquierda, entre otros.

Esta ampliación de las posiciones conservadoras y autoritarias replantean nuevos desafíos sociológicos y políticos para pensar la difusión del cristianismo mediático en la sociedad emergente. En este sentido, nuestra hipótesis es que el nacimiento, consolidación y éxito de estas iglesias se debe a un modo empresarial de concebir la organización religiosa y el culto. Se trata así de pensar cómo los lugares de culto no afectan de ningún modo el funcionamiento de los sistemas políticos y económicos, sino que al contrario, aprovechan del mejor modo las herramientas comunicacionales y los instrumentos tecnológicos disponibles, y a partir de nuevas figuras de liderazgo religiosas derivadas de un *management* religioso posibilita levantar temas tradicionales en contra de los valores de la cultura relativa y plural que nos rodea. Las iglesias actuales están lejos de rechazar la modernidad, la tecnología y el sistema económico, sino que en la comprensión de las incertidumbres actuales de la sociedad, captan nuevas estrategias de expansión y difusión de su mensaje, y generan procesos de búsquedas entre los mismos pastores y grupos de creyentes por alcanzar influencia en el campo político (Pizzi, 2018a: 28). La existencia tanto de variadas formas de pertenencia como de estos nuevos procesos de desregulación institucionales de lo religioso han permitido visibilizar nuevos

grupos, organizaciones y adhesiones de los creyentes a visiones y prácticas más populares, heterodoxas, mágicas o esotéricas de relación con lo Sagrado que son parte de una transformación incesante de lo religioso (Ameigeiras, 2008).

Siguiendo algunas pistas de las investigaciones realizadas por R. Fornet-Betancourt acerca de la interpretación intercultural del cristianismo y del diálogo de espiritualidades (2007 y 2016), queremos profundizar algunos aspectos relativos al retorno político de sectores cristianos por recuperar su presencia en el campo público. Con esto queremos decir que no nos encontramos con las mismas propuestas del siglo XIX y XX, sino ante nuevos nexos que existen entre religión y política, que demuestran que el papel de la religión prosigue vigente en sociedades plurales y multiculturales. Se conoce que en varios países de la región se aprecia que la transición hacia la democracia no fue ni transparente ni generó procesos progresivos de participación social y de estrategias disputadas en el sistema político, pero en la que participaron, de un modo u otro, las iglesias como instituciones y/o laicos a título personal con vínculos efectivos con las instituciones eclesásticas. Lo que no se ha indagado es la relación entre estos procesos de diversificación cultural que afectan las conductas de creyentes y el modo cómo redefinen sus lazos sociopolíticos.

Hace algunos años participamos en un Panel de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, en el que proponíamos profundizar “Un diagnóstico compartido de la situación de la religión en Chile y en otros países del Cono Sur en un período post-dictaduras y en pleno proceso de globalización”, en la que indicábamos “es fundamental para observar lógicas y conformaciones religiosas en la que tendemos a coincidir, mientras que en otros puntos hay diferencias específicas” (Salas, 2007: 9). Esta propuesta la asociábamos a la legítima pluralización del campo religioso, al avance de los movimientos católicos de derecha y ultraconservadores, a la reconstrucción de religiones indígenas, al crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas y del pentecostalismo, y al peso decisivo de los medios de comunicación en manos de operadores religiosos en el Cono Sur. Hoy, a 14 años de estas primeras y someras indicaciones, el carácter y presencia política de la cuestión religiosa en el Cono Sur de América Latina tiene un carácter central: la religión se sigue haciendo pública, y por cierto su tenor es mucho más polémico al asumir la *res publica* desde la tradición moral conservadora, que cuestiona de paso el progresismo cristiano, y por lo mismo se transforma en parte de la mercantilización mediática de lo religioso.

Límites y nuevas exigencias de una democracia intercultural

La religión se vuelve pública, social y responde mediáticamente a la crisis del sentido en la cultura emergente y en las propias institucionalidades religiosas. No solo cabría aludir con ello al modo en que capta nuevos adherentes

para convertirlos, sino incluso al modo en que la religión misma se devela en la crisis de las instituciones religiosas, en la desafección y desafiliación creciente de los creyentes demostrada por las encuestas, a los bullados y escandalosos abusos económicos y morales del clero, y sobre todo a la aparición progresiva de posiciones morales conservadoras en alianzas con sectores de derecha y que no ocultan de ningún modo su carácter no democrático.

Varias de las transiciones a la democracia no tuvieron la adhesión de los ciudadanos: grupos numerosos de creyentes y clérigos y pastores tuvieron reservas respecto de este transitar del cómodo totalitarismo moral que apoyaron las dictaduras a un complejo pluralismo moral propio de la cultura democrática ligada a los nuevos usos del cuerpo, la sexualidad, el matrimonio y la muerte. Lo que está en juego es cómo la apertura de las perspectivas morales desafía a los movimientos religiosos tradicionales para considerarse parte de una cultura de la diversidad cultural y de la tolerancia. El regreso a los cauces democráticos generó procesos encontrados: sectores creyentes que aplaudieron dicha transición porque permitía avanzar hacia una sociedad respetuosa de los derechos humanos; pero al mismo tiempo, contó con sectores que no valoraron y no siguen valorando la participación en dicha cultura democrática y añoran el pasado autoritario, y no ocultan su adhesión a los regímenes militares. En suma, queremos profundizar varias de estas impresiones e intuiciones que tuvieron sectores de creyentes en el amplio abanico del cristianismo, que coincidían con el malestar de capas de ciudadanos de derecha, que se mantenían conformes y cómodos con el disciplinamiento social y moral ejercido por las dictaduras, y que se reposiciona en los tiempos actuales.

Nuestra hipótesis desde un punto de vista intercultural es que el aumento de la presión moral cristiana sobre las sociedades del Cono Sur responde asimismo al cuestionamiento de algunas febles estructuras de las democracias posdictaduras. En un artículo anterior (Salas y Salvat, 2009) en que analizábamos las transiciones a la democracia en el Cono Sur, aludíamos a las dificultades de los creyentes para procesar el tránsito de una cultura pública homogeneizante en lo moral y cultural defendida por las dictaduras, frente a las nuevas tendencias definidas por los procesos culturales globales, que son heterogéneas y plurales, trayendo incertezas y relativismos. Lo que se va cuestionando es el valor del pluralismo y de la tolerancia (cfr. Taylor, 2004: 111).

A esta cuestión de una democracia plural no se la entiende suficientemente bien. Se ha concentrado en muchos casos en las investigaciones acerca de cómo la democracia pactada significó aceptar legislaciones y normas legales que restringieron el pleno funcionamiento de los poderes del Estado y limitaron las posibilidades políticas en pro de una mayor profundización democrática, sin contar con obstáculos para iniciar o llevar a feliz término los juicios a los militares involucrados, sin contar las “mordazas” a la libre actividad de todos los actores y movimientos políticos (Salas y Salvat, 2009). Poco se ha dicho

sobre en qué sentido estos límites de la democracia afectan la comprensión misma de la democracia por la ciudadanía.

En este marco sociopolítico, ya se sabe que el tránsito a la democracia en el sur de América fue siempre paulatino y gradual: se evitó enfrentar las preocupaciones específicas de las iglesias y se fue moderado en clarificar los temas judiciales más difíciles ligados a la responsabilidad que le cabían a uniformados y civiles en el atropello de los derechos humanos, varios de ellos que creían defender el país de una guerra en contra del comunismo que pretendía una sociedad “materialista y atea” (Salas, 2012). El capítulo de los derechos humanos y el modo en el que participaron las iglesias en las Comisiones de Verdad y Justicia no pasaron tampoco desapercibidos y tuvieron también repercusiones en el mundo cristiano.

Empero, el papel que jugaron los movimientos religiosos en las transiciones y el modo cómo las diversas sensibilidades interpretaron esta compleja situación de la vida política nacional no ha sido bien estudiado. Hoy conocemos mejor que la dinámica político-cultural no ha sido tan positiva, y que aparecen nuevas terminologías, como la que ha sido bien definida en el Cono Sur como “democracias posdictaduras”. Nos falta mucho por precisar, más allá de los estudios políticos, el rol jugado por las autoridades religiosas y por las bases del cristianismo. Lo que ha acontecido en el último tiempo en Brasil ayuda precisamente a caracterizar mejor este momento histórico en el marco de la creciente expansión del capitalismo periférico en América Latina y del aumento de las políticas conservadoras con raigambres religiosas (Pizzi, 2018b).

Aludir con estos términos al proceso político de nuestros países conosureños permite retomar la controversia acerca de la posdemocracia. En términos muy generales, se trata de visualizar una suerte de limitaciones de un tipo de democracia que no estimula la participación, y que termina atrapado en nexos viciosos entre economía y política. El sentimiento ciudadano es estar en una democracia protegida y tutelada por el neoliberalismo, el capitalismo global y en el que los sectores castrenses productadura aún gozan de privilegios. En Chile, se han condenado emblemáticamente a algunos oficiales, pero sus condenas se viven en condiciones de privilegio en relación con el resto de la población presidiaria. En otros países se experimentan formas de impunidad y sigue adelante la cultura del silencio frente al destino de los detenidos desaparecidos (Salas, 2012). Aunque esto no sea del agrado de la clase política de nuestros países, porque se ve en estas expresiones un juicio negativo a los avances políticos logrados en la transición, es relevante para entender el imaginario de sectores ciudadanos y creyentes que dichos avances son emblemáticos y que ocultan la excesiva prudencia de las élites gobernantes.

Cuando se indica el mantenimiento de los dispositivos de los poderes conservadores y tradicionales que prosiguen en pie, ganando nuevamente posiciones públicas en algunos países de la región, entonces cabe pensar que las deudas de la transición democrática se vuelven contra la misma democracia.

Los procesos de politización de los nuevos movimientos religiosos ayudan a clarificar el diagnóstico pesimista de estos grupos. Lo que no se piensa sobre las consecuencias sociopolíticas que tiene el aumento del moralismo que se retrotrae a la vida privada es que contribuye al debilitamiento democrático. El autoritarismo moral tiene serias implicancias en los futuros procesos sociopolíticos, socioeconómicos y sociorreligiosos en el Brasil actual, ya que hace sinergia con el autoritarismo político que está tan presente hoy en las relaciones internacionales. Estas transformaciones del ligamento entre la economía global y política nacional influyen poderosamente en las comunidades y agrupaciones religiosas que no se sienten representadas cuando los dirigentes políticos buscan tener algún protagonismo, legislando acerca de aspectos de la vida que comportan valorizaciones ligadas a sus convicciones religiosas.

Los actuales procesos de debilitamiento de la democracia, por consiguiente, tienen claramente que ver con las consecuencias de un tipo de globalización económica que trae aparejada una elitización de las decisiones y un aumento creciente de las desigualdades sociales. Para la mayoría de los ciudadanos que no participan en los partidos políticos, la democracia actual es un tipo de propuesta política de sociedad que no requiere de su opinión, y eso conduce a sectores amplios a una desafiliación de los procesos electorales y a perder su interés por los problemas políticos de los partidos. Estimamos que tales movimientos requieren ser analizados en el marco de la globalización cultural que es parte de una economía internacional (Parker, 2014).

Las religiones en el campo cultural del capitalismo periférico

La disputa por el poder y la legitimidad de las pretensiones morales de los creyentes en la construcción de la sociedad no es estática, sino plenamente dinámica. Por lo general, la constitución de los poderes políticos legítimos ha ido de la mano de las fuerzas simbólicas y prácticas de las religiones, y al mismo tiempo, ellas pueden proporcionar también los símbolos y prácticas requeridos para avanzar en prácticas de resistencia y de lucha social, como lo demostró el cristianismo social. En la historia de América Latina hay sombras y luces de las religiones. Ellas no solo estuvieron del lado del poder colonial, sino también en la gestación de la defensa de indígenas, cuestionando la teología imperial (Comunidad de Historia Mapuche, 2015). Junto con los creyentes adheridos al poder de las élites, se contó con el trabajo abnegado de comunidades de base y de movimientos sociales progresistas. Las teologías de la liberación en boga en las últimas décadas del siglo pasado demostraron la relevancia del debate político-moral de la Conquista de América, y lo consideraron paradigmático en la lucha por la vida humana.

Esta ambigüedad es por cierto un acápice clásico de la crítica moderna de la religión que apuntó certeramente a una explicación del vínculo entre sistemas

religiosos y legitimidad del poder político. La imagen bien conocida es la del Soberano en el famoso libro de Hobbes: *Leviathan*, en el que se nos entrega la metáfora del paralelismo de la cruz y la espada, y que se ha considerado como síntesis del cristianismo colonial en relación con la legitimación del poder político de la modernidad. Pero América ha sido pródiga también en avanzar una crítica de la facticidad religiosa del poder, que podríamos rastrear ya en el *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Huaman Poma de Ayala y que llega hasta la potente *Teología de lo político* de C. Boff. Las múltiples expresiones de la crítica política señalada por los autores decimonónicos contribuyeron a asociar la religión simplemente como a una fuerza legitimadora de la tradición y del *Ancien Régime*. Algo parecido aconteció con ciertos esquemas polarizados del marxismo y la religión. Cada uno de esos hitos muestra que difícilmente podrían articularse la religión con el poder político democrático, con el liberalismo y la separación del concordato con el Estado. La historia de la religión quedó precisada en las constituciones decimonónicas, pero no se ajustan a lo que hoy se requiere.

Este cuestionamiento de la democracia no es solo parte de una crisis religiosa, ya no es entonces propia de la añoranza de un régimen de cristiandad, ni tampoco una crisis provocada por la ruptura del patronato ni por la falta de reconocimiento legal, sino de la crisis provocada por la fragmentación sociocultural del capitalismo global que amenaza las identidades comunitarias y colectivas, y penetra en todas las instituciones religiosas que no saben ajustarse al servicio de la sociedad pluralista en que están insertas. Pero este déficit de la democracia no es asunto solo de creyentes.

Frente al relativismo moral preconizado por las nuevas formas culturales emergentes, algunas autoridades y parte de los creyentes piensan y sienten que en la adscripción autoritaria adhieren a una defensa de los valores morales que las iglesias representan. En suma, se trata de un proceso lento de esencialismo religioso que viene aparejado con la misma modernidad. Esta crisis funciona como un gatillador de dinámicas religiosas de muchos creyentes fundamentalistas que buscan relatos sencillos de la vida personal, y no aceptan los discursos liberales que erosionan los valores ligados a la sexualidad, a la familia, al término de la vida. Este es un terreno fértil para determinados tipos de discursos de dirigentes políticos, pastores y clérigos que se refugian en el pasado.

En general, los colectivos conservadores actuales se diferencian de los proyectos emancipadores del cristianismo de fines del siglo xx, ya que estos buscaban una transformación social, mientras que aquellos quieren retornar nuevamente a una crítica de los valores antirreligiosos, propulsados en una sociedad global en la que cabe coexistir con el descreimiento y la falta de moralidad pública. Aunque se trata a veces de posturas comprensibles de los que visualizan los quiebres valóricos de la sociedad bajo la forma del poder integrador de la religión en la sociedad, se observa que también a veces se trata de movimientos sectarios de tipo populista que representan un retorno

de lenguajes anacrónicos de intolerancia, sexistas y de discriminación. No es fácil discernir entre unos y otros.

En este aspecto, la tesis de U. Beck sería correcta en el sentido de que en el seno mismo de la globalización nos encontramos con procesos socioculturales que influyen en las religiones cristianas, en los que los creyentes requieren asumir las exigencias de reconstruir su vida religiosa en medio de procesos de cuestionamiento de la identidad colectiva. En cuanto la globalización hegemónica conlleva procesos de individuación, el proceso social y comunitario que propugna la religión en los creyentes se empieza a diluir. Esto no ocurre del mismo modo en los creyentes: aquellos con mayor formación sociocultural que les permite sortear los diferentes escollos de una cultura plural y relativa y recrear sus significados, estos otros, con diferentes tipologías, pero sobre todo, porque abundan a nivel de las masas poco informadas y que no aceptan esta pérdida del soporte comunitario-social que se considera lo esencial de la experiencia creyente, se vuelcan a posiciones de intolerancia hacia ciertas dimensiones politeístas de la modernidad cultural en el sentido weberiano.

Las religiones populares e indígenas en el contexto capitalista

La cuestión de la transformación del vínculo entre religión y política es un tema mayor en el marco del resurgimiento religioso contemporáneo; empero, no es algo que acontezca únicamente para las sociedades mayoritarias del Cono Sur, ya que afecta al conjunto de los movimientos religiosos populares e indígenas. Esto lo hemos mostrado en muchas ponencias acerca de lo que ocurre en el mundo religioso mapuche. Tal como lo indicamos en el acápite anterior, se trata de escrutar el modo en que imaginarios mítico-religiosos y prácticas rituales aparecen ligados a conflictos sociales y políticos, verbigracia, en Wallmapu, es relevante la presencia de los y las machis en la resistencia frente al poder del estado legal, lo que se observa en la presencia de machis con notable liderazgo, tales como Francisca Linconao y el machi Celestino Córdoba. Tales conflictos no son meramente legales como pretende el Estado chileno, sino que afecta al conjunto religioso-político del mundo mapuche. En otras palabras, la reactivación de la religión ancestral juega un papel central en los conflictos medioambientales; se trata de comunidades que tienen sus territorios al riesgo de la explotación económica de una sociedad chilena que tiene un economismo sin precedentes en las últimas décadas.

La crítica religiosa abre nuevas perspectivas a los movimientos sociales en contra de multinacionales de corte extractivista, que no respetan la dinámica vital de los ecosistemas vitales y ancestrales. En este sentido específico, la defensa de los territorios y el proyecto histórico del buen vivir permiten que las religiones indígenas recobren sus vínculos mítico-simbólicos con la fuerza de la tierra (Curivil, 2008). En los casos estudiados por Curivil y por

otros autores, no se encuentra uno con una extrapolación de los elementos religiosos a la lucha política, sino de nuevas reinterpretaciones, en las que se combinan novedosamente los elementos sociorreligiosos, en un nuevo marco intercultural y sociopolítico que nos lleva al campo de lucha en el que no existe una articulación satisfactoria entre los derechos individuales y los colectivos. En ese marco, las religiones étnicas viven y vivirán la experiencia de la religión reflexiva, en el sentido de Ferry, en el que religión, moral y derecho tienden a compenetrarse mutuamente.

La opinión pública en Chile está mal informada de las demandas crecientes de comunidades mapuches frente al Estado chileno. Tampoco los medios de comunicación explican muchos de los hechos de violencia que se producen en el Wallmapu, pero si se analiza el modo cómo la cosmovisión mapuche entiende la unidad de todo lo que existe (*Itrofill mongen*), entonces se requiere un entendimiento de la comprensión que hacen los líderes religiosos de los proyectos de modernización y explotación definidos por el Estado y las empresas. Para los mapuches, y en general para todos los pueblos indígenas, la tierra tiene un sentido sagrado que el capitalismo globalista no reconoce, ya que para las instituciones occidentales el manejo del tiempo y del espacio no están sometidos a ninguna cosmovisión religiosa, sino a las limitaciones de la tecnocracia del capital.

Asimismo, se ha iniciado desde hace varios años una crítica sistemática al Estado chileno, que remite a una profunda denuncia desde la óptica identitaria mapuche a la permanente asimetría de relaciones históricas, políticas y jurídicas por las que el Estado chileno tendió de manera sistemática a integrar a las comunidades indígenas en un proyecto nacional homogeneizante. Otras críticas refieren al sistema productivo hegemónico de tipo capitalista, que el grueso del movimiento mapuche considera parte de las violencias coloniales (Comunidad de Historia Mapuche, 2015: 15), ya que son ecológica y económicamente injustas, y sustentadas sobre categorías racistas y coloniales. Sin lugar a dudas, las cosmovisiones religiosas de los pueblos indígenas apoyan el fortalecimiento de las memorias de luchas presentes en las demandas histórico-identitarias, y en esta renovación de la religión de la tierra permite una celebración ritual cada vez más pública (*Nguillatun*) y un relevante resurgimiento de las prácticas chamánicas mapuches entre los más jóvenes.

En síntesis, los conflictos existentes en los territorios interétnicos solo se entienden en el marco de las asimetrías históricas en que han vivido y siguen viviendo los pueblos indígenas, y que son releídas en clave sociorreligiosa hoy en día. Por ello, pretender dar cuenta de la actual realidad sociocultural y económica indígena en América Latina, sin visibilizar estos sufrimientos y exclusiones o sin profundizar las convicciones ético-políticas acerca del valor y la dignidad de los otros, es equivocarse en el planteo de la legitimidad de los derechos colectivos desde la matriz del reconocimiento. Frente a ello, los esfuerzos de los estados no han estado libres de cuestionamientos y críticas,

debido a la ambigüedad de una política que responde más bien al esfuerzo de lograr gubernamentalidad, lo que en general exige concesiones a los sectores productivos nacionales y a las empresas transnacionales, pero no responder a las formas de vida propia de los pueblos indígenas que habitan los territorios.

Las transformaciones religiosas que provienen de los mundos indígenas no son siempre esencialistas, sino que permiten generar nuevas críticas a un sistema económico global que se basa en depredar los ecosistemas, y para el que el gran interés es obtener el máximo de utilidades en el corto plazo y evitan interactuar con *Ñuke Mapu* desde unas matrices simbólicas en que lo natural es al mismo tiempo espiritual. La crítica étnica desde los contextos propios desmantela los nuevos sistemas de despojo y de recolonización de los territorios como si estuvieran vacíos de saberes, prácticas, sentidos y significados. En concreto, las empresas multinacionales que generan grandes proyectos de inversión (represas, plantaciones exóticas, minería, etcétera) –parte del globalismo–, no tienen los mínimos resguardos ni cuidados de la relación íntima y sagrada que tienen los territorios con los vivientes, humanos y no humanos. Por ello, el cuestionamiento religioso a esta incapacidad cultural de las multinacionales es de enorme relevancia para una crítica de la globalización hegemónica económica y cultural. Es cierto que puede existir siempre el riesgo del esencialismo, pero este nos recuerda que el mundo sobrenatural y el natural no son posibles de diferenciar para el hombre religioso, porque a pesar de todo el discurso cientificista de la modernidad existe una relación holística y enigmática entre cosmos e historia.

Conclusiones

Esta presencia de la religión en el terreno político contemporáneo exige una reformulación de la crítica religiosa tal como se ha visualizado en muchos contextos. Sin crítica, la presencia social y pública se hace de suyo mucho más ambigua, porque se imposibilita los juegos espurios del poder político. En el contexto de las nuevas iglesias y movimientos se capta que, junto con una preocupación por el bien común, la participación activa y exitosa en elecciones parlamentarias generales, en movimientos y partidos políticos conservadores no contribuyen, por lo general, a sostener un ideal de razón pública ni tampoco a sostener un tipo de democracia plural, como lo pensó el liberalismo contemporáneo. En esta lenta disolución de la democracia, como se la entendió en las últimas décadas, se ha producido una repolitización de las posiciones morales de los colectivos de creyentes, y que en general va de la mano con un debilitamiento de las instituciones democráticas, pero también de las instituciones religiosas que traslucen relaciones opacas con el modelo económico global y el político que le es subyacente. Las dinámicas religiosas en su talante conservador empiezan a depender con frecuencia de líderes

religiosos carismáticos y mediáticos que abogan por una crítica frontal de los valores de la modernidad, pero no de las ventajas del dinero que provee el capitalismo y de la cercanía de sus élites.

Para algunos sectores religiosos el avance en el terreno político apunta a mostrar una reticencia hacia el pluralismo político y sobre todo moral, cuando no en otros sectores a una intolerante posición hacia una sociedad liberal global. Estas posiciones se oponen a otros colectivos que intentan incorporar valores liberales en las sociedades capitalistas avanzadas del Primer Mundo. Se trata, en los primeros, de mostrar la excelencia de la vida religiosa e impedir que se promulguen una serie de políticas públicas ligadas a la vida y a la sexualidad humana. En este sentido, la intuición general es que acerca del aborto, del matrimonio homosexual, de la eutanasia, es preciso respetar el orden natural, que no es otra cosa que defender el *único orden* dejado por Dios. El segundo, en cambio, trata de posicionar visiones liberales que buscan una religión a un dios personal y que al parecer no conllevan necesariamente una actividad política de los creyentes. En todos estos casos, se juega el destino de la modernidad como un proceso de politeísmo valórico (Ferry, 2010: 20).

Empero, en el contexto latinoamericano y de la modernidad periférica se trata de un feroz choque valórico-cultural definido por la sociedad ultraliberal –que trae la globalización económica y cultural– y que cuestiona las normas, los valores y los sentimientos religiosos más respetados por los creyentes populares e indígenas, interpretándolos unilateralmente bajo un prisma ultraconservador y ligándolos al respeto debido al orden natural. En este sentido, para las religiones populares e indígenas el mayor desafío consiste en aceptar las diversas posiciones que se dan al interior de su campo religioso, y los conduzca a resacralizar un fundamentalismo homogéneo. El retorno de lo sagrado en el mundo indígena puede también hacerse bajo la fórmula reiterada por R. Bastide de un “*sacré sauvage*”.

Con esto se quiere mostrar que los cambios producidos por el deterioro del sistema político democrático han contribuido a mantener de algún modo lo que se entendió en otra época como el esquema bipolar agustiniano de la ciudad de Dios y la ciudad del pecado. En este plano, la redefinición de algunos de los actores religiosos avalando la prosperidad en el sentido económico es ciertamente parte de la actual visión neoliberal del mundo que legitima el trabajo próspero en el mejor sentido del sistema capitalista, y a la par, una construcción identitaria de una religión cada vez nacionalista, de tipo culturalista y comunitarista.

Una perspectiva intercultural así definida se encuentra bien posicionada para entender estos procesos de cuestionamiento del orden fáctico de la globalización. Lo que nos proporcionan las religiones étnicas es un cuestionamiento sobre la base de un orden ontológico y sacral, que una determinada interpretación de la modernidad ha impedido.

En clave prospectiva, no se trata de pensar el conservadurismo religioso como la única opción de los creyentes en tiempos de crisis del cristianismo y de crisis de imaginarios populares y étnicos. Las sociedades actuales, modernas, tardomodernas, o posmodernas, ciertamente viven múltiples cruces culturales, marcados por procesos de hibridación y flujos culturales que hacen visible la porosidad de las fronteras de los imaginarios religiosos y de los universos simbólicos, desintegrando los sentidos. La creciente diversidad cultural genera tensiones que atraviesan tanto tramas políticas y socioculturales como religioso-morales, que hacen necesario un replanteo intercultural/decolonial. Este debate no es solo teórico; sus implicancias se traducen de muchas maneras en la vida cotidiana. Pero lo que es inaceptable para los estudios de la religión es que esto termine siempre en una pendiente de creciente violencia entre formas religiosas dispares, por lo que cunde la intolerancia, el fundamentalismo y los intentos de diversos sectores e instituciones por frenar el pluralismo y la diversidad religiosa como formas necesarias para el encuentro y el diálogo de espiritualidades. De este modo, la cuestión intercultural de la religión cobra mayor vigor, en cuanto se requiere avanzar en diálogos interreligiosos cada vez más difíciles, porque se requiere entender al mismo tiempo los procesos de resistencia y de descristianización que están ligados a una lucha política. Las religiones se transforman así en barómetros de los que acontece en la disputa entre poderes políticos y económicos.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Cecchetti, Elcio et al. (orgs.) (2009). *Culturas e diversidade religiosa na América Latina*. Blumenau: Edifurb.
- Comunidad de Historia Mapuche (2015). *Violencias coloniales en Walmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Curivil, Ramón (2007). *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Ferry, Jean-Marc (2010). *La religion réflexive*. París: Éditions du Cerf.
- Fornet Betancourt, Raúl (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya Yala.

- (2016). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Aachen: Mainz.
- Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*. Santiago de Chile-México: Fondo de Cultura Económica.
- (2014). “El incremento del pluralismo religioso y cultural”. En Llambin, Jaime, *Los nuevos desafíos para América latina*, pp. 129-155. Santiago de Chile: RIL.
- Pizzi, Jovino (2018a). Prólogo a edicao brasileira *O Sagrado e o Humano*, pp. 19-34. Nova Petrópolis: Nova Harmonia.
- (2018b). “Post-dictaduras en América Latina: Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad”. *TEFROS*, vol. xvi, n° 1, pp. 127-147.
- Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, Paul (1991). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. París: Éditions du Seuil.
- Salas, Ricardo (2007). “Religión, política y sociedad”. *Sociedad y Religión*, vol. xviii, n° 28-29, pp. 7-16.
- (2012). “Religión, Justicia y Derechos Humanos”. Memoria VI Coloquio Internacional de Religión y Símbolo: Religión y Derechos Humanos, México, pp. 236-265.
- Salas, Ricardo y Salvat, Pablo (2009). “Del autoritarismo y la *interminable transición*: notas sobre la discusión de la *democracia* en Chile”. *Ciencia Política*, n° 7, pp. 89-112.
- Taylor, Charles (2004). *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial-Pontificia Universidad Católica del Perú.

La alteridad identitaria y el planteo intercultural en Latinoamérica

DINA V. PICOTTI*

Ante el tema de la alteridad, que se nos impone apenas nos detenemos a considerar el carácter mestizo que distingue a nuestra identidad latinoamericana, constituida por la extensión mundial de la así llamada “civilización occidental” –ella misma con una variedad de componentes–, y antes por los pueblos originarios, el aporte negroafricano de la esclavitud y las inmigraciones varias, no solo de pueblos latinos, sino también de nórdicos, eslavos, orientales y negroafricanos, nos encontramos con que un tratamiento adecuado no puede ser sino intercultural, es decir, en interrelación de culturas.

Pero considerando la racionalidad vigente actual, es necesario entenderlo de modo adecuado. Para decirlo breve y taxativamente, se trata de ir construyendo la racionalidad e inteligibilidad pasando por las diferencias, lo cual se opone, excede a la idea de una racionalidad normativa, así como a una filosofía de las esencias y substancias, consecuente a la idea parmenídea de un ser uno, eterno, inmóvil y necesario.

Mientras la filosofía, en el sentido originario del término, se fue constituyendo, desde su aparición griega hasta la actualidad, como un modo de pensar objetivador, que a diferencia de los relatos míticos apuntó a la determinación, definición, estableciéndose en la relación sujeto-objeto como determinante y la racionalidad filosófico-científico-técnica que distingue a la cultura occidental, hoy globalizada, otras culturas generaron otros modos de pensar, aun la misma cultura occidental en algunas de sus dimensiones, como por ejemplo, la artística.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Múnich (Alemania), licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires), profesora de Filosofía en la misma universidad, y profesora consulta en la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Esa misma racionalidad presenta además toda una historia interna de replanteos, respondiendo a exigencias de mejor correspondencia, tanto en el aspecto subjetivo como en el objetivo. Es así como ya en la fenomenología de Husserl, que pretende una fundamentación radical del conocimiento, la subjetividad no se funda a sí misma si no se enraíza en el mundo de la vida, que se presenta a su vez como historia, y se va constituyendo a sí misma a través de sus actos, de los otros sujetos y de tal mundo de la vida; en el aspecto objetivo no se trata ya de esencias o sustancias que se impongan, sino de una permanente constitución de sujetos y objetos a partir de la experiencia de entidades móviles y complejas.

En el planteo de Heidegger (1989), que le sucede poco después, pretendiendo, entre otras cosas, radicalizarlo más originariamente, el pensar no parte del acto pensante del sujeto, sino de lo que acaece, del ser como acaecer, que antecede y constituirá el legado más importante de este filósofo, como “el otro comienzo del pensar”. El pensar humano se redimensiona entonces como correspondencia, siempre menesterosa y tempo-histórica a tal acaecer, configurándose de diversos modos. A partir de aquí se imposibilita la idea de una inteligibilidad y racionalidad normativas y para siempre establecidas, porque se irán construyendo según la experiencia y a través de tales modos como otros tantos caminos posibles. Este planteo reubica, sin duda alguna, el pensar humano en su legítimo lugar y reconoce a su vez la historicidad del ser y, correspondientemente, de él mismo. Se impondrá, en consecuencia, una tarea que Heidegger propone de “Erörterung”, localización, tanto por parte del sujeto como de las cosas, o sea, de lo que el sujeto alcanza a experimentar y pensar, caracterizándose a sí mismo, y de lo no pensado pero pensable en el futuro. Tal tarea permite reconocer la historia, es decir, el acaecer de las cosas y del hombre en medio de ellas.

Desde este planteo se puede entonces reconocer la construcción histórica de la subjetividad, y de lo que suele llamarse identidad, siempre compleja y espacio-temporal. Por ejemplo, nuestra identidad mestiza, en la que cuenta cada factor, cada hombre, cada pueblo, todos los actores como sujetos históricos y políticos. El caso actual mapuche, de desconocimiento por parte de los estados argentino y chileno de antiguos derechos, evidencia la falta de una adecuada localización tempo-histórica de la ciudadanía, así como en el aspecto objetivo, de la tarea constante de reconocimiento de su diversidad, en su actuarse y sucederse, lo que requiere, además de la voluntad ética de justicia o de reconocimiento, una tarea interdisciplinaria e intercultural. Interdisciplinaria, porque cada una de las disciplinas registra un determinado aspecto de realidad, a su vez complejo y acaeciente, innovando, en consecuencia, a través de paradigmas que van correspondiendo de modo más adecuado; intercultural, porque es necesario ofrecer espacio a los diversos modos de pensar, que lo son también de ser. Habrá que preguntarse cómo son posibles ambas tareas: la interdisciplinaria, exige el abrirse a y asumir las diferentes

perspectivas de investigación y planteo, la intercultural, el abrirse a y asumir diferentes experiencias de la realidad con sus correspondientes modos de pensar. El concepto de identidad narrativa de P. Ricoeur (1990) permite una consideración no sustancialista sino histórica, correspondiente a una concepción histórica del mismo ser como acaecer, y configurativa de verdad, que se aparta de una ontología sustancialista o esencialista.

El tema interesa también, y no en segundo lugar, a la política, en su condición de construcción histórica de una comunidad que se debe a todos, superando la colonización. Importa a lo humano en general, en cuanto hacerse histórico.

Identidad y diferencia

M. Heidegger (1957), al referirse a ello, se remonta al primer principio parmenídeo de entidad $A = A$ como el máximo principio del pensar, que no equivale a la igualdad de A y A , sino a la mismidad de cada uno consigo; la conjunción “con” indica una mediación, una relación o una síntesis, la unificación en una unidad. Por ello, en la tradición occidental la proposición de identidad aparece con el carácter de unidad, no el vacío de una uniformidad, carente de toda relación. Sin embargo, como indica el autor, para aparecer como mediación requerirá 2000 años, al alcanzar una vía solo a través del idealismo especulativo de Fichte, Schelling y Hegel, preparado por Leibniz y Kant. La proposición de identidad se refiere al ser del ente, a saber, que este mismo es sí mismo, y rige como ley del pensar en cuanto lo es del ser: a todo ente le corresponde la identidad consigo mismo. La proposición llega al lenguaje en Parménides: “lo mismo es ser que pensar”, ser y pensar pertenecen a lo mismo; en el ser humano reina un pertenecer al ser, que escucha al ser en tanto transferido a este, lo que no significa que el ser sea solo puesto por él, antes bien se hace claro que hombre y ser están recíprocamente transferidos, se copertenecen, a través de lo cual recibieron esas determinaciones esenciales con las que son pensados metafísicamente por la filosofía. Pero se desconoce tal copertenencia, en la medida en que se representa todo a través de órdenes y mediaciones, con o sin dialéctica, que hallan solo conexiones desde el ser o desde el hombre y presentan tal copertenencia solo como enlace. Sin embargo, ingresamos en esa copertenencia porque dejamos la actitud del pensar representativo, salimos de la representación del hombre como animal *rationale*, que en la modernidad deviene sujeto de un objeto. El salto se aparta hacia su procedencia, que en el mundo técnico moderno es solo preludeo de lo que significa “Ereignis”; en él se reivindica la posibilidad de pensar el ser. Salto a un abismo para el pensar metafísico, no si al saltar nos abandonamos a aquello en lo que ya estamos admitidos, a pertenecer al ser, que también nos pertenece pues solo en nosotros puede esenciarse como

tal, es decir, presenciarse. El ingreso al ámbito de tal transferencia entona y determina la experiencia del pensar. Salto extraño, expresa Heidegger, que nos muestra que aún no nos detenemos suficientemente donde ya estamos. No requerimos entonces de particulares situaciones para saber dónde estamos, basta hablar de época atómica para hacer experimentar cómo el mundo técnico nos está presente, aunque no se trata de ponerlo junto al ser, de verlo como una obra humana; se desoye la reivindicación del ser que habla en la esencia de la técnica, que llama a trasladarnos a la ubicación no solo del hombre, sino también de toda la naturaleza e historia con respecto a su ser; porque nos vemos exigidos a planear y calcular todo, el ente aparece en el horizonte de la calculabilidad, el hombre es exigido a asegurar al ente que le toca como “Bestand”, existencia, de su planear y calcular: el nombre para ello es “Gestell”. En él reina un singular “Vereignen”, apropiación y adjudicación. Se trata de experimentar este “Eignen” en el que hombre y ser están apropiados, ingresar en lo que por ello llamamos “Ereignis”, evento (2009). La palabra “Ereignis”, pensada desde lo indicado, ha de hablar como palabra conductora al servicio del pensar, y en cuanto tal, dice Heidegger, es tan poco traducible como la palabra griega conductora “lógos” o la china “tao”; ya no quiere decir lo que llamamos suceso, acontecimiento, ha de ser utilizada solo como singular, porque lo que nombra acaece solo de modo único. Para que lo que experimentamos en el “Gestell” como constelación de ser y hombre en el mundo técnico moderno no permanezca como mero reinado del Gestell, sino se reponga en un acaecer más originario, de su dominio en el servicio en medio del ámbito a través del cual el hombre alcanza el “Er-eignis”. El camino ha conducido a ingresar en él, donde ser y hombre alcanzan su esencia, perdiendo las determinaciones metafísicas; en tanto construimos en este ámbito oscilante, en el que el instrumento de construcción es el lenguaje, en ser nuestra esencia apropiada en el lenguaje, habitamos en el evento. Si preguntamos qué tiene que ver el evento con la identidad, deberemos responder que nada, pero sí todo ella con él. La frase parmenídea “lo mismo es ser que pensar” conduce a ver en qué se determina el pertenecerse de ser y pensar; la pregunta por el sentido de esta mismidad es la pregunta por la esencia de esta identidad; si la metafísica plantea la identidad como rasgo fundamental del ser, ahora se muestra que se pertenece con el pensar en una identidad cuya esencia procede de ese pertenecerse que proviene del evento, la esencia de la identidad es entonces propiedad del evento, en el evento oscila la esencia de lo que habla como lenguaje.

El ser como acaecer

Evidentemente aquí se impone una idea eventual de ser y configurativa de verdad. A nuestra experiencia, lo que llamamos ser, “*einai*”, aparece configurándose en el tiempo.

La identidad narrativa

Se tiene en cuenta, asimismo, una concepción narrativa de la identidad. Ricoeur apela a la teoría narrativa de los formalistas rusos y a la poética de Aristóteles y su concepto de intriga, mito en griego, que significa a la vez fábula, es decir, historia imaginada, e intriga en el sentido de historia bien construida, puesto que la subjetividad no es una sucesión incoherente de acontecimientos, ni una sustancia inmutable inaccesible al devenir, sino una composición narrativa. Lo cual, como afirma el autor, tiene numerosas implicaciones: se puede aplicar a la comprensión de nosotros mismos el juego de sedimentación e innovación que se reconoce en toda tradición; no dejamos de interpretar la identidad narrativa que nos constituye a la luz de los relatos que nos propone la cultura, como variaciones imaginativas de nuestro propio ego, de modo que nos convertimos en narradores de nuestra propia historia, sin convertirnos totalmente en autores de nuestra propia vida, a diferencia de la ficción.

Las comunidades históricas y la política

En las presentes consideraciones cabe un rol importante a una adecuada caracterización de lo político. Eric Weil (1956) hablaba en su *Philosophie politique* del Estado como la organización de una comunidad histórica, por la cual esta es capaz de tomar decisiones, a través de la articulación entre una diversidad de instituciones, funciones, papeles sociales, esferas de actividades, que hacen de la acción humana una acción razonable, como trayectoria de la libertad del individuo al ciudadano. De modo que el objetivo de la organización mundial es la satisfacción de individuos razonables dentro de Estados particulares libres. Esta caracterización considera al Estado como el órgano de decisión de una comunidad histórica, no un artificio ni una arbitrariedad. Aunque no deje de haber violencia en los Estados concretos, esta no lo define, sino que lo hace su finalidad de ayudar a la comunidad histórica a asegurar su pervivencia contra las amenazas externas e internas, y construir su historia (Ricoeur, 1986). La función razonable del Estado parece radicar finalmente en conciliar lo racional tecno-económico y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres, convirtiéndose en síntesis de lo racional y de lo histórico, de lo eficaz y de lo justo, gobernado por la virtud de la prudencia, que consistiría

en mantener reunidos el criterio del cálculo eficaz y el criterio de las tradiciones vivas, que dan a la comunidad el carácter de organismo particular, orientado hacia la independencia y la duración. Además de este carácter de forma, al que se refieren preferentemente las filosofías racionalistas, apuntando a una burocracia íntegra, independencia de los jueces, control o a la función racional concreta del Estado, el aspecto constitucional característico de un Estado de derecho, es decir, que establece las condiciones reales y la garantía de la igualdad de todos ante la ley, otro aspecto de lo político es el de la fuerza o poder, al que se refería sobre todo Max Weber (1919) al hablar de su función de monopolio de la violencia legítima, aunque en un Estado de derecho. Aquí se cruza la ética con la política; por una parte, una moral de la convicción que se podría definir por la excelencia de lo preferible, y por otra, una moral de la responsabilidad que se define por lo realizable en un contexto histórico dado, mediante, según Weber, un uso moderado de la violencia. La base ética de una comunidad política se limita a los valores en los cuales hay consenso, descartando además las justificaciones, las motivaciones, los orígenes profundos de tales valores; puesto que, como observa el mismo Ricoeur desde Europa, las fuentes de valores en sociedades pluralistas a que han llegado la mayoría de las sociedades industriales avanzadas siguen siendo múltiples y conflictivas –herederas de la Cristiandad Medieval, del Renacimiento, de la Reforma, del Siglo de las Luces y de ideales unas veces nacionalistas y otras socializantes que han dominado las ideologías del siglo XIX–. Cuanto mayor es el consenso entre las tradiciones fundadoras, más amplia y sólida es su base.

Desde nuestros países, que pasaron por el proceso de colonización, es decir, de subordinación a centros de poder, en formas varias, hasta la actual vigencia de la globalización, caben además otras reflexiones, que se fueron dando desde las luchas por la liberación hasta la actualidad. Si nos referimos a las primeras, libertadores como José Martí en Cuba y Simón Bolívar en el Sur, fueron pródigos en señalar la exigencia de saber responder a la propia identidad mestiza a través de caminos adecuados a ella y de la necesidad de reunir fuerzas comunes.

En nuestro propio contexto histórico cultural de América Latina, el juego de poderes guarda una trama más compleja, de la que es factible extraer posibilidades favorables. Porque ante el avance de la razón instrumental civilizadora desde los procesos de conquista y colonización, y su consolidarse en el efecto neocolonizador de modelos e influencias mundialmente vigentes, las culturas resisten en la salvaguardia de su identidad con sus propias estrategias, que interfieren cual poderes oblicuos (García Canclini, 1990), en la estructura imperante, ofreciendo mediaciones (Martín-Barbero, 1987), que permiten al cuerpo comunitario al menos preservarse o también organizarse para la lucha, cuando las instituciones no operan como órganos adecuados de su sobrevivencia y despliegue. Tal se observa, por ejemplo, con los medios masivos de comunicación, que si por una parte homogeneizan, sin embargo,

por otra, son asimismo penetrados por formas y contenidos populares; de modo semejante, una suerte de tecnología marginal suple con ingenio la carencia de medios, o asume y transforma los productos técnicos para sus propios fines, a fin de convivir con su propio estilo. Sin contar con que la propia presencia de un modo diferente de vida irradia el poder de sus articulaciones propias, que por representar un modo de lo humano ejercen, sobre todo si alcanzan excelencia, una atracción universal. Numerosos ejemplos pueden citarse en todos los ámbitos de la cultura. Uno de ellos es la evidente influencia que ha tenido la música negroafricana entre nosotros y en el mundo, y el cambio de actitud que ella significa con respecto a un sentido más pleno, vigoroso y religante de la vida. Las culturas aparecen, en suma, como posibles reorientaciones del poder hacia su sentido más propio, ontológico, desde el cual es factible encontrar criterios éticos de despliegue en una buena relación entre los hombres y las cosas, que estimulen con mejores recursos a la voluntad para quererlos.

Bibliografía

- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Heidegger, Martin (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günter Neske. Traducido al castellano por Eustakio Barjau (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal (segunda edición, primera reimpresión).
- (1989). *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Traducido al castellano por Dina Picotti (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Almagesto-Biblos.
- (2009). *Das Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Traducido al castellano por Dina Picotti (2017). *El evento*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger-El hilo de Ariadna.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Ricoeur, Paul (1986). “La filosofía política de Eric Weil”. En *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Docencia.
- (1990). *Soi même-comme un autre*. París: Seuil.
- Weber, Max (1919). “La política como educación”. Conferencia para los estudiantes, Múnich.
- Weil, Eric (1956). *Philosophie politique*. París: Vrin.

La colección **Comunicación, Artes y Cultura** reúne la producción relacionada con las temáticas de comunicación, comunicación social, tecnologías de la información, artes, cine, literatura, crítica de las artes, programación y curado de expresiones artísticas; cultura, expresiones culturales, religión, etc.

Las transformaciones sociales y económicas que se han producido en la sociedad se han generado en un contexto de globalización y predominio de las políticas neoliberales que han tenido su correlato en el incremento de la desigualdad social y la pobreza. Se trata de un contexto en el que se ha incrementado la relevancia de los procesos migratorios y se han agudizado los cruces culturales y las prácticas interculturales, lo que se manifiesta en una trama cultural heterogénea y con una marcada diversidad cultural. Son transformaciones con múltiples implicancias en los procesos culturales en general y religiosos en particular, una situación en la que es necesario tener en cuenta tanto las creencias como las identidades religiosas de los migrantes en el ámbito territorial del conurbano y la singularidad de sus prácticas simbólicas y de sus relaciones sociales de carácter intercultural.

Universidad Nacional
de General Sarmiento 



Libro
Universitario
Argentino

