

RELIGIÓN, MIGRACIÓN Y DESIGUALDAD EN LA PERIFERIA URBANA DEL GRAN BUENOS AIRES

Aldo Ameigeiras

“YO YA ERA devoto de Mailín, porque mi madre me enseñó a adorar a Mailín...”
(Migrante santiagueño)

“En realidad yo no fui el de la idea de la fundación, yo recibí la fiesta como pasante... y a partir de ahí me hice devoto, y bueno así empecé... Antes no, no era... yo me acuerdo cuando éramos chicos que mi abuelo pasaba la fiesta, pero era chico y yo no me acuerdo casi nada, y bueno ahora soy yo el que me encargo de que se haga...” (Migrante boliviano)

“Mire, a mí me criaron con esa creencia en el gauchito. Yo soy Correntina, nací en San Lorenzo, Corrientes. Mis abuelos, como mi mamá, mi papá, era siempre la creencia en el gauchito. Y bueno cuando yo vine acá, los correntinos tenemos siempre la creencia en el Gauchito. Todos tenemos la imagen del Gauchito. Todo lo que nos pedimos a nosotros nos lo concede...” (Migrante correntino)

Las palabras anteriores nos ponen en contacto con una situación de vida de migrantes en la cual no solo emerge la presencia de las creencias religiosas sino la vinculación de la misma con una trama religiosa enraizada en su sociedad de origen. Una modalidad de manifestación de la religiosidad de los migrantes en los sectores populares que sin embargo se manifiesta de múltiples maneras, ya sea transitando

procesos de consolidación como de recomposición, de reproducción como de asunción de nuevas modalidades de creencias. Es que más allá de sus caracterizaciones, las creencias como las prácticas religiosas constituyen elementos presentes en la vida cotidiana de los sectores populares en general y migrantes en particular desplegándose a través de una diversidad de modalidades y formas expresivas. Así en un contexto atravesado por los procesos de globalización y sus múltiples implicancias, con una marcada desinstitucionalización de lo religioso y de desregulación de las creencias, no solo se han acrecentado las prácticas religiosas festivas tradicionales de los migrantes o las nuevas modalidades de creencia, sino también la vigencia de una diversidad de manifestaciones religiosas y formas de vinculación con lo sagrado. Una situación presente en el espacio privado como en el espacio público vinculadas a imágenes, devociones, marcas religiosas, grafitis, ermitas y muy especialmente las celebraciones y manifestaciones colectivas de carácter festivo. Son numerosos los trabajos que dan cuenta de esta situación en Latinoamérica y en nuestro país (De la Torre, 2012b; Steil, Martín y Camurça, 2009; Mallimaci, 2013; Giménez Béliveau y Esquivel, 1996; Suárez, 2015) y ratifican las apreciaciones que consolidan la vigencia de las creencias religiosas como un recurso simbólico fundamental generador de vivencias y sentimientos muy fuertes. Una religiosidad inserta en la vida de los sectores populares, que en el marco de la cultura popular se articula con las situaciones, necesidades y problemas que acontecen en su vida cotidiana conformando desde instancias de “compensación simbólica consoladora”, como de “resistencia” o sencillamente de dotación de un “plus de sentido a una vida amenazada” (Parker, 1993: 55).

Una religiosidad inserta en el marco de procesos de sincretización e hibridación religiosa como de nuevas modalidades de creencia. Una situación que sin embargo en el caso de los migrantes aparece ocupando un lugar central en donde la apelación a los universos simbólicos religiosos está estrechamente vinculada a los procesos de crisis como de consolidación y reposicionamiento identitario en el nuevo medio. Una instancia en donde las identidades religiosas se dinamizan constituyendo no solo un anclaje en tradiciones y costumbres vinculadas a sus matrices culturales originarias sino también en un recurso de reposicionamiento social y territorial. Sectores migrantes que en el caso del Gran Buenos Aires han marcado fuertemente la trama poblacional en diversos momentos de su conformación histórica. Debemos considerar que el Gran Buenos Aires constituye la zona en donde se han asentado numerosos grupos de migrantes desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, de manera que la migración ha pasado a constituir entonces un factor clave en su conformación poblacional. Asimismo las expresiones religiosas de estos grupos, han constituido un bagaje fundamental de su cultura y se han transformado en un elemento de fuerte gravitación en su vida cotidiana constituyendo un recurso clave frente a las dificultades del desarraigo o los problemas de su nueva inserción en el medio urbano. Una situación en donde también han sido estos grupos migrantes quienes sufren visiblemente las causas de la marginación social y la pobreza y donde se hace explícita la desigualdad social. En ese marco nos interesa plantear nuestra apreciación acerca de la densidad

significativa y la relevancia de las fiestas religiosas populares de los migrantes. Un tipo de manifestación que, sin excluir otras modalidades de vivencia y expresión religiosa, se constituye sin embargo en el núcleo vertebrador de la vinculación colectiva de los migrantes en su conjunto frente a lo sagrado. Un planteo que no implica descartar otros aspectos, como aquellos relacionados con las modalidades religiosas predominantes y el grado en que las mismas conforman también recursos significativos no solo en cuanto al reposicionamiento identitario sino en el conjunto de su vida cotidiana. Nos preguntamos así: ¿Estamos ante un recurso exclusivamente vinculado a dicho reposicionamiento en el nuevo medio? ¿Constituye en cuanto tal exclusivamente una instancia de reproducción de tradiciones religiosas relacionadas con su lugar de origen? ¿Nos encontramos ante una manera de vivir y manifestar la religiosidad articuladamente con tradiciones religiosas originarias pero recreadas en los nuevos contextos culturales? En la búsqueda de algunas respuestas desarrollaremos dos momentos a partir de los cuales profundizaremos en la temática. El primero relacionado con la caracterización de la migración en la periferia urbana del Gran Buenos Aires, el segundo vinculado con las singularidades de la religión de los migrantes en dos barrios de la periferia y finalmente concluiremos con una reflexión general en torno a los interrogantes y planteos realizados.

PERIFERIA URBANA Y MIGRACIÓN EN EL GRAN BUENOS AIRES

Al hablar de periferia urbana nos referimos preferentemente al área circundante de la ciudad de Buenos Aires que se despliega a través de 24 partidos. Un área compleja que se ha conformado como el AMBA (Área Metropolitana Buenos Aires) que constituye la región de urbanización más importante del país. Una zona que especialmente en la década del ochenta y del noventa cambió de fisonomía agudizando los procesos de fragmentación social con distintas maneras de ocupación de la tierra y áreas de urbanización en donde junto a nuevos emprendimientos urbanos persisten barrios, villas y emergen asentamientos. El crecimiento de la segregación espacial se acompañó de una carencia de tierra vacante, un fuerte condicionante en el momento de definir posibilidades de radicación en el nuevo medio. En ese contexto el conurbano bonaerense, en alusión a los partidos que han crecido en torno a la ciudad capital posee características singulares no solo como resultado de los procesos urbanísticos que lo fueron conformando sino también por los flujos poblacionales y las tramas socioculturales que se fueron creando en torno al mismo (Rofman, 2010 ; Cravino, 2012).

Si a fines del siglo XIX y comienzo del XX fueron los migrantes de origen europeo, preferentemente italianos y españoles los que procedieron a radicarse luego de distintos tránsitos de la ciudad capital, en la década del cuarenta fueron predominantemente sectores poblacionales provenientes de las provincias argentinas que se desplazaban tanto en el marco de un creciente procesos de urbanización como fundamentalmente atraídos por las fuentes de trabajo de las industrias radicadas en esta zona metropolitana. Sectores para quienes el pasaje por la villa constituyó generalmente una etapa previa a la posibilidad de traslado. Se radican así migrantes de distintas provincias especialmente del noroeste y del

noreste entre muchos otros. Un proceso de radicación alentado en ese momento por las fuentes de trabajo y la posibilidad de acceso a la tierra a través de nuevos loteos en el Gran Buenos Aires. Será más tarde, a partir de las décadas del sesenta y del ochenta, que comenzará a tener una mayor relevancia la presencia de migrantes provenientes de países limítrofes, especialmente bolivianos, paraguayos y en menor cantidad peruanos. Esta presencia de migrantes emerge acompañada por situaciones socio-laborales y culturales difíciles que se profundizaron hacia fines de la década del noventa como consecuencia de las situaciones de pobreza, desempleo y marcada desigualdad. Si bien en los últimos años, especialmente en forma posterior al 2003, se redujo la desocupación y se produjo una reducción de la pobreza y la desigualdad además de sancionarse una nueva ley migratoria (que implicó cambios positivos), la pobreza como las llamadas fronteras urbanas y las diferencias que las caracterizan continúan vigentes. Es que los cambios generados a nivel global y con enormes repercusiones en las sociedades en general se han traducido a su vez en instancias de “descentramiento” (Barbero, 1999) pero también de recrudescimiento de las desigualdades. Resulta interesante al respecto lo señalado por Néstor García Canclini respecto a considerar la manera en que

la reformulación del orden social y de gran parte de las interacciones nacionales e internacionales, debido a las innovaciones tecnológicas y al neoliberalismo económico, modifican el sentido de lo diferente y lo desigual. [...] las diferencias y desigualdades dejan de ser fracturas a superar como pretendía con la ingenuidad que conocemos el humanismo moderno. La relativa unificación globalizada de los mercados se siente perturbada por la existencia de diferentes y desiguales. (García Canclini, 2004)

Una desigualdad que se expresa y está presente de diversas maneras condicionando la vida de las personas a la vez que generando situaciones de discriminación. Las Ciencias Sociales que han abordado la desigualdad han ponderado generalmente la dimensión socio-económica, en donde la asimétrica distribución de los ingresos se ha constituido generalmente en el elemento clave a considerar, si bien vamos a ver que no el único. Al respecto el trabajo realizado por Luis Reygadas (2008) señala la necesidad de tener en cuenta la complejidad de los procesos que generan las desigualdades y la multiplicidad de las dimensiones en juego, tanto las económicas como las sociales, las culturales, como las políticas y territoriales. Así si bien manifiesta la relevancia de la dimensión económica y los aspectos estructurales, considera necesario tener en cuenta también otros procesos y dimensiones que terminan produciendo un “entramado de desigualdades”, las cuales lejos de ser naturales responden a instancias que han sido construidas y legitimadas socialmente. En el caso que nos ocupa en donde dicha desigualdad se vincula con la situación de sectores migrantes en sectores populares si bien es fundamental tener en cuenta dicha condición de asimetría y desigualdad dichos aspectos simbólicos adquieren una importancia central que demanda explicitar el carácter dinámico de las matrices y tramas que conforman las culturas populares. Una característica que si bien está inserta claramente en dicho entramado lejos de quedar acotada en lo que algunas denominan en forma descalificatoria como “Cultura de la pobreza” se corresponde por el contrario con la llamada “cultura de los sectores

populares” (Valentine, 1972; Ameigeiras, 1998), tanto con sus limitaciones como con sus potencialidades en un marco de claras hegemonías como de capacidad de recreación y reposicionamiento (Míguez y Semán, 2006). Una trama simbólica profundamente articulada con lo religioso que demanda un abordaje de la temática, que más allá de los estudios e investigaciones sobre las relaciones entre religión y pobreza (Zalpa y Offerdal, 2008) pueda profundizar también en el conocimiento de las formas en que dicho entramado se vincula con las problemáticas y necesidades de los migrantes en el contexto general de su vida cotidiana.

Es allí donde observamos la presencia de tradiciones religiosas insertas en matrices culturales que lejos de conformar elementos estáticos que se reproducen emergen cargados de significatividad y dinamismo. Al respecto es interesante recuperar el planteo de Raymond Williams en relación a las “interrelaciones dinámicas” presentes en la complejidad de los procesos culturales en donde el autor distingue distintos elementos que aparecen en las culturas vinculados con su pasado y que denomina “arcaicos” de aquellos otros elementos que aparecen como nuevos y que denomina como “emergentes”. Entre ambos, aparecen aquellos elementos que si bien se ha constituido en el pasado “todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural no solo —y a menudo ni eso, como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente—. Una instancia cargada de significación en la cual lo residual da lugar expresivo a experiencias y valores que no siempre son coincidentes con la cultura dominante pudiendo presentarse en algunas oportunidades incluso como una “relación alternativa e incluso de oposición a la cultura dominante” (William, 1980: 144). Una perspectiva que es recuperada también por Jesús Martín Barbero (1987) al señalar la importancia de esta categorización que permite avanzar en la interpretación del “enmarañamiento del que está hecho lo residual” en cuanto a su relación con el pasado y la cultura dominante y lo que “resistiéndola se articula secretamente con lo emergente”. Es entonces en el seno de dichas matrices culturales que se presentan aspectos residuales, cargados de significación y con capacidad de articulación con los universos simbólicos emergentes. Resulta interesante asimismo lo señalado por C. Parker (2011: 33) en cuanto su consideración sobre las limitaciones del “cristianismo como religión occidental” en este contexto cultural a la vez que recupera por el contrario la “matriz de las religiones indígenas americanas “como la presencia de las religiones africanas y orientales en occidente y América, por las características de sus “estructuras significativas” que las constituyen en “receptivas de componentes diversos y ofrecen un gran margen para cultos y rituales diferenciados integrados sincréticamente en las prácticas de los diversos grupos y comunidades”.

DE INTERSTICIOS Y ENTRAMADOS

Una situación que agudiza la necesidad de considerar tanto la relevancia de dichos aspectos residuales como la perspectiva de los actores y especialmente en un momento de reconocimiento de subjetividades, sus distintas manifestaciones y posicionamientos en la trama sociocultural de la sociedad actual, en general y del conurbano en particular. Hacer alusión a un “entramado” nos remite entonces a considerar la relevancia de situaciones en las cuales la vida de los migrantes

transcurre no solo en los espacios de convergencia colectiva laborales o de circulación diaria sino también en lo que Homi Bhabha (2013) llamaba intersticios. En nuestro caso nos interesa plantear la consideración de los intersticios como ámbitos en donde se producen cruces culturales y se recomponen identidades. Es allí precisamente donde cobra relevancia hacer alusión a la existencia de un “entramado de religiosidad” en cuanto las tradiciones religiosas lejos de excluirse, en la mayoría de los casos, se entrecruzan e hibridaban generando experiencias distintas y consolidando nuevos universos de sentido.

Un entramado que emerge especialmente en los espacios fronterizos, en los intersticios de la vida cotidiana y de las prácticas sociales y simbólicas de la convivencia en el territorio. Lo intersticial es una noción que da lugar a apreciaciones diversas pero cargadas de significación. Desde otra mirada que nos resulta sumamente pertinente para nuestra aproximación temática, René de la Torre (2012a) hace alusión precisamente a la religiosidad popular como “entre-medio” haciendo alusión a una ubicación que transita entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. Una noción interesante que emerge plena de sentido, pero también con muchos interrogantes.

Una mirada que de alguna manera lleva a una apertura y un replanteo que nos conduce a cuestionar no solamente enfoques existentes sobre la temática en particular, sino que fundamentalmente plantea la necesidad de un profundo cuestionamiento de la forma en que conocemos en las Ciencias Sociales, desde donde lo hacemos y con que finalidad lo planteamos. Así, es clave percibir que nuestra mirada y apreciaciones sobre estos temas está siempre inserta en marcos interpretativos diversos y que es en relación con dichos marcos que elaboramos nuestros diagnósticos, construimos nuestras interpretaciones y sacamos nuestras conclusiones. Acercarse al conurbano, comprender la peculiaridad de los grupos migrantes y su religiosidad requiere ese esfuerzo por generar un desplazamiento que desde lo legitimado en nuestros marcos referenciales pueda avanzar hacia otro lugar que posibilite interpretar la forma y el modo en que los migrantes no solo conocen sino también interpretan y reflexionan sobre su propia práctica. Un posicionamiento que debe considerar la situacionalidad de grupos y sectores que han sido permanentemente desplazados y descalificados a partir de planteos conceptuales o abstractos en la manera de pensar e interpretar la realidad en la que viven dichos sectores (Ivasilachis, 2006; De Sousa Santos, 2009) sin considerar que dicho pensar popular se sustenta desde una experiencia que fecunda el sentido de sus propias vidas (Ameigeiras, 2002: 92).

Hablar entonces acerca de la periferia significa estar atentos a la existencia de una trama socio-cultural compleja y singular, heterogénea y desigual que constituye un soporte fundamental del despliegue cotidiano de los migrantes en su lucha por la supervivencia diaria. Al respecto es interesante observar una convivencia en el territorio de grupos poblacionales distintos que no está exenta de tensiones y de conflictos, como no puede ser de otra manera en cuanto los recursos son escasos y el desafío de sobrevivir en un contexto distinto al originario es difícil. Una convivencia que se explicita en el espacio urbano en zonas donde residen mayoritariamente ciertos grupos que se distinguen a su vez de otros insertándose en el imaginario barrial en identificaciones territoriales

claramente presente en las representaciones de los nativos y residentes permanentes del lugar. Formas de aludir a los otros como “los del fondo”, “los del río”, acompañados por otros como los de “bolitas” o “paraguas”, estereotipos o descalificaciones que constituyen la base de discriminaciones en la lógica de la exclusión. Al respecto una de nuestras entrevistadas en un trabajo anterior, precisamente en el barrio Obligado, nos decía:

Te digo que es difícil, porque vos sabés que en el fondo para muchos somos todos iguales, paraguayos, bolivianos, peruanos, todos “cabecitas negras”, como dicen... (Migrante peruana, citada en Ameigeiras, 2006)

Una apreciación que reafirma una pertenencia social que unifica más allá de las diferencias que presentan distintos grupos, migrantes y no migrantes en los sectores populares de la periferia urbana. Obligado es un barrio al respecto que además de sus particularidades presenta, con relación a la apreciación de los migrantes, características comunes con otros barrios en cuanto a la discriminación, un problema que atraviesa el conjunto de la trama social. La dificultad de aceptación del otro, de reconocimiento de lo que el otro es como ser humano, de su bagaje cultural y su capacidad de trabajo es encubierta detrás de prejuicios y estereotipos alentados por visiones xenófobas y crisis económicas y sociales. Una situación que acrecienta la necesidad de profundizar la consolidación de una “ciudadanía intercultural” (Bonilla, 2008) que contribuya a reconocer la relevancia de los recursos simbólicos y sociales que permitan la consolidación de identidades y reposicionamientos en un medio difícil. Allí es donde las experiencias religiosas traídas y asumidas, recuperadas o resignificadas se constituyen también en un elemento clave de su propio bagaje existencial. Una situación que genera a su vez la necesidad de una aproximación dispuesta a comprender la significación que las experiencias y vivencias de lo religioso tienen para los migrantes, en ese lugar y en este contexto político, económico, social y cultural.

LOS MIGRANTES Y SUS MANIFESTACIONES RELIGIOSAS: LA RELEVANCIA DE LAS CELEBRACIONES FESTIVAS O LA EXPERIENCIA COLECTIVA DE EXPLICITACIÓN DE LO SAGRADO

Nuestra reflexión sobre la migración y la religiosidad de los migrantes está sustentada en nuestra experiencia de trabajo en barrios periféricos del Gran Buenos Aires y muy especialmente en estos últimos años en tres trabajos de investigación: uno ubicado en la localidad de Villa de Mayo, en el barrio Guadalupe del Partido de Malvinas Argentinas; otro en la localidad de Km 30 en el mismo partido bonaerense, y por último la investigación realizada en el barrio Obligado en el Partido de San Miguel, todos ellos a unos 32 km aproximadamente de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En estos lugares hemos llevado a cabo distintas inserciones territoriales en períodos diferentes, lo cual nos permite tener una visión integral del tema. Se trata de barrios periféricos, que no solo se encuentran en zonas límite de sus respectivos partidos, sino que presentan un tejido urbano fragmentado con zonas diferenciadas socialmente (sectores medios y bajos y zonas en condiciones de pobreza) donde puede observarse la segregación espacial con

marcada desigualdad coincidentes con ámbitos de fuerte presencia migratoria, especialmente de migrantes de origen interno así como de grupos relevantes de migrantes bolivianos y paraguayos. En esta presentación, si bien tendremos en cuenta las tres experiencias, profundizaremos en las que estamos trabajando actualmente, que son Obligado y Km 30.

En el caso de Guadalupe en Villa de Mayo, se trata de una zona que ha crecido en los últimos años consolidando la presencia de sectores medios con bajo poder adquisidor, a diferencia de Km 30, que no solo es la localidad más pequeña del partido, sino que en la misma es mayor la existencia de zonas diferenciadas socialmente. Una situación que de alguna manera se reproduce en barrio Obligado, en donde se distinguen claramente las distintas zonas y donde, si bien ha habido varios cambios que han consolidado la estructura urbana — cosa que no ha ocurrido en Km 30—, la presencia de bolsones de pobreza es mucho mayor, concentrándose los grupos más marginales en el margen del río Reconquista, a la vez que grupos muy importantes de migrantes en la zona más alejada de la ruta de circulación principal. Al respecto es interesante observar que mientras la presencia de migrantes del interior —predominantemente santiagueños (es decir, oriundos de la provincia de Santiago del Estero)— en Guadalupe está dispersa en su ubicación barrial, sin embargo han generado celebraciones colectivas en las que participan migrantes y vecinos de otros barrios (especialmente de Km 30). Asimismo, en las fiestas y encuentros de migrantes de los países limítrofes, si bien se convoca de una u otra forma a la participación del vecindario, predomina la presencia de los miembros de dichas comunidades en cada uno de los barrios en que se desarrolla y eventualmente a la participación de otros barrios pero prácticamente acotados a miembros de la comunidad de origen. En el caso de Obligado la observación respecto a la trama migrante es más accesible en cuanto, como señalamos, aparecen bastante delimitados los espacios predominantes de radicación de los mismos, más allá de los cambios y traslados, y es muy visible la presencia de bolivianos y paraguayos. En el caso de Km 30 la visibilidad y presencia de los bolivianos es notablemente mayor que la de los paraguayos y por supuesto que la de los peruanos.

La presencia de santiagueños en Barrio Guadalupe en Villa de Mayo, si bien está dispersa en el barrio, ha logrado converger claramente en torno de la celebración de la fiesta del Cristo de Mailín. Una celebración que comenzó circunscripta a los santiagueños del lugar para ir ampliándose con los años a santiagueños de otros lados. La pregunta que nos hacíamos cuando comenzamos allí nuestra investigación pasaba por tratar no solo de entender el significado que tenía la fiesta para el santiagueño, sino qué diferencias y semejanzas tenía con la que se producía el mismo día en la provincia de origen. ¿Era solo una reproducción de la originaria? ¿Implicaba algo más que eso y avanzaba hacia una recreación con diferencias importantes? La posibilidad de trasladarnos al pueblo de Mailín en Santiago del Estero (a 180 km de la ciudad) realizar el viaje con peregrinos y participar de la fiesta allí, nos permitió no solo lograr algunas respuestas a nuestros interrogantes sino también descubrir un cierto “corredor” migrante entre quienes estaban allí y los que quedaron acá en Buenos Aires. La fiesta se fue ampliando a lo largo de los años en el Gran Buenos Aires y se convirtió en un encuentro de santiagueños de distintos lugares y a la que se le sumaron migrantes de otras

provincias. Hay allí un tránsito en la singularidad festiva que hizo a su transformación pasando de ser un ámbito de resocialización santiagueña (el hablar en quichua, los bailes, las comidas) y de relaciones de paisanazgo y parentesco a una fiesta religiosa popular de amplia participación. Muy especialmente es de destacar en este caso el involucramiento de los vecinos en cuanto las casas de familia, los negocios y los espacios privados son atravesados por la celebración de la fiesta y se convierten en ámbitos posibles de encuentro, festejos y comercialización. También allí se visualiza el esfuerzo de la institución religiosa por “demarcar” un espacio que sin embargo ha trasvasado sus límites y responde a múltiples significaciones e intereses de los actores intervinientes. Como fiesta religiosa popular aparecen en ella con claridad la coexistencia de lo litúrgico con lo lúdico, de la oración con la música, del baile con las comidas, de la feria con los altares. Puestos de venta de objetos religiosos donde comparten mesa santos católicos oficiales con santos populares, elementos para orar y otros para curar u obtener protección y el “Santito” como llaman al Cristo ocupando un lugar privilegiado porque es la imagen clave que atrae a la multitud cuando su imagen sale en procesión por las calles del barrio. Un momento enormemente significativo y que resume en un punto de emotividad central de la festividad su sustento religioso. Los presentes en el campito pasan rápidamente cuando se organiza la procesión alrededor del campito por las calles del barrio, del baile y la música, de las comidas y las bebidas a saludar al santito, a querer tocarlo, a pedirle y a hacerle promesas. La celebración festiva hegemoniza así cualquier otro tipo de manifestación litúrgica y lúdica, simbólica o social. La expresión de un creyente al pasar la imagen “...aquí está nuestro santito”, explícita de alguna manera esa presencia colectiva en el espacio público, un espacio también transformado ese día.

En el caso de Obligado el tema de la migración presenta sus peculiaridades, lo cual nos obliga a tener en cuenta que se trata de un barrio con una importante circulación y flujo poblacional.

En el barrio hay rotación de la gente migrante, están los que vienen por trabajo y generalmente se quedan, pero también otros que vienen por otras razones, o vienen porque son familias y no permanecen mucho tiempo, especialmente aquellos que vienen por salud; otras veces está el padre acá y los hijos, pero alguien ha quedado allá hasta que en algún momento venga... (Entrevista a José)

Es que en el lugar se han producido cambios en los últimos años que han permitido una mejor organización urbana; sin embargo, la ocupación del espacio continúa fuertemente condicionada por los niveles socioeconómicos y la mayor o menor cercanía al río. Es interesante observar cómo las distintas representaciones presentes en los vecinos acerca del barrio aparecen asociadas a momentos que marcaron la llegada y radicación de grupos poblacionales migrantes, incluso aquellos momentos en que como en el 2001 se agudizaron los conflictos e incluso las acciones concretas discriminatorias. Sin embargo, dicho momento fue superado y paulatinamente se fue transitando, acompañando los cambios políticos y sociales, a una etapa de disminución de la desocupación y de reinserción laboral. También aquí la visibilidad de los migrantes de origen boliviano, especialmente las

“mujeres”, contribuyeron a limar estereotipos falsos de “pasividad” en cuanto recorrieran las calles del lugar y del partido con sus carritos de verdura. Así, tanto los bolivianos vinculados a la actividad comercial en la venta de verduras y hortalizas en general como en los paraguayos insertos en el mercado de la construcción los hombres o las mujeres empleadas en casa particulares en otros lugares, fueron generando mayores instancias de visibilización y de aceptación en el territorio. Han pasado varios años y cambió la realidad del país y del barrio favoreciendo en ciertos aspectos un incremento especialmente de la migración paraguaya e integrándose en distintas actividades e instituciones. Sin embargo, la discriminación de una forma u otra sigue estando presente en algunos sectores. Especialmente en estereotipos y prejuicios en la vida cotidiana de los habitantes del lugar.

Si bien los migrantes bolivianos han sido superados en cantidad por los paraguayos tienen una visibilidad importante en el territorio en estrecha vinculación no solo con su actividad comercial, la venta ambulante de verduras o los negocios sino por sus prácticas religiosas a partir especialmente de sus manifestaciones festivas en el espacio público. Al respecto, la presencia pública de las celebraciones de origen boliviano impacta más que la de los paraguayos en tanto apelan a las bandas musicales y a los desfiles de bailarines, como a los cargamentos de los vehículos con objetos de diversos tipos y colores y demás símbolos festivos transitando por las calles del barrio.

Esta situación de los migrantes bolivianos es factible de ser observada tanto en Obligado como en Km 30. En dichos lugares las implicancias de dicha fuerte presencia pública especialmente en las celebraciones festivas es generalmente asumida por los vecinos del barrio como representativa del conjunto de los “bolivianos”. Sin embargo, debemos tener en cuenta que detrás de la denominación de “bolivianos”, como generalmente se refieren a los distintos migrantes de dicho país los restantes vecinos, existen procedencias que caracterizan zonas diversas de Bolivia, más o menos cercanas. Más allá de celebraciones comunes, porque la fiesta y el desfile unifican, hay formas que los distinguen e identifican. Así en Obligado los que proceden de Bomborí, (un pueblo próximo a Potosí), generalmente son devotos de Santiago, mientras que los que son devotos de la Virgen de Guadalupe proceden generalmente de Sucre.

Las devociones implican poner en marcha un sistema de pasantes, pero a su vez se producen en torno a las mismas distintas manifestaciones de religiosidad que se explicitan en oraciones, pedidos y despliegue de ceremonias y ritos fuertemente arraigados. Para los primeros, el “Tata Bomborí”, como lo llaman los de la zona, recupera experiencias vividas de los migrantes con devociones y peregrinaciones realizadas en su tierra y ruegos vinculados especialmente con diversidad de pedidos, que desde la salud (un tipo de petición muy común entre los devotos que le atribuyen al santo potestades al respecto) hasta el trabajo, el bienestar y el éxito en sus emprendimientos acompaña el vínculo con el “santito”. Así, entre quienes hablan aymará o quichua, o entre quienes habitan en la zona andina o en el llano, existen diferencias importantes que también se trasladan a las devociones que practican, ya sea que se enmarquen estas en la tradición católica o en prácticas heredadas de las distintas regiones. Sin embargo, en los barrios abordados la convergencia en el espacio público en torno a una celebración conforma un evento

festivo de carácter colectivo convertido en la expresión relevante de su religiosidad, pero también de la posibilidad de manifestar la alegría de bailar al son de la música, de colocarse vestidos especiales, de compartir la comida y la bebida. Es decir, múltiples actividades cargadas de sentido en ese tiempo especial de la celebración. Pero un momento clave también de reafirmación identitaria. Una situación que en Obligado genera un reposicionamiento identitario y a la vez también un reposicionamiento social (Ameigeiras, 2004) que se reproduce también en Km 30, ya que en ambas se genera una fuerte articulación entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público. La celebración surge en ambos casos a partir de decisiones individuales en el contexto familiar (el migrante que a partir de una decisión personal troca la imagen y la trae al lugar para comenzar una devoción) y luego se traslada al ámbito público constituyéndose en una celebración colectiva. En Km 30 en particular los migrantes bolivianos constituyen sin embargo el grupo predominante no solo cuantitativamente sino en su presencia pública, como nos decía un formante del lugar.

Los bolivianos no sé si son más numerosos que los paraguayos, pero no tengo dudas que están más organizados y unidos. Preguntá a los vecinos y vas a ver, lo que pasa es que cuando festejan, especialmente una vez al año, organizan un desfile con cantos y baile y andan por todo el barrio y a la gente en general le llama mucho la atención y creo que lo valoran... (Entrevista a Enrique)

No es un hecho menor que además de contar con un lugar propio para sus encuentros cuenten con una radio que trasmite para los bolivianos del barrio y también de toda la zona, pues es escuchada en varios lugares, como hemos podido comprobar en barrio Obligado. Distintas manifestaciones de los migrantes que explicitan claramente que las fiestas y celebraciones, si bien constituyen un punto nodal de encuentro y a la vez de expresión pública, no son la única manifestación de su vida social y cultural, ni tampoco religiosa. Pareciera ser que en el medio urbano lo religioso se inserta en lo cotidiano, aportando una trama significativa clave en las situaciones de supervivencia como en los momentos límites, en la vida como en la enfermedad y el trabajo. Una situación que avanza sin embargo hacia una convergencia colectiva en la celebración festiva, con mayor o menor grado de explicitación pública pero que se convierte en escenario fundamental de encuentro y celebración de los migrantes.

Los migrantes paraguayos tienen sin embargo una presencia colectiva predominante en barrio Obligado, mientras que en Km 30 es más dispersa y tiene una gravitación menor que la de los bolivianos al no desplegar una celebración festiva de las características que hemos señalado. Tampoco generan en el imaginario colectivo barrial el mismo tipo de representaciones sobre su posicionamiento territorial y social. En el caso de Obligado se han ubicado en la zona denominada como “el fondo” del lugar en cuanto es lindera con uno de los límites del barrio y en una zona cercana al río. En dichas cuadras es importante la consolidación de la radicación paraguaya que se manifiesta en comercios como también en la venta de pasajes a Asunción del Paraguay y en costumbres de la vida cotidiana en que el uso del guaraní ha pasado a ser un lenguaje corriente y

evidentemente una instancia de reconocimiento público mayor que la explicitación del quichua por parte de los bolivianos. Despliegan devociones y celebraciones festivas que, aunque con menor presencia en el espacio público poseen particularidades interesantes. Nos referimos en primer lugar a la fiesta de la Virgen de Caacupé la cual motiva un encuentro y movilización colectiva, pero de mucha menor presencia que la de los bolivianos. Generalmente se trasladan con sus imágenes hasta la llamada “gruta de la virgen” ubicada en una de las esquinas cercanas al río. Allí se adorna el lugar con estandartes de colores y banderas paraguayas a la vez que se celebra a la Virgen de la Gruta y se habilita un lugar en donde se depositan distintas imágenes traídas por los vecinos y se comparten alimentos. Al respecto es interesante observar cómo, además de esta concentración en la gruta, también se llevan a cabo encuentros más reducidos en las casas de aquellos paraguayos que poseen una imagen de la virgen de Caacupé, que muchas veces por su tamaño no han podido trasladar a la capilla. Los vecinos también se acercan a dicha casa en donde se comparte la comida, se escucha música e incluso se baila. Especialmente allí se genera un espacio celebrativo cargado de sentido, no solo por lo que implica el encuentro en general sino por la significación profunda y la historia que siempre acompaña a la imagen en particular de dicho hogar. También en ese tipo de circunstancia se le pide al sacerdote que concurra para bendecir la imagen.

Es que el tema de “las bendiciones” ocupa entre los paraguayos un lugar especial. Algo semejante pasa con la celebración en el mes de junio de la Fiesta de San Juan que es una fiesta muy sentida y esperada. La celebración de una misa o la realización de una procesión son comunes. En el marco de la fiesta de San Juan se lleva a cabo una ceremonia organizada exclusivamente por los paraguayos consistente en el cruce de las brasas, la cual sin embargo convoca también la curiosidad de los vecinos. Una tradición a la que se suele convocar al sacerdote, pero exclusivamente para que “bendiga las brasas”. El cruce solo se puede realizar el día mismo de la fiesta, no cualquier otro. Por último, nos encontramos con la celebración de San Blas que se lleva a cabo en la capillita del mismo nombre. Previamente a la misa se celebra la “candelaria”, en la cual se “bendicen las velas” que posteriormente serán cruzadas a quien lo solicite para realizar la cura de su garganta, y posteriormente la llamada “medida de San Blas”. En esta ocasión también se le pide al sacerdote que “bendiga las aguas y la garganta”. Una diversidad de ceremonias, ritos y celebraciones en donde se pondera lo colectivo, pero en donde también tiene relevancia el ámbito privado de la casa, aunque abierto a los vecinos y en donde emerge la enorme relevancia de lo mítico-simbólico ritual en los sectores populares. En el caso de Km 30 la veneración a la virgen de Caacupé está fuertemente centralizada en la Iglesia Católica del lugar en donde está depositada la imagen y en las celebraciones que se generan en torno a la misma el día de su fiesta.

El Cristo del Mailín, la Virgen de Guadalupe o Santiago de Bombori, la celebración a la Virgen de Caacupé o la Fiesta de San Blas a lo que se le suman formas y modalidades expresivas religiosas diversas denotan prácticas a las que se le suman distintos elementos y símbolos. Músicas y comidas, pero también rituales son así atravesados o coexisten con otros del ámbito urbano. Un entramado cultural

del que no está exento lo religioso. Si los migrantes internos como los bolivianos y paraguayos en los barrios abordados asumen elementos religiosos tradicionales los mismos sin embargo no solo son resignificados, sino que sustentan una matriz religiosa de base tradicional desde la cual se entretajan elementos religiosos que se constituyen con recursos simbólicos diversos desde los cuales abordan distintas situaciones de su vida cotidiana.

Las relaciones sociales entre paraguayos como aquellas entre bolivianos implican a su vez redes sociales que consolidan tanto su inserción en el medio como instancias de reciprocidad y ayuda. Instancias en donde se despliegan prácticas interculturales, tanto internas como externas. En ese marco, las celebraciones festivas religiosas conforman el núcleo central de su expresión social colectiva. Prácticas sociales y simbólicas y celebraciones festivas diversas que sin embargo no están exentas de tensiones y conflictos, tanto alguna vez a nivel externo (por los desfiles o bailes en el espacio público) como interno (por discrepancias entre grupos distintos). En el caso de las celebraciones festivas en las cuales el sistema de pasantes constituye una piedra clave, muchas veces se hace difícil elegir a los que podrían asumir la fiesta dado al incremento de obligaciones y el costo de las mismas. En este aspecto, el despliegue de un sistema de padrinzgos contribuye a alivianar una tarea que, más allá de los supuestos beneficios simbólicos que traerá para los pasantes, les exige un compromiso y esfuerzo muy grande.

REPRODUCCIÓN O RECREACIÓN: LAS TRANSFORMACIONES FESTIVAS Y LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS

La fiesta constituye realmente un punto nodal vinculado a las manifestaciones de la religiosidad popular en general, pero además conforma una instancia clave cuando se vincula con la religiosidad de los migrantes en sectores populares. No es la única, claramente, pero es la manifestación colectiva más importante. Es una modalidad vinculada a la religiosidad tradicional, pero por otro lado emerge como una instancia en donde se articulan tradiciones no solo marcadas por lo religioso sino también por distintas motivaciones que están presentes en la misma y que explicitan necesidades y expectativas diversas. Es que en estas manifestaciones emerge la enorme relevancia simbólica del acontecimiento festivo, que no permanece estático en el tiempo, sino que se va transformando como todas las actividades cotidianas. Una situación que no es exclusiva de las fiestas santiagueñas o bolivianas sino también de las paraguayas y otros grupos migrantes, pero que tiene en las manifestaciones de estos grupos un punto de referencia fundamental para comprender la densidad y polisemia que las constituye, como hemos podido comprobar profundamente en nuestro trabajo de investigación con migrantes tanto del interior como de los países limítrofes en el Gran Buenos Aires. Esta relevancia de la fiesta ha sido señalada por distintos trabajos en los cuales emerge la fuerza del sentido que la constituye y caracteriza (Sanchis, 1997; Steil 1996; Giménez, 1978). Asimismo, muchos trabajos aparecen desde distintos ámbitos disciplinarios enfatizando básicamente la relación de la fiesta religiosa de los migrantes con la identidad étnica, pero también nos encontramos con aquellos que remarcan su relación con lo sagrado frente a los que enfatizan en este contexto el predominio del consumo y los intereses comerciales que la atraviesan. Al respecto es

interesante lo señalado por Grimson (1997: 77) en su análisis sobre la fiesta religiosa de los bolivianos en la ciudad de Buenos Aires:

En esas disputas se desarrolla una lucha por la definición del sentido de la fiesta, pero es precisamente en la indefinición del mismo, en la imposibilidad de que se imponga uno sobre otro, en la ambigüedad y conjugación de las series semióticas que atraviesan a los participantes, como el sentido global de la fiesta se construye. (1997: 77)

Sin embargo, ni lo religioso aparece como homogéneo y estrictamente tradicional, ni lo comercial o lo lúdico determina en sí mismo la caracterización de la fiesta ni la identidad étnica implica desconocer las diferencias sociales, recordando a su vez lo señalado por Carlos García Vázquez (2005) en cuanto que en lo étnico tampoco puede desconocerse las diferencias internas. Es que lo que está en juego es precisamente la polisemia de sentidos que se genera en un espacio intersticial de carácter colectivo con estrecha interrelación con las expresiones vitales de los sujetos. Expresiones desde donde se consolida una apreciación de la realidad como un continuo de manifestaciones humanas que lejos de disociarse en distintas dimensiones, se integra. Es necesario generar una mirada que permita comprender la profunda significación de lo festivo en que se explicitan una polisemia que alude a la integralidad y las múltiples formas expresivas de lo humano. La fiesta conforma un ámbito permanentemente renovado, no solo por las prácticas sociales que se despliegan en la misma sino fundamentalmente por los entrecruzamientos de sentidos y motivaciones que poseen sus participantes. Es que la fiesta es algo más que una celebración anual que se desarrolló en un momento y un tiempo; la fiesta se constituye en “una presencia constante en nuestra vida individual y colectiva” (Freitas Pérez, 2012: 22) pero además en el caso de los migrantes en un compromiso ineludible.

...ahora cuando llega la fiesta, parece que uno tienen que cumplir ese día...porque es algo que uno lleva muy adentro. (Entrevista a Pedro)

En una oportunidad en que regresábamos de una peregrinación a la Fiesta de Mailín en Santiago del estero y estábamos cerca de arribar nuevamente a Buenos Aires, una mujer, conversando con otra, sacó un pañuelito y mientras lo encerraba en su mano le decía a su compañera que guardaría allí todo lo que había vivido y sentido, lo tendría todo el año hasta el momento en que se repitiera la fiesta. Una vivencia profundamente inserta en su vida diaria. Una instancia en que el espacio público se llena de sentido transformando convocatorias oficiales y superando motivaciones individuales. La fiesta religiosa popular no es la única manifestación festiva en el espacio público, dado que acontecimientos como el carnaval o manifestaciones políticas y movilizaciones populares conllevan cargas distintas de enorme significatividad social. Sin embargo, la fiesta religiosa popular constituye un acontecimiento de enorme densidad simbólica y una diversidad de prácticas sociales. Una modalidad fundamental de articulación entre lo sagrado y lo profano, entre lo simbólico y lo ritual, entre lo devocional y lo lúdico y que por sus mismas características posibilita como pocas prácticas sociales y simbólicas esa expresión

sincrética con capacidad de transitar en estos vericuetos complejos de la globalización y los cruces culturales actuales. La vinculación de lo sagrado, con la expresividad corporal y lo erótico, con la mística popular y las prácticas comunicativas, con la motivación del encuentro y los intereses comerciales conforma una manifestación de enorme potencialidad presente en el espacio público que está atravesado como toda práctica social por tensiones y problemáticas. Una explicitación de lo humano sin embargo, que trastocando estereotipos y transitando mezclas y cruces diversos explora los caminos que se generan en las fronteras entre el ocio y lo productivo, el consumo y el placer, contrastando normas y perspectivas legitimadas en la sociedad como la manera adecuada de explicitar la conducta social. Una situación que ya está presente de alguna manera en las apreciaciones vinculadas con el análisis de carnaval y la relevancia de lo ritual (Da Matta, 1980; Gómez Tavares, 2012) pero que se profundiza en las explicitaciones actuales de las celebraciones festivas. La fiesta como una de las expresiones centrales presentes en un espacio intersticial de enorme significación en cuanto constituye una manifestación especial de lo colectivo. Una instancia en donde son muchas las instancias que emergen como significativas y las miradas al respecto como aquellas apreciaciones que enfatizan la manera en que lo intersticial conforma un ámbito en donde el llamado “gasto festivo” cobra una relevancia y una significación especial (Scribano, Magallanes y Boito, 2012).

Es interesante observar, a través de la fiesta, dos vertientes que se complementan y coexisten. Por un lado, la que caracteriza a quienes hacen de las celebraciones festivas el epicentro de su religiosidad, tanto en sus prácticas sociales como simbólicas pasando a constituir la misma, sino la única, expresión máxima que los moviliza afectiva y emocionalmente. Por el otro, los que participando de las celebraciones en cuestión manifiestan vivencias y modalidades que no se sujetan exclusivamente a lo religioso y que expresan y vehiculizan otras prácticas y necesidades (García Vázquez, 2005; Giorgis, 2004). Es que la fiesta conforma un campo privilegiado de puja de sentidos en donde lejos de constituirse en un campo neutral de intereses y confrontaciones es atravesada por los conflictos en que debaten su existencia los seres humanos en una sociedad periférica marcada por neoliberalismo y la desigualdad social. De allí también ese aparente contraste para muchos entre fiesta y feria, entre lo mágico-religioso y lo comercial, entre lo solidario y lo rentable, ese espacio de cruce complejo al que se refiere Jorge González (1994: 191) al señalar:

Porque la feria organiza, viste y representa un “nosotros” plural que está (o ha estado) ligado no solo a las pasiones y a las mismas vísceras. Esos mojonos de identidad, recuerdo y porvenir vinculados a espacios, ambientes sensaciones, son verdaderos puntos de toque, encuentro y convergencia de una pluralidad de grupos y clases de agentes muy diferenciados en que lo social que se reconocen —a su manera— en su feria.

La feria como explicitación de múltiples cruces y universos simbólicos. Como señalamos oportunamente en relación a la fiesta que los migrantes santiagueños

realizan por el Cristo de Mailín que hace evidente la coexistencia de productos alimenticios con aquellos de uso doméstico, los de entretenimiento con los de culto, los de celebraciones y cultos religiosos con los de vestir. Un espacio en donde el consumo de comidas de todo tipo va acompañado por la presencia insoslayable de la música popular, desde la chacarera al chamamé, desde la cumbia a la charata. Un espacio en donde se produce una “sacralización del espacio público” a la vez que una presencia de lo doméstico y lo cotidiano que se traduce en una ocupación efectiva del lugar del acontecimiento (Ameigeiras, 1992; 2001).

El campito, la plaza, el escenario central para nosotros resulta ocupado preponderantemente por familias. La escena reproduce la estancia doméstica, no en vano se transportan elementos cotidianos que hacen al reconocimiento propio... Nos encontramos ante una reproducción del ámbito domiciliario en un nuevo escenario, el escenario sagrado de la fiesta. No se trata solo de secularizar lo sagrado sino precisamente de lo contrario, de sacralizar lo cotidiano.

Lo que muchas veces no se comprende no es la polisemia de la fiesta sino sus implicancias en cuanto manifestación clave de lo humano en relación a la configuración simbólica y la explicitación social de lo sagrado. La fiesta vinculada con un sentido de participación, de estar presente allí. Como nos señalaba un entrevistado:

Siempre vuelven... por eso vengo a vender para la fiesta, porque sé que seguro van a estar, que se sacrifican durante el año, pero hoy están... (Entrevista a feriante)

De allí nuestra apreciaciones respecto a la relevancia de estar presente en un lugar y en un momento, una singularidad que se concretiza en el estar allí el día de la celebración festiva, como señalábamos en una anterior presentación, en cuanto es en dicho “estar” en donde “se produce radicalmente la conversión simbólica-religiosa” (Ameigeiras, 1992: 414). Una instancia que constituye la manifestación más relevante de la experiencia religiosa colectiva y particularmente de su vinculación con las religiones populares (Croatto, 1994: 261; Isambert, 1982: 125) pero a su vez no reducida a dicho comportamiento colectivo y con una caracterización de carácter trans-social (Duvinau, 1974: 196).

Por eso las resistencias y cuestionamientos existentes también desde algunas perspectivas institucionales de la Iglesia Católica, a la transformación que se produce de la fiesta religiosa popular en su coexistencia con la feria, el consumo o las expresiones musicales o lúdicas. Una coexistencia que se inserta en toda las manifestaciones vivenciales y expresivas presentes en la cotidianidad de los creyentes, en cuanto lejos de ser una expresión de ritos y prácticas invariables, desborda creativities y mezcla comidas y bailes, prácticas consumistas e intereses comerciales. Una mezcla que sin embargo no implica desde la perspectiva de los sujetos participantes el abandono del sentido y expresividad de lo sagrado como una instancia vertebradora de su sentido de la vida y de las relaciones cotidianas por su supervivencia.

A MANERA DE UNA REFLEXIÓN FINAL

Considerando los interrogantes iniciales vinculados en particular con las características de la religión de los migrantes en zonas periféricas en la actualidad nos encontramos con varios aspectos que pasaremos a comentar. Por un lado, es necesario enfatizar como característica central el carácter holístico de dicha religiosidad que hace que el sentido de la misma sea inescindible del sentido total que le dan a su vida los migrantes. Una perspectiva que incorpora la apreciación sobre lo sagrado profundamente inserto en la trama social, cultural y económica de la vida cotidiana. Una religiosidad que da lugar a un “entramado de religiosidades” dinámico y con capacidad de articulación con nuevos universos simbólicos.

En cuanto religiosidad, supone manifestaciones inscriptas a procesos de desinstitucionalización, si bien las mismas no implican necesariamente ni una ruptura con las instituciones ni con las tradiciones y legados religiosos que han sido recibidos pero que son claramente recreados por el propio sujeto. Es interesante observar en el caso de los santiagueños, como en el de los bolivianos y los paraguayos —y especialmente en los dos primeros tal como hemos explicitado en el texto—, que se trata de espacios inventados y recreados como propios por los migrantes coexistiendo generalmente con la institución religiosa presente en el lugar, algo observable tanto en Guadalupe como en Km 30 y Obligado. Si en Guadalupe ha sido la Iglesia Católica quien percibió la importancia de la celebración en la provincia de los migrantes e incentivó el comienzo de la celebración en el barrio, en Obligado fue un migrante boliviano, el llamado “fundador”, quien decide traer una imagen de Bolivia fundando la devoción, organizando la fiesta y comenzando a movilizar el sistema de padrinos y pasantes, una decisión exclusivamente en manos de los bolivianos, como también de alguna manera se reproducirá en Km 30. Al respecto merecería profundizarse la forma en que se ha realizado la apropiación festiva ya sea por las instituciones religiosas, por la comunidad migrante o por los sectores populares en general. Si Mailín tiene una estrecha relación institucional, sus prácticas y celebraciones escapan claramente a los esfuerzos de cooptación y está marcada por su carácter popular. Si la Fiesta de Guadalupe de Sucre o de Santiago de Bombori es acompañada por la institución, sin embargo, es la comunidad boliviana la receptora y depositaria fundamental del despliegue de la misma y es la celebración festiva la que constituye el momento nodal de su presencia en el espacio público. Por otro lado, en el caso de los paraguayos en Obligado, la relación presenta ambos aspectos. Mayor relación institucional para algunas celebraciones, menor participación en otras y prácticamente ninguna en las restantes, a diferencia de Km 30 en donde dicha participación de paraguayos en forma estrecha con la Iglesia es mayor.

Es aquí en donde esta instancia de una relación que no genera totalmente una ruptura con la institución a la que alude también René de la Torre es factible de ser percibida con un agregado: el desplazamiento entre tradiciones y tramas distintas en el caso de los migrantes abordados coloca como un soporte básico y vertebrador la tradición religiosa inserta en su matriz cultural originaria.

A partir de allí se generan procesos que potencializan la capacidad de articulación de las prácticas sociales y simbólicas religiosas y las constituye en un recurso simbólico relevante. Si las expresiones dan lugar a la consolidación de la

identidad religiosa o transitan hacia la consolidación de la identidad social en el territorio, si producen un reposicionamiento identitario o conforman una expresión alternativa nos encontramos de todas formas con una trama simbólica cuya densidad significativa manifiesta como las celebraciones festivas ocupan indudablemente un lugar especial en la vida social de los sujetos en sectores populares.

BIBLIOGRAFÍA

- Ameigeiras, A. 1992 “Cultura y religiosidad popular: El entramado socio-cultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires” en *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, pp. 410-414.
- Ameigeiras, A. 1998 “La cultura de los pobres ante la cultura de la pobreza” en *CIAS*, N° 475, pp. 354-475.
- Ameigeiras, A. 2001 “Con el Cristo a cuestas: Identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires” en *Estudios migratorios Latinoamericanos*, N° 47, pp. 181-199.
- Ameigeiras, A. 2002 “El pensar popular: entre la memoria popular y el imaginario colectivo en la cotidianeidad del ámbito barrial” en Forni, F. (comp.) *De la exclusión a la organización* (Buenos Aires: Ciccus) pp. 87-119.
- Ameigeiras, A. 2004 “Identidad y religión en migrantes bolivianos en el Gran Buenos Aires” en *Stromata*, Año LX, N° 1/2, pp. 63/78.
- Ameigeiras, A. 2006 “La diversidad cultural en el contexto urbano. Nociones y miradas desde la práctica de la investigación” en *Cuadernos del Instituto del Pensamiento Latinoamericano* (Buenos Aires) Año 1, N° 1.
- Barbero, J. M. 1987 *De los medios a las mediaciones* (Buenos Aires: Gili) p. 90.
- Barbero, J. M. 1999 “Globalización cultural y descentramiento comunicacional” en Bayardo, R y Lacarrieu, M. (comps.) *La dinámica global/local* (Buenos Aires: Ciccus/La Crujía).
- Bhabha, H. 2013 *Nuevas minorías, nuevos derechos* (Buenos Aires: Siglo XXI) p. 203.
- Bonilla, A. 2008 “El otro, el migrante” en Fonet Betancourt, R. (ed.) *Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimientos* (Aquisgrán: Mainz Verlag) pp. 366-376.
- Cravino, C. (org.) 2012 *Construyendo barrios* (Buenos Aires: Prometeo/UNGS).
- Croatto, J. 1994 *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (Buenos Aires: Docencia).
- Da Matta, R. 1980 *Carnavais, malandros, erois* (Río de Janeiro: Zahar).
- De la Torre, R. 2012a “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada” en *Civitas* (Porto Alegre) s/d, pp. 506-521.
- De la Torre, R. 2012b *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalupe* (México: Publicaciones de la Casa Chata).
- De Sousa Santos, B. 2009 *Epistemología del sur* (México: Flacso/Siglo XXI).

- Duvignaud, J. 1974 *Fêtes et civilisations* (Ginebra: Weber).
- Esquivel, J. 2004 *Detrás de los muros* (Quilmes: UNQUI).
- Freitas Pérez, L.; Amaral, L. y Mesquita, W. 2012 *Festa como perspectiva e em perspectiva* (Río de Janeiro: Garamond-Faperu). Frigerio, A. 1993 “De la umbanda al africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina” en Fonseca, C. (org.) *Fronteiras da cultura* (Porto Alegre: UFDRDS) pp. 92-122.
- García Canclini, N. 2004 *Diferentes, desiguales y desencontrados* (Buenos Aires: Gedisa).
- García Vázquez, C. 2005 *Los migrantes. Otros entre nosotros* (Mendoza: EDIUNC).
- Gimenez Béliveau, V. y Esquivel, J. 1996 “Las creencias en los barrios o un rastreo de identidades religiosas en los sectores populares del Gran Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, N° 14 /15, pp. 117-129.
- Giménez, G. 1978 *Religión popular y religión en el Anahuac* (México: CEE).
- Giorgis, M. 2008 *La Virgen prestamista: La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el Boliviano Gran Córdoba* (Buenos Aires: Antropofagia/IDES).
- Gómez Tavares, F. 2012 “Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis” en Freitas Pérez, L.; Amaral, L. y Mezquita, W. (orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva* (Río de Janeiro: Garamond).
- González, J. 1994 *Más (+) Cultura(s): Pensar la cultura* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes).
- Grimson, A. 1997 *Relatos de la diferencia y la igualdad* (Buenos Aires: Eudeba/Felfacs).
- Isambert, F. 1982 *Le sens du sacré — Fete et religion populaire* (París: Les Éditions de Minuit).
- Mallimaci, F. (dir.) 2013 *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos).
- Marzal, M. 1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Míguez, D. y Semán, P. (coords.) 2006 “Introducción: Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales” en Míguez, D. y Semán, P. (comps.) *Entre santos cumbias y piquetes* (Buenos Aires: Biblos).
- Odgers Ortiz, O. 2006 “Movilidades geográficas y espirituales, cambio religioso y migración México-EEUU” en *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. VI, N° 22, pp. 399-430.
- Parker, C. 1993 *Otra lógica en América Latina* (Santiago: FCE). Parker, C. 2011 “Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad” en Higuera Bonfil, A. (coord.) *Religión y culturas contemporáneas* (México: Universidad Autónoma de Aguascalientes) pp. 15-41.
- Reygadas, L. 2008 *La apropiación: destejendo la desigualdad* (Iztalapa: Anthropos/UNAM).

- Rofman, A. (comp.) 2010. *Sociedad y territorio en el conurbano bonaerense* (Buenos Aires: UNGS).
- Sanchis, P. 1997 *Arrabal. La Fête d'un peuple* (París: EDHSC).
- Scribano, A. et al. 2012 *La fiesta y la vida: Estudios desde una Sociología de las prácticas intersticiales* (Buenos Aires: Ciccus).
- Steil, C. 1996 *O serrato das Romerías* (Petrópolis: Vozes).
- Steil, C.; Eloísa, M. y Camurça, M. (coords.) 2009 *Religiones y culturas. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: Biblos).
- Suárez, A. L. 2015 *Creer en las villas* (Buenos Aires: Biblos).
- Valentine, C. 1972 *La cultura de la pobreza* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Vasilachis de Gialdino, I. 2006 “La investigación cualitativa. De la epistemología del sujeto cognoscente a la epistemología del sujeto conocido” en Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).
- Williams, R. 1980 *Marxismo y literatura* (Barcelona: Edic62).
- Zalpa, G. y Hofferdal, H. (comp.) 2008 *¿El reino es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (Buenos Aires: Siglo del Hombre/Clacso).

