

Construyendo comunidades. De las formas y sentidos comunitarios producidos por los/as bolivianos/as en Ushuaia.¹

Introducción

Desde los años ochenta comienzan a instalarse en la ciudad de Ushuaia personas de origen boliviano. Las llegadas estuvieron especialmente relacionadas con el boom de la industria de la construcción como efecto colateral de la sanción de la **ley de promoción económica**ⁱ que provoca la instalación temporal de empresas constructoras a cargo de grandes obras públicas que tenían entre sus empleados a obreros bolivianos radicados en otras ciudades argentinas. Una porción de estos trabajadores temporales decide instalarse en la ciudad iniciando y generando redes y cadenas que, junto con un contexto propicio y atractivo, generan la llegada de más personas bolivianas en la ciudad. Más de veinte años después, la población boliviana en la ciudad representa el segundo grupo de extranjeros, luego de la chilena y ha generado un “espacio boliviano” en la ciudad compuesto por una densa red de relaciones entre personas relacionadas con un origen boliviano. Es este conjunto de interacciones el objeto principal de estas reflexiones que son una porción de los resultados obtenidos en una investigación mayor realizada para mi tesis doctoralⁱⁱ.

Específicamente, el artículo se propone analizar las lógicas con que se construyen y generan las diferencias y las pertenencias entre este grupo de personas de origen boliviano en la ciudad de Ushuaia. En este sentido, se parte de una definición abierta sobre la definición de los/as “diferentes” y se sugiere la necesidad de reflexionar sobre la construcción histórica de las diferencias en vez de considerarlas un hecho de la realidad. Se trata de no reificar a “los grupos” sino de develar las estructuras y los mecanismos de dominación y agenciamiento que los hacen posibles.

¹ Quisiera dedicar esta trabajo a Cecilio Matías, informante clave en mi investigación y el gran portero de lo que fuera el campo empírico de mi trabajo, fallecido recientemente en la ciudad de Ushuaia. Sin él, esta investigación no hubiera sido posible.

El análisis comenzará por una breve historia sobre la “comunidad boliviana”. Revisaré la génesis de las instituciones asociativas construidas por los bolivianos/as como signos más visibles de su presencia y permanencia en la ciudad de Ushuaia. A partir de allí, iré delineando los significados de la “comunidad boliviana” en relación con diferentes tipos de articulaciones establecidas con el pasado, con la ciudad como territorio y con las estrategias desarrolladas por los/as actores y actrices.

Metodologíaⁱⁱⁱ

Los resultados que se presentan en este artículo, han sido construidos a lo largo de un trabajo de campo realizado entre los años 2005 y 2009 en la ciudad de Ushuaia en el marco de la realización de mi tesis de doctorado. Las estrategias utilizadas se enmarcan en su conjunto en la tradición cualitativa de investigación siendo las entrevistas en profundidad y las observaciones no participantes aquellas utilizadas en este trabajo. La forma de registrar el pasado, el presente y los procesos de significación y reconstrucción de los proyectos y experiencia migratoria, fue pensada a través de la realización de “historias de vida”, comprendiendo por ello “descripciones bajo una forma narrativa de un fragmento de la experiencia vivida”, cuyo principal objetivo es la construcción de modelos analíticos e interpretativos (Bertaux, 1997: 9). Hay historia de vida desde que “alguien le cuenta a otra persona un episodio cualquiera de su experiencia de vida” (Bertaux 1997: 32). Se trata de una definición amplia y más accesible que no debe ser necesariamente un recorrido integrador a través de la totalidad de la experiencia del entrevistado o la entrevistada (Mallimaci y Giménez Béliveau 2006: 172).

En total fueron entrevistadas 45 personas nacidas en Bolivia^{iv}, funcionarios/as del estado provincial, representantes de la UOCRA (en la gran mayoría de los casos, cada persona fue entrevistada en más de una oportunidad a lo largo del trabajo de campo) y la recolección de entrevistas informales con residentes nacidos/as en Argentina en situaciones de observación participante.

Entre las personas bolivianas entrevistadas, se trató de abarcar la mayor amplitud de posiciones en el “campo comunitario” boliviano en la ciudad. El supuesto que orientó la búsqueda fue la necesidad de contar con múltiples y variadas voces cuyas diferentes posiciones se expresaran en diferentes experiencias y visiones. Es decir, se

entrevistaron tanto a quienes son definidos como líderes formales o informales, a representantes de las asociaciones (que no siempre coinciden con los “líderes”) y a personas cuya membrecía en el colectivo analizado no ocupa posiciones destacadas. Si bien en las entrevistas el criterio de selección suponía el nacimiento en Bolivia, es decir que fueran inmigrantes en el sentido estricto del término, en las observaciones realizadas se incluyeron personas de “origen” boliviano, especialmente hijos e hijas argentinos/as de inmigrantes. Esta multiplicidad de posiciones fue necesaria para reconstruir las diferentes maneras de transitar y definirse como bolivianos, uno de los objetos centrales del presente artículo. Por otra parte, la muestra también buscó cubrir a personas con diferentes tiempo de residencia en la ciudad, descartando a aquellos/as recién llegados/as que se definieran como trabajadores “temporarios”.

El trabajo de análisis, apuntó a la construcción de categorías empíricamente sostenidas pero articuladas con los objetivos de la investigación (es decir, unos de los modos de comprender la teoría fundamentada en los datos^v -Grounded Theory- formulada originariamente por Glaser y Strauss en 1967 y revisada, entre otras ocasiones, por Strauss y Corbin en 2002). Las tipologías y categorías que se desarrollarán a continuación son la expresión de este trabajo empíricamente situado pero movilizado por la comparación constante con problemáticas elaboradas teóricamente (en este caso, la cuestión de las identidades, la articulación entre lo global, lo transnacional y lo local, las dinámicas y mediaciones entre la agencia de los actores y las determinaciones sociales). A partir de ello, fueron elaborados “tipos ideales” (Weber 1999), es decir modelos teóricos de construcciones identitarias que por su pureza no existen como tales en la realidad.

En el cuerpo del presente artículo, se presentan algunos fragmentos de entrevistas seleccionados por su grado de asociación con los argumentos vertidos. Debe aclararse de todas maneras, que las categorías construidas son el producto del análisis de la totalidad de entrevistas a partir de la codificación de múltiples fragmentos que no pueden ser trasladados al artículo por una cuestión de espacio.

1. Contornos y sentidos del espacio boliviano

Los contextos migratorios y la configuración de nuevos condicionamientos para la migración cambian de forma continua a lo largo del propio proceso migratorio y son la objetivación de las prácticas de los actores. Cada caso de migración sirve para alterar la estructura en que se hacen las decisiones para nuevas migraciones o permanencias (Ludger Pries 2002).

En el caso que se analiza aquí, uno de los cambios centrales ha sido la constitución –en un lapso relativamente breve, 25 años– de un espacio “propiamente boliviano” en la ciudad. Con ello hago referencia no sólo a las dos instituciones creadas por los/as migrantes “bolivianos/as”, sino también, y sobre todo, a la presencia de barrios conocidos como “bolivianos”, circuitos propios en la ciudad (en una época un boliche de y para bolivianos/as), radios “bolivianas”, imágenes de vírgenes “bolivianas”, institucionalización de una festividad “boliviana” en que miles de personas se reapropian del espacio público, y especialmente, sociabilidad y redes “bolivianas”. Como dicen los entrevistados/as, un boliviano/a que llegue ahora a la ciudad, aun cuando no conozca a nadie, será rápidamente direccionado a alguno de los puntos nodos o personalidades de la bolivianidad fueguina.

Estas clases de redes de sociabilidad organizadas en torno a una nacionalidad suelen ser calificadas por el concepto amplio de “comunidades”, especialmente en las ciencias sociales anglosajonas, en cuyo estudio resulta central la construcción de la relación entre un grupo social, definido como una “comunidad”, y el resto de la sociedad. Por otro lado, las principales críticas a las nociones de “comunidad” suelen denunciar un uso fuertemente esencialista del término, el supuesto de homogeneidad interna y las fronteras rígidas que definen y dividen a las identidades comunitarias. En esta investigación trabajaré con la noción de “comunidad”, sin embargo, al tratarse de una categoría polémica es necesario realizar algunas aclaraciones previas.

En primer lugar, decidí utilizar el término “comunidad” para referirme a la sociabilidad y espacio boliviano porque es utilizado por los propios actores para dar cuenta de las relaciones establecidas entre paisanos/as. En tanto categoría de análisis, además, defino a la “comunidad” como un conjunto, siempre abierto y de resolución provisoria, de interacciones entre personas que se reúnen en grupos reconocidos y auto-definidos como tales. Retomo una definición amplia y formal, al estilo de la propuesta por Max Weber en *Economía y sociedad*: “Un tipo de relación social cuya actitud en la

acción social se inspira en el *sentimiento subjetivo* de los partícipes de constituir un todo” (Max Weber 1999: 33). La “comunidad” no tiene que ver con el hecho de compartir ciertas cualidades anteriores o el simple “sentimiento” relativo a una situación común y sus consecuencias, sino que sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida, y en la medida en que está referencia traduce el sentimiento de formar un todo (Max Weber 1999: 34). A partir de esta definición puede comprenderse que la totalidad no es un punto de partida (una “real” homogeneidad, origen común o unidad interna de armonía entre las partes), sino la expresión de ciertas relaciones sociales que constituyen el proyecto mismo de constitución de un grupo. En el caso analizado resaltaré que *a partir* de este espacio generado por acciones recíprocamente referidas, desde un sentimiento subjetivo de constituir un todo, los/as bolivianos/as en Ushuaia se reconocen y son reconocidos como “comunidad” (y no al revés).

En Ushuaia, la estructuración del grupo se realiza en torno a un elemento que se piensa *a priori* compartido: la nacionalidad. Al igual de lo que ocurre en Buenos Aires (Grimson 1999, Benencia y Karasik 1995) se trata, especialmente, de espacios donde “los participantes presuponen en ello una nacionalidad común, una cultura compartida, ciertos saberes y costumbres esperables de los otros”. Los espacios formales e informales generados por los migrantes, se comprenden como parte de la “reconstrucción de una ‘cultura nacional’ que los agrupa en el contexto migratorio” (Grimson 1999: 167).

Ahora bien, la organización grupal en torno a una nacionalidad “originaria” compartida y reconstruida por los/as migrantes no puede ni debe considerarse como un elemento previsible y “natural” en la constitución de “comunidades migrantes”. Asimismo, como lo han mostrado las investigaciones que analizan los fenómenos transnacionales en las migraciones (Entre otros trabajamos, destacamos los de Levitt y Glick Schiller, 2004; Mahler, 1999; Portes, 2002; Portes, Guarnizo, y Landolt, 1999) la “integración” vivida como “asimilación” y “aculturación” (ya sea en tanto miembros de una comunidad étnica o en tanto ciudadanos individuales) no siempre está vinculada a los proyectos migratorios.

La organización en torno a una pertenencia nacional, en este caso la “boliviana”, es sólo una entre otras posibles, y no se produce necesariamente ante la existencia

cercana de “compatriotas”. Hay diferentes modos de agruparse y de asentarse, alrededor de diversas identidades o pertenencias. Los lazos comunitarios “vienen dados”, entonces, como efecto de una ingeniería colectiva. La “comunidad”, vuelvo a subrayar, no es un punto de partida sino *un producto de prácticas e interacciones influenciadas por las características locales*.

Ni todos/as los/as migrantes se organizan en torno a la nacionalidad definida como originaria, ni cuando sucede el espacio integra a la mayoría de los/as nacionales. Para comprender las prácticas generadoras de una “comunidad” en clave nacional se vuelve necesario deconstruir la naturalidad de este lazo común.

Ello no niega la importancia objetiva de la nacionalidad. Por el contrario, si bien las posibilidades de organización son variadas no son ilimitadas. Los discursos que anuncian al grupo su identidad, en términos de Bourdieu, están fundados en la objetividad del grupo al que se dirige, es decir, “en el reconocimiento y la creencia de los miembros del grupo tanto como en las propiedades económicas y culturales que tienen en común, puesto que es en función solamente de un principio determinado de pertinencia que pueden aparecer la relación entre las propiedades” (Pierre Bourdieu 1980: 66). Entre los inmigrantes, la nacionalidad es un criterio de agrupación pertinente y de fácil reconocimiento, que está “disponible” y que se encuentra reforzada por el atravesamiento de fronteras nacionales y la clasificación normativa por parte del Estado Argentino como extranjero/a, residente o nacionalizado/a, categorías que tienen consecuencias prácticas y materiales en la vida cotidiana.

No obstante ello, la elección de la nacionalidad como criterio definitorio de la constitución grupal no es un reagrupamiento necesario. Los migrantes pueden integrarse a sindicatos, organizaciones de mujeres, partidos políticos o bien agruparse, identificarse, sentir afecto, relacionarse con otros/as independientemente de su nacionalidad. La “comunidad” nacional o el “sentimiento comunitario” no son un elemento necesario de las experiencias migrantes aun cuando estas lo posibiliten y lo incentiven. En este sentido, ya no se trata de explicar el mantenimiento o transformación de los lazos étnicos / nacionales, sino *el proceso de etnización* (en clave nacional) *de los inmigrantes* (Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-fenart 1995).

Asimismo, me interesa señalar la importancia de los contextos locales para interpretar estos procesos de etnización / comunitarización. En este artículo no nos detendremos en la transnacionalidad de ciertas prácticas sino en las modalidades de reterritorialización de las identidades vinculadas a tramas locales de sentidos. Para el caso de los y las bolivianos en Argentina es ineludible la interacción e imposición de una experiencia nacional sedimentada que se expresa en la hostilidad hacia los rasgos bolivianos definidos como pertenecientes a una alteridad irreductible (Briones, 1998; Segato, 2002) y que es descripta tanto en Jujuy (Caggiano, 2003), Buenos Aires (Benencia y Karasik, 1995; Grimson, 2001), Tucumán (Rivero Sierra, 2011), Comodoro Rivadavia (Baeza, 2006), el alto valle del Río Negro (Ciarallo, 2006) y Córdoba (PIZARRO). Sin embargo, existen especificidades locales que condicionan a la vez que posibilitan diversas maneras de ser “bolivianos en Argentina”. A continuación serán analizadas las modalidades presentes en Ushuaia que toman una coloración propia, producto de la singular historia fueguina, pero que refieren continuamente, a estos modelos regionales de formas de ser “migrantes y bolivianos” en la Argentina.

2 Entre “devotos” y “patriotas”. Historia de la asociatividad boliviana en Ushuaia

Sin duda, uno de los elementos centrales del espacio boliviano consiste en las asociaciones de “bolivianos” construidas en la ciudad de Ushuaia. Aún más, una de las principales hipótesis que desarrollaré relaciona la *construcción comunitaria con los efectos de las prácticas asociativas*, invirtiendo el razonamiento clásico que supone la asociación como expresión de una identidad grupal étnico-nacional que la antecede. Sostengo que la construcción comunitaria es *un efecto de las asociaciones* que generan vínculos de sociabilidad a través de diferentes eventos culturales, especialmente, la celebración de la festividad de la Virgen de Urkupiña. Más allá de esta génesis, el universo relacional de los actores acaba desbordando las formas asociativas que, en palabras de la historiadora Pilar González Bernaldo (2008), no suelen resumir ese universo y pueden llevarnos a sobre-evaluar la importancia de este tipo de vínculos. Las asociaciones “bolivianas” cumplen un papel central en la generación de vínculos de sociabilidad y en el desarrollo de un discurso identitario asociado a la nacionalidad, al

materializar espacios de encuentro y reconocimiento que son rápidamente desbordados por los múltiples lazos que van generando.

Historia de la asociatividad boliviana en Ushuaia.

En Ushuaia existen dos asociaciones pertenecientes a la comunidad boliviana. Bajo una mirada general, ambas responden a la necesidad de los/as migrantes bolivianos/as de volverse “comunidad” y conformar espacios de sociabilidad cotidiana y extracotidiana, establecer los límites de la bolivianidad, escenificar aspectos de la “nacionalidad” para “compartir entre compatriotas” y desafiar estereotipos que circulan en el ágora de la ciudad.

La asociación más antigua tiene por nombre “Asociación de residentes Simón Bolívar”; la segunda se denomina “Devotos de la Virgen de Urkupiña”^{vi}. Fueron fundadas en 1989 y 1994 respectivamente. La asociación de residentes cuenta con un estatuto, personería jurídica y elige sus representantes cada dos años, en votación de asamblea constituida por los “socios activos”, es decir, residentes de nacionalidad boliviana con cuota al día. Los “Devotos” es, en realidad, un desprendimiento de la asociación de residentes cuyo origen fue una comisión interna “organizadora de la fiesta de la Virgen”. Sin estatuto ni personería jurídica, los “Devotos” tiene un funcionamiento menos institucionalizado y formal y participa de ella “todo el que tenga devoción por la Virgen”, que en los hechos suele ser quien actúa como “pasante”, persona de origen boliviano/a o devotos/as de la Virgen con un pasar económico elevado en comparación con el resto de sus compatriotas. Este tipo de asociaciones incluye la participación de argentinos/as devotos/as^{vii}.

La principal escenificación pública de las actividades cotidianas de las asociaciones es, por un lado, el aniversario de la independencia de Bolivia, y por el otro, la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Entre ambas asociaciones se encuentran los grupos de baile Salay^{viii} y Tinkus^{ix}, y Caporales^x, cuyo principal objetivo es homenajear a la Virgen (día en que estrenan coreografía y vestuario), pero que participan –como principal contenido– de las actividades “culturales” organizadas por la asociación de residentes.

A continuación trabajaré en la descripción densa de cada asociación en tanto modalidades diferenciadas de construir tipos de bolivianidades en la ciudad.

a. Devotos^{xi}

La asociación de devotos está íntimamente ligada, en su historia y posibilidad, a la presencia de la imagen de la Virgen de Urkupiña en la ciudad. La llegada de la Virgen se realiza a partir del pedido de algunos de los bolivianos integrados en la embrionaria asociación de residentes a uno de los curas de la ciudad. De acuerdo con los saberes previos acumulados en la experiencia de ser migrante en Argentina, si se deseaba promover un espacio de sociabilidad boliviano producto de la permanencia, pero que asimismo y potencialmente pudiera promover este tipo de residencias, era necesario construir una ritualidad pública hacia alguna imagen religiosa que pudiera definirse como compartida y “propia”. En las experiencias anteriores en Buenos Aires, Jujuy y Córdoba los y las migrantes recorrieron los territorios migratorios signados por las ritualidades hacia distintas imágenes religiosas, como escenificaciones públicas de la presencia de comunidades bolivianas. En este sentido, la festividad de la Virgen es leída e interpretada como un indicador indispensable de la creación de lazos comunitarios.

Es interesante el relato de quien es señalado como el principal promotor de la llegada de la imagen de la Virgen de Urkupiña. En un principio, y en tanto “patrona” de los residentes bolivianos en Argentina, la idea de Cecilio era, “naturalmente”, traer la imagen de la Virgen de Copacabana, pero no logró convencer a sus compañeros/as de asociación. El consenso pudo lograrse cuando fue propuesta, por la misma persona, la imagen de la Virgen de Urkupiña, patrona de Cochabamba. De esta manera, un signo claramente regional y local (y son estas características las que despiertan entusiasmo entre los/as primeros/as activistas, en su mayoría cochabambinos/as) será convertido en la máxima expresión de la presencia de la “bolivianidad” en la ciudad de Ushuaia. Esta anécdota muestra los lazos complejos entre lo local, lo nacional y lo transnacional y sus posibles articulaciones. En este caso, en pos de construir un espacio étnico-nacional se hace uso de un signo religioso regional que es resignificado en la experiencia migrante como expresión de la migración boliviana en la ciudad, y cuya ritualidad y

escenificación pública continúa los guiones de otras experiencias migratorias de bolivianos/as en Argentina.

C: Y así como le contaba, en el año 1992, más una inquietud mía de poder traer una imagen en el cual teníamos una comisión provisoria, que yo siempre decía traer la imagen que es la patrona de Bolivia, la Virgen de Copacabana pero no lo logré, no quisieron. Entonces dije, yo entonces mocionaba diciendo “¿por qué no traemos la Virgen de Socabón, que es la patrona de los mineros del carnaval de Oruro?” Bueno y tampoco quisieron y dije yo, “no, ¿por qué no traemos la Virgen de Urkupiña que es la segunda patrona de Bolivia, la madre de la integración boliviana?” Entonces mocionamos todos y sí, como que acá en Ushuaia hay un 85% de Cochabamba, entonces quedaron todos realmente contentos. (Cecilio, fundador de los “Devotos”).

Finalmente, gracias a los contactos de un cura local^{xii} en 1994 llega una imagen de la Virgen que es “recibida” por un grupo de “señoras” definidas como las representantes de las “primeras pobladoras” bolivianas, es decir, aquellas que mejor expresaban la opción por la permanencia valorada en el discurso fueguino^{xiii}. El hecho de ser mujeres aumentaba aún más las resonancias y direccionamientos hacia las “familias” bolivianas diferentes a los “varones trabajadores” y temporarios. Así, una práctica específica de la “comunidad” boliviana se expresa utilizando los sentidos comunes del ser fueguino.

En el año 1995 se realiza la primera fiesta en homenaje a la Virgen. Los primeros pasantes o padrinos^{xiv} fueron personas que se ofrecieron, pertenecientes a las familias con mayor antigüedad en la ciudad y los más “exitosos” (especialmente en términos de acumulación de dinero y del acceso a viviendas propias sobre terrenos propios). Fueron ellos/as quienes instituyeron las modalidades y la organización de la fiesta.

Un análisis ligero podría concluir que la asociación de devotos y su principal producto (la fiesta de la Virgen de Urkupiña) están relacionados con una identidad forjada en el pasado, en el contexto premigratorio anterior a las movilidades varias, relacionada con una cultura o religiosidad traída por los migrantes desde sus sociedades

de origen aun si éstas han sido resignificadas o transformadas en la actual situación posmigratoria. Sin embargo, un análisis atento a los sentidos que las acciones e interacciones hacia, en y desde la organización tienen para quienes las practican, devuelve una imagen más compleja.

Los “Devotos”, con la fiesta de la Virgen, se construyen como grupo con base en “la comunidad boliviana” en su sentido amplio. Bolivia, y específicamente Cochabamba, son el origen tanto de la Virgen de Urkupiña como de un modo particular de celebrarla, “agasajarla” y “festejarla”. Este “saber hacer” religioso y ritual, aprendido en Bolivia o en otras provincias argentinas (Un trabajo detallado puede leerse en Giorgis, 2004), se reconstruye localmente en tierras fueguinas.

Pero las mediaciones entre la fiesta y su “origen” se multiplican. Los trajes suelen comprarse en Buenos Aires, salvo casos excepcionales en que los pasantes pueden viajar a Bolivia. El aprendizaje del baile está mediado por videos (ya que son pocos los que bailaban en Bolivia), y los que tienen alguna experiencia como espectadores o como bailadores la han hecho, sobre todo, en otras ciudades argentinas. De acuerdo a los/as primeros organizadores, ninguno/a conocía, ni como herencia tradicional ni como experiencia práctica, las reglas y usos relacionados con la organización de la fiestas de las vírgenes. A partir de los conocimientos generales adquiridos como participantes de otras festividades, fueron delineándose algunas pautas rediseñadas y modificadas ante la llegada a la ciudad de personas con mayor experiencia. Aun así, en todos los casos los saberes y los modelos a seguir de festividades responden más a las fiestas “bolivianas” en otras localidades argentinas que a las “originarias” fiestas patronales de las diferentes comunidades bolivianas.

En el sentido común de los varones y mujeres, migrantes y no migrantes, la festividad es interpretada como el signo incontestable de la presencia de residentes permanentes en la ciudad, “unidos” por un lazo orientado hacia un origen anclado en el país de precedencia (propio o heredado). Sin embargo, la reconstrucción de la historia de la festividad y la sociabilidad fueguina invierte el orden cronológico y causativo de las prácticas: *es la institucionalización de la festividad, organizada por un grupo pequeño de residentes bolivianos, la que tiene entre sus principales consecuencias prácticas la creación de la “comunidad boliviana” practicada en un espacio boliviano y constituida por una sociabilidad boliviana.* La festividad de la Virgen se establece

como el punto de referencia de la “bolivianidad fueguina” y conforma la principal experiencia compartida por quienes se definen como parte de la misma.

En sus inicios, se trató de prácticas cuyos efectos principales fueron transformar al conjunto atomizado de “trabajadores temporarios” en personas sobre las cuales era posible trazar un lazo común. En la actualidad, la mera asistencia a la fiesta acredita a quien lo hace como miembro de la comunidad hacia la mirada del resto de los y las integrantes. Es, asimismo, una modalidad eficaz de *conocer* a personas por fuera de las cadenas migratorias. Existe un efecto doble de la dinámica de conocimiento / reconocimiento. En primer lugar, entre quienes se definen como parte de la comunidad boliviana: en palabras de Mérida, “*fue ahí donde nació entonces fue más la integración de la gente en la familia boliviana y ya nos conocimos casi todos*”. En segundo lugar, hacia la mirada del “resto” de la ciudad, volviendo “visible” la presencia de bolivianos/as del modo comunitario, es decir, más allá de la esfera laboral. Cecilio lo expresa claramente:

C: Gracias a la Virgen se ha integrado mucha gente.

A: Cuando dice se ha integrado mucha gente otra vez vuelvo a insistirle ¿Qué quiere decir? ¿Qué significa eso?

C: Se acercan más, se acercan hacia nosotros para poder compartir esa costumbre y tradición, como es una fiesta religiosa pagana la iglesia nos abre las puertas y estamos reconocidos por dentro de la comunidad.

A: Claro.

C: Como la colonia boliviana ya te conoce el público.

A: ¿Y eso les parece importante?

C: Claro, eso por ejemplo te impulsa a poner, a realizarlo con un poco más de énfasis. (Cecilio).

El espacio boliviano, su constitución, institucionalización y reconocimiento es producto especialmente del sostenimiento de la festividad, es decir, de las prácticas de los propios migrantes. Como lo anticipara, la festividad no expresa una presencia e identidad previa en la ciudad, portada por cada uno/a de los y las migrantes, sino que colabora activamente a crearla a partir de elementos intersubjetivos y significativos para quienes son considerados sus miembros. La inversión del orden en las representaciones naturaliza y esencializa la nacionalidad común en tanto elemento vehiculizador en sí

mismo de la generación de lazos comunes. Además, fija en el pasado (un “antes” que se ubica antes de los movimientos migratorios) los procesos sociales por detrás de la constitución del espacio boliviano y desconoce el peso de la experiencia en tanto migrantes en la Argentina y en Ushuaia.

Para terminar este apartado, es necesario señalar que existen voces disidentes sobre el vínculo expresivo que une la festividad con la “comunidad” boliviana, que la supera ampliamente. Algunas de ellas, se expresan en la asociación de residentes Simón Bolívar.

b. Patriotas

En 1988 queda formalmente constituida la asociación de residentes bolivianos “Simón Bolívar”, un año después de que surgiera la idea entre un grupo de varones trabajadores bolivianos convertidos en residentes permanentes de la ciudad. Se trata de la primera institución creada en la ciudad por bolivianos/as con la principal intención, como ya he señalado, de visibilizar la presencia de “residentes” bolivianos en Ushuaia, o, en palabras de Oscar “*hacer que existan*”. Para esas fechas, la bolivianidad estaba asociada a los trabajadores temporales empleados en la construcción y a los espacios considerados “propios” (por la nacionalidad de quienes los regentean y la principal clientela): las pensiones y comedores destinados a la vida en tránsito de los trabajadores. Las explicaciones y justificaciones presentes en los relatos sobre la constitución de la asociación son las mismas que describen la “necesidad” de la “comunidad”: la creación de nudos de permanencias en contextos transitorios; la búsqueda tanto de respetabilidad a partir de la legitimación de la permanencia, como de la experiencia de un tránsito sin marcas condicionadas por el contexto hostil y la racialización de la bolivianidad.

Asimismo, la modalidad de realizar estos objetivos aparece enmarcada en una memoria migrante de movilidad previa en ciudades argentinas, donde se comprende la visibilización de la comunidad a partir de la construcción asociativa. Por otra parte, los grupos de migrantes extranjeros aceptados como segmentos del pasado y de la memoria local (italianos, españoles, yugoslavos) tienen sus asociaciones en cuyo honor se celebra el “día del inmigrante”. El corolario parece simple, “para ‘existir’ se necesita contar con

una asociación” que permita articular de modo colectivo el lazo con la “sociedad” de recepción. Se trata principalmente del reconocimiento y de respetabilidad de la permanencia. Así lo describe Oscar:

O: Ahí mismo vivía Matías, era soltero Matías. Vivía ahí con los muchachos, y dice Matías, “Hay mucha gente ahí en la peña de San Martín, paisanos. Nosotros siempre vamos y tocamos pero nos vamos, siempre tomar y tomar y tomar”. “¿Por qué no hacemos una asociación?”

A: ¿Y por qué querían formar...?

O: Como había tanta gente boliviana queríamos demostrar... es decir veíamos que había peñas, había siempre actos, y nosotros no figurábamos, o sea, la gente boliviana parecía que no existíamos. Entonces Matías, con estudios también dice, “tenemos que festejar el 6 de agosto nuestra fecha patria, nunca hacemos nada”. Teníamos que mostrarnos un poco. Y queríamos no solamente ir a tocar por tocar sino que queríamos ya festejar fechas, fechas cívicas, mostrar que la comunidad boliviana también tenía sus fiestas patrias como el 6 de agosto, o el día de la madre, cosas así. Así como una idea nació. Matías dice “Hagamos esto, y después inclusive podemos ir a la radio”. O sea, empezamos a pensar en grande ya. (Oscar, pionero boliviano en la ciudad. No ocupó posiciones de liderazgo en las asociaciones).

Dos son las vertientes principales de la construcción de este lazo: una en relación con el Estado local (el reconocimiento civil y político), y otra en relación con “toda la comunidad” (el reconocimiento como comunidad inmigrante de residentes).

Vinculada con la primera vertiente, existe una preocupación intensa por la formalidad del grupo a constituirse: la obtención de la personería jurídica (conseguida en el año 2000), la regularidad y prolijidad de “los papeles”, el diseño de una normatividad interna a ser respetada (criterios de membresía, cuotas, respeto de elecciones), la regularización de la tenencia de un terreno conocido como “la bombonera” utilizado como campo de deportes y recreativo. Se trata en definitiva de una preocupación por la institucionalidad necesaria para formar parte integral de la “asociatividad”, ya no boliviana sino fueguina. Bajo este prisma, los miembros de la asociación demandan para sí la *representación* de “los/as bolivianos/as” *de* (y ya no *en*) Ushuaia, frente a autoridades e instituciones argentinas.

En la segunda vertiente, se destacan especialmente los objetivos definidos como “culturales”, entendiendo por ello la difusión de una “cultura boliviana”, especialmente aquella relacionada con las danzas. El contexto hostil hacia “lo boliviano” tamiza estos procesos. Si uno de los objetivos apunta al reconocimiento de la residencia, es decir, el

de ser “residentes” y no sólo “transitorios”, ello debe ser acompañado por la legitimación de la permanencia. Para que el deseo de ser reconocido como residente pueda ser efectivo hay que de-mostrar que lo boliviano puede ser “serio”, correcto, rico (culturalmente), “civilizado”. La asociación se propone, por lo tanto, (de)mostrar la “cultura” boliviana (comprendida como conjunto de objetos y prácticas) y su “riqueza”, al mismo tiempo que se (de)muestra ser dignos fueguinos. Es este el discurso que acompaña los eventos “culturales” organizados por la asociación de residentes.

En palabras de uno de los miembros de la comisión directiva en el año 2009:

P: Ese es el objetivo más que todo y se está buscando que sea a través de nuestra institución es poder formar un grupo cultural netamente nuestro y poder participar a través de Ministerio de Cultura del Gobierno. Ese es el objetivo.

A: Claro, cuando dice cultural ¿A qué se refiere?

P: A las danzas típicas y a algunas costumbres y tradiciones y tejidos y demás ya hay gente que está trabajando (Policarpio, miembro de la comisión directiva hasta el 2010).

Ambas vertientes se orientan a articular la construcción de una “bolivianidad” en Ushuaia a partir de la permanencia de los/as temporales, con una sociedad que los integra en tanto mano de obra pero los deslegitima como conciudadanos/as. En consecuencia, es posible incluir los objetivos de la asociación de residentes en una búsqueda de “integración” que pretende formar parte de una memoria fueguina que se sabe inestable y provisoria. Para ser fueguino en construcción se vuelve indispensable revertir, o al menos desafiar y resignificar, las representaciones vigentes en la ciudad sobre los y las bolivianos/as que permanecen (especialmente aquellas imágenes que los/as describen como personas reacias a la integración o anclados en la ilusión de lo temporal).

Resulta interesante que estas estrategias se realizan, sobre todo, “bolivianizando” al colectivo. En este sentido es central para la organización de residentes la celebración del 6 de agosto, día de la independencia boliviana y la fecha patria más importante del país. Ese día, en la plaza principal de la ciudad, se reúnen “los patriotas” con el fin de montar una escenificación pública de la presencia boliviana en la ciudad. En los últimos

años los grupos de danzas organizados en honor a la Virgen se suman a los festejos. En este sentido, “patria”, “patria de cultura” y “cultura patriótica” son contenidos que se hacen públicos con el fin de mostrarse como (buenos) residentes, con un pasado digno de ser incorporado a la historia fueguina. Ushuaia y la patria se unen como referencias del presente y del futuro. Al hecho de ser residentes se le suma, sin opacarlo, el ser “patriotas” especialmente ligado a un sentimiento afectivo hacia Bolivia y su simbología nacional.

La “bolivianidad” visibilizada y construida por la asociación tiene de esta manera rasgos específicos: es civilizada, con capacidad de organización, expresión de un pasado histórico “digno” de ser conocido en términos culturales y fuertemente asociada a la Nación Boliviana. En palabras de Oscar, la fiesta del 6 de agosto *“es una fiesta patria donde vamos sólo los bien bien patriotas, o con sentimiento patriótico boliviano”*. Es decir, no es una fiesta para los “bolivianos/as”, sino que sus destinatarios son una fracción específica: aquellos/as que tienen sentimiento patriótico. Esta misma definición construye un grupo de los/as nacidos/as y definidos/as como bolivianos/as que no son “patriotas”. Para quienes sí lo son, Bolivia debe aparecer como la patria objeto de nostalgia, al decir de Walter: *“Lo que para mí siempre, todos los años veo el orgullo más grande que me llena de satisfacción y de muchos recuerdos es cuando voy a entonar el himno nacional acá en la plaza el 6 de agosto, eso nunca, todos los años estoy ahí, es uno de los primeros que estoy ahí, con entonar el himno nacional de mi patria nomás”* (pionero boliviano, No ocupó posiciones de liderazgo en las asociaciones).

Como puede verse, ser y desear ser visto como residentes, elegir la permanencia como proyecto, no implica necesariamente abogar por prácticas de aculturación. Por el contrario, presente y pasado se entremezclan sin que una temporalidad opaque a la otra. La legitimación buscada de la residencia se realiza produciendo una bolivianidad en sentido estricta, y con las características que se suponen respetables para las miradas argentinas.

Resumiendo,

<p>Discursos de las asociaciones</p>

Devotos Virgen de Urkupiña	Asociación de Residentes
Cultura – religiosidad	Patria – cívico / cultura
Integración (entre “nosotros”) como efecto	Integración hacia los “otros” como objetivo
Destinada a “familia boliviana”, “para todos los creyentes”. Transnacional	Destinada a “patriotas”
Supratemporal	Permanencia – residencia
Relación con las iglesias locales	Relación con instituciones estatales
Fiesta de la Virgen	Día de la independencia

Las dos asociaciones encarnan casi idealmente sentidos divergentes sobre la relación de “lo boliviano” con la ciudad y el tipo de lazo necesario construido entre los/as propios/as bolivianos/as. Mientras se reagrupan para compartir el pasado y el presente construyendo narraciones compartidas, los inmigrantes generan diferentes tipos de disputas.

En este sentido, las asociaciones compiten entre sí en la definición más acertada sobre los modos correctos de ser bolivianos en Ushuaia. Sin embargo, no se trata de sentidos antagónicos en la práctica o de posturas identificables y encontradas entre los y las migrantes. Las personas que realizan estos discursos se mueven entre ambas instituciones y entre ambos modos de ser migrantes y bolivianos. Se puede ser (y se es) devoto y patriota, en el sentido propuesto en esta presentación.

Además, los espacios construidos y definidos como “propios” se superponen. Los grupos de baile pensados para la Virgen y bailados por devotos, participan de las conmemoraciones cívicas y “culturales” organizadas por la asociación de residentes, los fundadores de ambas asociaciones son los mismos, el campo deportivo ícono del espacio boliviano y de la lucha de la asociación de residentes (para obtener el título de propiedad) tendrá una capilla para la Virgen. Los ejemplos siguen y se multiplican.

3 Sentidos locales de lo boliviano. Lógicas identitarias en pugna

Concentrarse en los discursos asociativos permite un primer acercamiento a la heterogeneidad presente en el “espacio boliviano” y a la multiplicidad de identificaciones posibles. Sería inverosímil definir de modo singular la construcción

identitaria que configura entre sus miembros la definición de un grupo de bolivianos/as en Ushuaia, aun cuando los recursos para su formación son, por definición, limitados.

La construcción de un espacio comunitario está atravesada por múltiples lógicas vinculadas a esta situación de los y las bolivianos/as en Ushuaia, así como las representaciones condicionantes y habilitantes sobre los extranjeros, la movilidad y la permanencia. Aquellas presentadas en los discursos institucionales tienen una importancia significativa, pero no son las únicas.

Lógicas comunitarias en pugna

Abstrayéndonos de las asociaciones y de modo más general, pueden sintetizarse las lógicas de la construcción comunitaria a partir de dos funciones o efectos deseados:

a) *La comunidad como signo de permanencia*, es decir, la constitución de un espacio boliviano como expresión de la voluntad de permanencia en la ciudad. La permanencia no se supone ante la mera estadía prolongada en la ciudad sino que se demuestra (hacia la comunidad y hacia Ushuaia).

b) *La comunidad como estrategia de respetabilidad*. La construcción de “lo boliviano” en la ciudad opera como categoría social, que primero visibiliza lo no visible (desafiando la ilusión de la temporalidad se visibiliza la presencia de bolivianos/as residentes), para luego construir otros significados sobre la presencia visible e ilegítima (búsqueda de respetabilidad).

Una vez más sintetizaré estas lógicas en las palabras de uno de los entrevistados, Mérida, quien fue presidente de la asociación y uno de los conductores radiales de un programa “de bolivianos”:

A: Entonces era por un lado que no los veían, esto que usted decía.

M: Tampoco nos mostrábamos. O sea, es lo mismo que si no sabías que existía, no me invitabas.

A: Claro.

M: Ahora que sabes que existimos ahora estamos charlando. Bueno, eso es lo que queríamos nosotros. La gente no nos discrimina, por poco conocimiento que tenían de nosotros nos englobaban en la misma bolsa, “Ah, los bolitas de la construcción”.

A: Claro. ¿Y qué significaba “los bolitas de la construcción”? ¿Qué querían decir?

M: Querían decir que era gente solamente para ese trabajo. Antes se traía gente para la zafra en Tucumán y después una vez que terminaban, otra vez a su terruño. Entonces pensaban que acá la gente nada más venía, trabajaba para su platita y se iba. No era así. Había gente que se quedó, construyó y todo, como yo, y había gente con capacidad y estudio que era no solamente ser de la construcción sino que podía abarcar áreas, como te digo, cultural, una asociación, una ONG, como ahora, luchar por una tierra como la bombonera. No pensábamos que nos iban a dar un terreno. No nos adjudicaban una casa, un lugar para vivir, menos un terreno. (Mérida, pionero boliviano. Fue presidente de la asociación de residentes, actualmente no participa en ninguna asociación).

Ambas lógicas producen la constitución de una comunidad de inmigrantes, con un sentido e identificación compartida, y visible para el resto de la sociedad. Ahora bien, el riesgo permanente es la *esencialización de la comunidad por parte de la sociedad mayor*. La “comunidad boliviana” constituida y localizada se vuelve objeto posible de discursos discriminatorios y deslegitimadores.

Las imágenes, prácticas y narraciones encarnadas en los discursos institucionales no son construcciones en el vacío. Por el contrario, existen previamente, como ya se ha señalado, definiciones sobre los bolivianos, sus cuerpos, su presencia que configuran los posicionamientos de los actores sociales. Los recursos y los contenidos de estas definiciones son impuestos por el contexto, único modo de aspirar al reconocimiento. “Permanencia”, “moralidad”, “pasado digno” son contenidos ofrecidos a un público que, se supone, los valora. En este sentido, las definiciones generadas por los propios bolivianos sobre sí mismos son siempre parte –aun cuando no exista conciencia de ello– de una lucha por el monopolio del poder de clasificar; en términos de Bourdieu, de “hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y reconocer, de imponer la definición

legítima de las divisiones del mundo social y, por ese camino, de hacer y deshacer a los grupos” (Pierre Bourdieu 1980: 65).

Sin embargo, el mercado de valoración no es uniforme para todos los/as residentes. Para los migrantes bolivianos/as la permanencia se vuelve sospechosa y refuerza la idea de estar “fuera de lugar”, “*intrusando*”^{xv} en territorios ajenos. Pero además la construcción de un espacio propio “boliviano” es visualizada como una demostración de que, aun permaneciendo, los migrantes bolivianos no pueden o no saben ser parte de la sociabilidad fueguina que hace de su pertenencia nacional un signo inquebrantable de alteridad. La permanencia boliviana continúa y se refuerza como no legítima.

A partir de ello los y las migrantes, en el propio desarrollo de sus vidas cotidianas, buscan práctica y reflexivamente medios para legitimar su presencia y su identidad como migrantes a partir de la red de representaciones diversas y jerárquicas que tienen “a mano” localmente. Se trata de diferentes tácticas de legitimación condicionadas por las estructuras, ideologías y representaciones que sustentan la desigualdad y las relaciones de poder asimétricas, pero al mismo tiempo funcionan como stock de recursos posibles a ser utilizados para elaborar las estrategias identitarias. De este modo, las memorias colectivas sobre Ushuaia y Argentina abren posibilidades diferentes para “integrarse” o definirse como extranjero. Sobre estas limitaciones (o posibilidades) las colectividades de inmigrantes pueden elaborar diferentes estrategias que, por una parte, informan sobre el contexto (existe un conjunto limitado de escenarios de legitimación), y por otra, permiten visualizar los márgenes de acción de los inmigrantes en el uso de representaciones vigentes.

La visualización de estas tácticas movilizadas en el proceso de constituirse y reproducirse como comunidad permite dar cuenta de otro tipo de luchas relativas a los diversos modos de “integrarse” o “diferenciarse”, de acuerdo a un uso y/o producción de diferentes definiciones sobre el ser bolivianos. Pueden componerse memorias en luchas, diferentes modos de reinterpretar tradiciones, historias y trayectorias en condiciones históricas particulares.

La reconstrucción de las tácticas fue elaborada a partir de la conceptualización de la relación entre, por un lado, los tipos de referencias reales e imaginarias sobre el

“pasado” u “origen” que definen la “bolivianidad”, y por el otro, la relación proyectada con Ushuaia y su población a partir de la definición del espacio boliviano. De esta manera, la construcción de la comunidad aparece como un proceso complejo en el cual se cruzan, luchan y refuerzan diferentes lógicas y representaciones, concernientes al lugar desde donde se construye la memoria (como pasado, presente y futuro proyectado) y el tipo de identidad grupal.

Son cuatro las maneras ideales de definir el contenido básico y principal de la bolivianidad, en tanto origen compartido, que se entremezclan en la realidad compleja de la cotidianidad migrante:

- 1) Étnicas, nacionales.
- 2) Laborales.
- 3) Religiosas.
- 4) Latinoamericana / indígenas (Identidad indígena transnacional / latinoamericanización en clave indígena)

En tanto formas de legitimar la comunidad boliviana, todas comparten una negación de su alteridad que toma diferentes contenidos y apuntalan vínculos diferenciales con la ciudad.

	as de negación de la alteridad	Vínculo con la ciudad
Étnicas- nacionales	ocimiento positivo de lo boliviano	gración vía etnificación. Ushuaia multicultural.
Laborales	n de la “temporalidad”	tegración vía trabajo. Ushuaia como mercado de trabajo.
Indigenistas	ión del Estado Nacional	trucción de la identidad fueguina
Religiosas	rsalidad (los/as religiosos/as católicos/as somos todos “iguales”)	gración vía la igualdad superadora de las particularidades.

- 1) *Étnicas nacionales*. La comunidad configurada a partir de la referencia “étnica nacional” produce exclusiones y grietas en el interior de lo que he denominado

el “espacio boliviano”, por lo que puede describirse como una comunidad “excluyente”. Para formar parte de ella hace falta ejercer y reproducir un lazo con la patria de origen que origine una bolivianidad legítima “digna” de ser integrada en la sociedad fueguina. Este patriotismo se expresa también a partir de los rasgos “culturales” dignos bolivianos (especialmente expresados por los grupos de baile). Ambas características –patria y cultura– diferencian a “los bolivianos decentes” de otros/as bolivianos/as y de otros/as migrantes que suelen confundirse con ellos/as pero que carecen de estas señales de distinción. La bolivianidad aparece como signo de distinción y recurso para una ciudadanía formal.

Uno de los principales efectos de esta comunidad excluyente basada en la patria y la cultura es la búsqueda de la “etnificación positiva” de la comunidad boliviana, siempre limitada y condicionada por la racialización de la diferencia. En el caso de los bolivianos, la etnificación de la bolivianidad forma parte de un proceso que surge de elementos compartidos, en tanto bolivianos, pobres, migrantes, residentes en la Argentina y en Ushuaia, y que se materializa ante la agencia de los propios actores sociales insertos en realidades sociales, históricas y localizadas, lo que la hace maleable, negociable, modificable y, a la vez, determinante. La etnificación como proceso deviene de una conciencia práctica más que reflexiva y toma la forma de una etnificación en clave nacional. Volverse comunidad es “bolivianizarse”, y marcar las diferencias con el resto de los grupos definidos de modo exógeno como bolivianos a partir de la racialización de los cuerpos y rasgos indígenas.

Esta re-creación de la bolivianidad en un sentido estricto se encuentra presente, sobre todo, en las tácticas de la “Asociación de residentes”, orientadas a constituirse como “buenos migrantes”, para así formar parte de un todo fueguino signado por la diversidad de orígenes de sus miembros. Así, por ejemplo, para los grupos de baile no hay mayor orgullo que el de “representar” a la ciudad en los carnavales de la ciudad chilena de Punta Arenas. Como se señala en una carpeta institucional que contiene las descripciones de los diferentes grupos de baile, los “TINKUS rijchari” se destacan como aquellos que *“representan a la provincia (...) y llevando en alto a nuestra querida Ushuaia fueron ganadores del segundo lugar del carnaval de invierno en Punta Arenas”*.

La bolivianidad “distinguida” puede integrarse a la ciudad de Ushuaia. Pero no sólo las características de esta bolivianidad son las que permitirían esta integración, sino que su justificación se monta sobre una representación específica sobre la ciudad que puede sintetizarse en esta frase: *“No somos otros porque no existe un nosotros previo”*. La legitimación y representaciones por detrás de esta definición se entrelazan especialmente con la definición de lo “fueguino” como un espacio esencialmente diverso y “multicultural”. Ushuaia aparece como el producto de la interacción de diferentes comunidades (nacionales y extranjeras) llegadas a partir de las migraciones (internas y externas). La Ushuaia multicultural es ese espacio “abierto” al que *“todos han llegado”*. Lo importante es “permanecer” y “colaborar” en la construcción de la ciudad.

En este sentido la llegada y permanencia de bolivianos/as no se diferencia de las otras. La identidad fueguina pensada como diversidad es condición necesaria para que sea posible esta táctica, en cuyo discurso se niega la condición de “extrañeza” porque *todo en Ushuaia es extraño, nada es autóctono*. La comunidad boliviana representa parte de esta diversidad integrada. El espacio boliviano, sus fiestas, no son otra cosa que escenarios desde donde recrear esta diversidad. Se trata, en definitiva de tácticas tendientes a inscribir las memorias particulares que constituyen a “lo boliviano” y sus migraciones en la memoria colectiva fueguina.

2) *Laborales*. La dimensión laboral es construida como la dimensión respetable y moral de la bolivianidad en Ushuaia. Es decir, la construcción del boliviano como trabajador (haciendo abstracción de sus otros roles en la ciudad) justifica una presencia legítima en la ciudad que se supone como siempre permanente. Los bolivianos son “buenos trabajadores” y son valorados en el mercado por la esencialización de algunas características asociadas a la bolivianidad (ascetismo, respeto, esfuerzo, docilidad). El hecho de asociar simbólicamente a la bolivianidad con el “trabajo” es una de las maneras más efectivas de construir la bolivianidad de modo respetable y de legitimar la presencia boliviana en la ciudad, dado que encaja perfectamente con una ilusión exógena que define a los bolivianos esencialmente como trabajadores. Ahora bien, esta definición reproduce y refuerza la “ilusión” de la

transitoriedad de la presencia boliviana convirtiendo en problema la permanencia (Abdelmalek Sayad 1999).

3) *Religiosas*. Se trata de la definición de la “Comunidad” tal como es expresada y reproducida a partir del conjunto de prácticas relacionadas con la celebración de la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Si bien se trata de un evento definido por propios y ajenos como “boliviano”, se intenta que la “Bolivianidad” expresada sea la más amplia entre las posibles. Los criterios de membresía son amplios y se acercan a la autoadscripción imaginada (quien quiera, quien crea, puede formar parte de ella). Las fronteras del grupo se vuelven porosas y se incluyen bolivianos de nacimiento, por origen, no bolivianos, residentes permanentes, temporarios, “bolivianos, paraguayos, jujeños y salteños” y argentinos herederos de ciertos rasgos que comparten una misma experiencia de clasificación alterizada, y –sobre todos los del norte argentino y bolivianos– una sociabilidad religiosa similar.

En la descripción sobre la fiesta de la Virgen y su asociación he señalado que en la celebración se tiene en cuenta como destinatarios a los varones y mujeres miembros de los grupos imaginados y (re) creados en estos eventos. Pero los públicos tienen múltiples rostros. Las fiestas son también el producto de diversas tácticas, más o menos reflexivas y estructuradas, de sujetos que viven relaciones de opresión. Los protagonistas de la fiesta la presentan, la ofrecen a la mirada de los “otros”, no participantes pero espectadores deseados y valorados: los argentinos/as residentes en Ushuaia. Para ellos los organizadores se esfuerzan en estilizar la fiesta, obsesivos por los detalles estéticos y represores de conductas alejadas de la moralidad aceptada (especialmente con las prácticas de ingesta de alcohol llegando a prohibir su consumo en los salones donde tiene lugar la celebración). La fiesta es también expresión de un deseo de integración.

En esta búsqueda de integración, vale la pena detenerse en el modo en que la participación en la fiesta recrea a “la bolivianidad”, es decir, reflexionar sobre los contornos y fronteras de la comunidad boliviana creada y recreada en y por la fiesta. En ella participan, no sólo bolivianos sino también, y sobre todo, jóvenes argentinos y argentinas cuyos padres han nacido en Bolivia. Son ellos/as quienes ofrecen sus cuerpos

para los bailes, fetiche de la fiesta, ensayando a lo largo del año y siempre a disposición para cualquier tipo de convocatorias. El “espacio boliviano” constituido y recreado por la fiesta, entre otras prácticas, resulta mayor que el conjunto de los/as nacidos/as en Bolivia residentes en la ciudad, y aspira a confundirse con el “espacio fueguino” diluyendo todo tipo de fronteras.

La festividad de la Virgen y su organización se declara destinada a “todos y todas los/as que sientan devoción religiosa” y actúen esa religiosidad en la forma de las fiestas populares. Sólo la devoción religiosa se requiere, deslocalizando la creencia y universalizándola, permitiendo que bolivianos/as no cochabambinos/as primero, y argentinos/as y chilenos/as luego, puedan sentirse identificados con la celebración. De esta manera, desde la devoción a una Virgen de los valles de Cochabamba, específica y local, se llega a la universalidad pretendida de los sistemas religiosos modernos occidentales.

A: Claro, y usted me dijo que a partir de eso la familia boliviana está más “integrada”, esa es la palabra que utilizó, ¿Es entre los mismos bolivianos?

C: Bolivianos, jujeños, salteños, chilenos, ya hoy en día es una familia, creó un lazo de amistad, todo de los países. No hay distinción de raza ni de bandera.

A: Aha.

C: Por eso la Virgen es todos y así que no hay ningún tipo de obstáculos para que puedan participar, yo le comentaba inclusive a un funcionario del Partido Justicialista, es pasante. Sí, así que imagínese como trasciende la cosa y va unificando a toda la ciudad y eso es todo más o menos lo que le puedo contar de la Virgen. (Cecilio).

La “Virgen es todos”, su origen boliviano se disuelve en sus efectos integradores. Ofrecer un espacio y un evento que pueda ser compartido por “todos los fueguinos/as” (que se suponen religiosos/as) refuerza el elemento compartido por todos y todas, la semejanza con independencia de los orígenes nacionales. Se trata, en términos de la socióloga Danièle Hervieu-Léger (1999), de la dimensión ética de la identificación religiosa en las sociedades modernas asociada a la dialéctica de la universalidad^{xvi}. Las

grandes religiones universales se valen de un mensaje que, al menos potencialmente, contiene un elemento ético concerniente a “la humanidad entera”. Reforzando esta dimensión, la devoción a la Virgen se presenta como universalizable y transnacionalizable. La religiosidad como dimensión posible de ser compartida y reconocida por la sociabilidad fueguina sumada a la expresión de los rasgos “culturales” propios, permiten la aspiración a una integración sin trabas a partir de la exaltación de las semejanzas.

4) *La lógica latinoamericana* está fuertemente influenciada por los discursos políticos vigentes en la región, especialmente aquellos enunciados por los movimientos indigenistas. Se trata entonces de una lógica “transnacional que hace uso de recursos compartidos en los discursos indigenistas que circulan por la región.

En Ushuaia, el discurso retoma uno de los elementos centrales de la memoria local: la noción de origen y extrañeza. ¿Dónde situar el origen de la ciudad? El indigenismo responde con la propia definición de los “pueblos originarios”. Si para definir la identidad fueguina “avasallada” por múltiples y heterogéneas llegadas es importante la apelación a un “origen”, éste debe buscarse en los pueblos selk`nam y yámanas excluidos de la memoria oficial.

En relación con el espacio boliviano, se trata de un discurso que sanciona un nuevo origen –“el de los pueblos originarios”– que disputa tanto la “colonialización” (expresión local) de la religiosidad católica entre los “devotos”, como la “reivindicación” de las fronteras estatales entre los “patriotas”. Los pueblos originarios fueguinos aparecen como los antepasados de todos los pueblos “originarios” de la ciudad, incluidos aquellos provenientes del territorio demarcado por las fronteras del Estado Boliviano.

Las imágenes sobre el pasado se impregnan de referencias a la “patria latinoamericana”, como un ideal que fue real en el pasado, especialmente en tiempos de “los pueblos originarios”. Este tipo de discurso implica una crítica a la constitución de los Estados modernos y la imposición de fronteras ficticias que marcan distancias entre semejantes. La “etnicidad ficticia” (Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein 1997)

desde la cual se construyen las naciones occidentales modernas es rechazada por otra etnicidad “pre-estatal”, que unifica a todos los pueblos originarios subsumiendo sus diferencias al destacar un mismo “origen”. En Ushuaia, la comunidad andina (quechua y aymará especialmente) se entrelaza simbólicamente con los pueblos Ona y Yámanas, que residieron en Tierra del Fuego incluyendo a toda otra persona sin importar la nacionalidad que se defina como indígena.

Se trata de una estrategia cuya posibilidad de aparición y legitimidad está vinculada (si bien no determinada) por ciertas versiones sobre la memoria colectiva e identidad fueguina no hegemónica, que desafía la noción de población heroica “llegada” desde otras latitudes. Es importante resaltar que en este tipo de representaciones, se invierte la carga simbólica que diferencia a los “inmigrantes” de acuerdo a su origen: quienes no están en “su lugar”, definidos como “extraños/as” son los/as inmigrantes de origen europeo y sus descendientes, asociados fenotípicamente a “los blancos”.

Pero además, en esta táctica de legitimación se propone una representación diferente de la bolivianidad que enfatiza el origen indígena. El eje sobre el cual se construye la comunidad boliviana sobrepasa la nacionalidad y se asocia con una categoría más amplia vinculada a un origen étnico compartido por otros/as migrantes y argentinos/as. En este contexto, el espacio boliviano, sus instituciones y festividades se representan como espacios de resistencia frente a las narrativas oficiales.

Quisiera terminar este análisis remarcando la importancia de una experiencia anterior y exterior de racialización de los cuerpos como elemento aglutinador en esta última táctica. El espacio definido y alterizado por la racialización de los rasgos indígenas es el mismo que el reivindicado por la táctica indigenista, en la que se subvierten los sentidos peyorativos del estigma convirtiéndolos en emblemas. En palabras de Policarpio:

(El entrevistado está contando la presencia de elementos “incaicos” en la tradición boliviana expresada como “cultura boliviana)

A: ¿Y los escuchan con esta idea de lo incaico? Porque yo a veces escucho que aun dentro de la misma gente de la comunidad hay discriminación entre el campesino, el indio.

P: Hay, hay, pero luchamos contra eso. El boliviano es difícil, realmente saben de dónde vienen, por ahí no quieren reconocer su identidad. Realmente somos de allá, somos incaicos. Nuestra cara misma nos identifica a donde pertenecemos, entonces ¿Por qué negarlo?

El cuerpo significantes es trabajado por este discurso incipiente y minoritario en la ciudad, enfrentando y desafiando la alterización racializada de los bolivianos en su relación con lo indígena y sus sentidos en el discurso nacional y local.

Conclusiones

Los discursos en pugna que he presentado no se corresponden de ninguna manera con personas o instituciones. Son construcciones ideales realizadas en y por el análisis, destacando los aspectos sobresalientes en relación con la definición del contexto, de la inmigración y de lo boliviano. En la realidad suelen estar entremezclados y pueden formar parte del discurso de una misma persona, de acuerdo a la dimensión que se esté evaluando, o el/la interlocutor/a. No se trata entonces de una clasificación sobre las personas o sus instituciones sino sobre los discursos que circulan en el “espacio boliviano”.

Este análisis permite visualizar las diferencias que atraviesan la “comunidad” boliviana, que sólo es homogénea para la mirada dominante que la incluye en una misma categoría peyorativa. Por otra parte, la construcción ideal de un grupo no significa en absoluto una integración homogénea entre quienes se definen y son definidos/as como sus miembros. La definición grupal no implica una ausencia de diferenciaciones internas y mecanismos productores de desigualdad.

Lo que me interesa destacar en este cierre es la inserción local de estas definiciones. Los recursos utilizados, las definiciones elaboradas, los/as interlocutores supuestos/as son construidos en un contexto particular, como es el de Ushuaia y la Argentina que localiza y sitúa los procesos analizados. Las jerarquías presentes en el contexto también son incluidas en los propios discursos de los migrantes. Las

identidades se construyen en oposición a los “otros”, pero también se fundan en el interior de un cierto número de opciones posibles. No se puede comprender la voluntad de los individuos en ausencia de sus constricciones (Nancy Green 1995: 186).

Además, se trata de descentrar el análisis de la experiencia migrante como efecto pasivo de la efectividad de los clichés discriminatorios. Sobre la red discursiva hegemónica pueden generarse tácticas donde los migrantes se convierten en agentes condicionados y no en meras víctimas cosificadas y expresadas por discursos ajenos.

Para los grupos de migrantes, la mirada ingenua asocia sin mediaciones el origen añorado a la nacionalidad compartida y la historia de la nación como parte de las historias particulares. Siguiendo este argumento, se dice que se “juntan” porque han nacido en un mismo país al que añoran y desean reconstruir, aunque sea en la “privacidad” del hogar. Cuando se gana la calle es para celebrar dicho origen común y “poder vivir como allá”.

Sin embargo, el análisis de las asociaciones generadas y generadoras del espacio boliviano permite otras interpretaciones. Así, aun cuando “la comunidad” se nutre de elementos y referencias a la nacionalidad y a ciertas prácticas y consumos culturales comunes, en tanto base objetiva, las experiencias presentes permiten comprender mucho más las definiciones que una referencia sin mediación al pasado. La memoria histórica sobre la que se funda la identidad presente se nutre especialmente de la experiencia migrante compartida (anterior, actual y futura). En este sentido, la constitución de grupos comunitarios efectivamente mira hacia el pasado pero no como base objetiva para su formación, sino en la búsqueda de elementos compartidos *reconocidos* por los potenciales miembros (la Virgen, las formas y normas de celebración, símbolos patrios, Simón Bolívar). Pero los contenidos de sus prácticas se construyen en relación con el presente y con el contexto local en que tienen lugar.

Asimismo, el “origen” referenciado no es siempre la ciudad de nacimientos, sino muchas veces otros destinos migratorios, en la propia Bolivia y/o en la Argentina. El “pasado” está mediado por sus experiencias como migrantes, por las fiestas celebradas “tal como lo hacen en Córdoba (Mendoza o Buenos Aires)”, el campo deportivo propio e ícono de las luchas de la asociación tiene por nombre un ícono de la porteñidad como “La bombonera”. Por lo tanto, el “origen” común no está asociado única y

necesariamente con una nación. La “comunidad” no es un medio para el mantenimiento de trazos culturales “originales”, sino el producto de múltiples determinaciones que mantiene una relación compleja y mediada con el origen nacional. Además, como en el caso de Ushuaia, la “comunidad” y sus instituciones han sido construidas con un fin de integración hacia la ciudad local y con el deseo de ejercer un rol mediador entre las personas migrantes y las instituciones locales. En este sentido, la “comunidad” en los relatos se reconoce como tal con posterioridad a la creación de las instituciones y como efecto de sus prácticas y discursos. El origen, lejos de ser una causa explicativa visible y objetiva, se transforma en producto de luchas políticas de definición. Pasado y presente se entremezclan, la temporalidad lineal asociada a espacios lineales y migraciones sencillas desaparece de los marcos explicativos.

Por último, quisiera recordar que el análisis está centrado en el intersticio de las prácticas y discursos políticos cotidianos, dimensión cuya gramática es diferente al de los discursos políticos en su sentido estricto en donde se prescriben la necesidad del reconocimiento de las identidades. La búsqueda de respetabilidad no siempre se encuentra en el reconocimiento de una identidad particular sino que, también, puede hallarse en la disolución de la particularidad misma. La búsqueda de la igualdad republicana y el discurso de las identidades particulares pueden vivenciarse como estrategias no contradictorias entre quienes viven, expresan y corporizan las diferencias.

ANEXO

Tabla de entrevistados/as bolivianos/as

Nombre	Sexo	Edad	Región	Año de llegada a Ushuaia	Nombre	Sexo	Edad	Región	Año de llegada a Ushuaia
Ángel	Masc.	25	Oruro	1998	Petronila	Fem.	51	Cochabamba	1982
Teresa	Fem.	42	Potosí	1990	Elizabeth	Fem.	42	Potosí	1985
Miriam	Fem.	36	Potosí	2000	Oscar	Masc.	60	Potosí	1984
Graciela	Fem.	28	La Paz	1999	Ema	Fem.	55	Cochabamba	1981
Elvia	Fem.	30	Oruro	2002	Hilton	Masc.	40	La Paz	2000
Marcela	Fem.	36	Cochabamba	1996	Policarpio	Masc.	37	Potosí	1993
Alcira	Fem.	70	Oruro	1985	Filomena	Fem.	40	Potosí	1995
Félix	Masc.	50	Potosí	1986	Alicia	Fem.	65	Oruro	1993
Katia	Fem.	34	La Paz	2000	Margarita	Fem.	n/s	n/s	1994
Ale	Masc.	25	Cochabamba	2005					
María	Fem.	48	La Paz	2003					
Gladis	Fem.	22	Cochabamba	2002					
Germán	Masc.	ns/nc	Sucre	1987					
Herminia	Fem.	ns/nc	Cochabamba	1987					
Marina	Fem.	44	Cochabamba	1983					
Estefanía	Fem.	73	Sucre	2004					
Mérida	Masc.	51	Cochabamba	1983					
Norma	Fem.	40	Potosí	1996					
Gerarda	Fem.	27	Cochabamba	1996					
Lola	Fem.	57	Potosí	1992					
Meri	Fem.	41	Potosí	1992					
Berta	Fem.	29	Cochabamba	1999					
Neysa	Fem.	21	Cochabamba	2004					
Claudia	Fem.	30	Cochabamba	ns/nc					
Sr. C.	Masc.	44	Potosí	1992					
Sr. K	Masc.	65	Potosí	1974					
Cecilio Matías	Masc.	42	Oruro	1987					
Celsa	Fem.	42	Tarija	1991					
Riobana	Fem.	17	Cochabamba	2004					
Walter	Masc.	60	Potosí	1978					
Iglopio	Masc.	60	Potosí	1983					
Alejandra A	Fem.	57	Potosí	1987					
Esfraín V	Masc.	70	Cochabamba	1980					
Juana	Fem.	57	Cochabamba	1978					
celia	Fem.	57	Cochabamba	1993					
Cristina	Fem.	42	Cochabamba	2000					

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- E. BALIBAR y I. WALLERSTEIN, *Race nation classe. Les identités ambiguës*. Paris, La Decouverte/Poche, 1997.
- B. BAEZA. "Chilenos y bolivianos en Comodoro Rivadavia.". en A. Grimson & E. Jelin (Eds.), *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos* (pp. 353 - 378). Buenos Aires, Prometeo, 2006.
- R. BENENCIA, & G. KARASIK. *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires* (Buenos Aires), CEAL, 1995
- D. BERTAUX. *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*. Paris, Nathan ed., 1997
- P. BOURDIEU, *L'identité et la représentation* en "Actes de la Recherche en Sciences Sociales", n° 1, 1980, pp. 63-72.
- C. BRIONES. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del sol, 1998
- S. CAGGIANO. "Fronteras Múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina.". en *Cuadernos IDES*, 1, 2003, 5-24.
- A. M. CIARALLO. *Estrategias de reproducción de familias bolivianas en el alto valle del Río Negro*. Ponencia presentada en VII Congreso Latino-Americano de Sociología Rural, Quito, Ecuador, 2006.
- A. DIEZ HURTADO, (2003), "Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador)". En: *M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez, Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú., 117-150.
- M. GIORGIS, *La virgen prestamista*. Buenos Aires, Antropofagia, 2004.
- B. GLASSER & A. STRAUSS, *The discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago, Aldine, 1967.
- N. GREEN, "Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire social?". En: *A. Michel, Bernard Lepetit (comp.), Les formes de l'expérience, Une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel, 165-186, 1994.
- A. GRIMSON, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires, Felafacs-Eudeba, 1999.
- A. GRIMSON, "Fronteras, migraciones y Mercosur. Crisis de las utopías integracionistas" en *Apuntes*, 7, 2001.
- D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*. France, Flammarion, 1999.

- P. LEVITT, & N. GLICK SCHILLER. "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". en *Migración y Desarrollo, Segundo Semestre, N°3*, 2004, 60-91.
- S. J. MAHLER. "Engendering Transnational Migration. A Case Study Of Salvadorans". en *American Behavioral Scientist, Vol. 42 No. 4*, 1999, 690-719.
- F. MALLIMACI & V. GIMÉNEZ BÉLIVEAU. "Historia de vida y métodos biográficos" en VASILACHIS GIALDINO (coord) *Estrategias de Investigación cualitativa*, Barcelona: Gedisa, 2006.
- P. POUTIGNAT y J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*. Paris, Puf, 1995.
- A. PORTES. "La sociología en el Hemisferio. Hacia una nueva agenda" en *Nueva Sociedad, 178*, 2002, 126-144.
- A. PORTES, L. E. GUARNIZO, & P. LANDOLT. "Introducción: transnational communities". en Special Issue of Ethnic and Racial Studies, Vol. 22 (March). 1999.
- L. PRIES, *Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación* en "Revista Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano", 51, 2002.
- F. RIVERO SIERRA. "Formas "tangibles" e "intangibles" de discriminación. Aportes para una formalización teórico conceptual". en C. PIZARRO. (coord.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate-*. Buenos Aires, Ciccus, 2011.
- G. RIVIÈRE, (2007), *Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano* en "Nuevo Mundo Mundos Nuevos", Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/index6661.html>. Acceso: Mayo 2008
- A. SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil, 1999.
- R. L. SEGATO. "Identidades políticas y Alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global.". en *Nueva Sociedad, 178*, 2002, 104 -125.
- A. STRAUSS & J. CORBIN. *Bases de la Investigación Cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Antioquia: Universidad Antioquia, 2002.
- M. WEBER, *Economía y Sociedad*. México: FCE, 1999.

ⁱ En 1972 el gobierno nacional sancionó un régimen de promoción económica basado en exenciones arancelarias e impositivas, la famosa ley 19.640 (ratificada en 1974 por el Congreso Nacional). Las industrias se vieron

atraídas por la posibilidad de elaborar artículos en Tierra del Fuego a partir de materias primas importadas, y la posibilidad de “exportar” esos productos al territorio continental nacional sin que su primera venta fuera gravada por el IVA. Junto con las empresas llegaron a Ushuaia los trabajadores que ellas necesitaban. En términos de población, el resultado de esta etapa fue una importante aceleración de la tasa anual media de crecimiento, llegando al excepcional valor de 93% entre 1980 y 1991. En el año 2007 se prorrogó la ley hasta el año 2023.

- ii Tesis doctoral por la EHESS – UBA defendida en Junio del 2010.
- iii Agradezco los aportes de la evaluación para la inclusión de este apartado.
- iv Para las características de las personas entrevistadas, ver la tabla anexada al final del trabajo.
- v El proceso de codificación, central para este método de análisis, fue realizado por medio del programa Atlas – Ti.
- vi La devoción a la Virgen de Urkupiña tiene origen en Cochabamba. Se trata de una fiesta patronal boliviana dedicada al culto de los santos católicos y es concebida como pertenecientes a una localidad, un pueblo o una región, en este caso Quillacollo. En diversos lugares de nuestro país se realizan fiestas en su nombre el 15 de agosto por parte de la comunidad boliviana (ver para el caso de Córdoba el trabajo de (Marta Giorgis 2004) Sin embargo, es la Virgen de Copacabana (madre de Bolivia) la que suele encarnar la nueva nacionalidad boliviana en el extranjero.
- vii El actual presidente es un militar jujeño “ferviente” (como él mismo se califica) devoto de la Virgen de Urkupiña.
- viii Se trata de una danza de Cochabamba. Los grupos que se definen a sí mismos como “Salay” realizan un “zapateo” que recopila los bailes de las fiestas de ciertas comunidades de los valles de Bolivia, como los de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba.
- ix “Los Tinkus” son conjuntos de danzarines nativos bolivianos de la zona de Potosí. Visten parecido a los españoles conquistadores.
- x Danza tradicional que proviene de los ritmos y coreografías que hacían los negros de la época hispánica, representando al capataz que los tenía a cargo
- xi Quisiera aclarar que el análisis de la asociación se realiza en tanto dimensión central de la construcción comunitaria, sin intenciones de llevar a cabo una reflexión profunda sobre los contenidos de las creencias actualizadas en la “devoción” a la Virgen de Urkupiña, donde se entremezclan tradiciones católicas con creencias ancladas en diferentes localidades de Bolivia y la experiencia migrante (el gerenciamiento de la “buena suerte”, las ofrendas monetarias, la relación con el paisaje, etc.).
- xii Según el testimonio de Cecilio *“hicimos una nota a la Iglesia Nuestra Señora de la Merced , que es Don Bosco hoy en día a través del monseñor Eugenio Peyrou que en paz descansa falleció unos meses atrás y más que todo este padre Ricardo Ismael Zabala, ellos gestionaron todo. Nosotros en principio hicimos la nota, ingresamos a la iglesia y ellos gestionaron hasta de Ushuaia, Rosario, Santa Fe, Cochabamba, Bolivia, eh Cochabamba, Quillacollo y a los dos años y dos meses aproximadamente tuvimos una respuesta y el padre Ricardo Ismael Zabala viajó hasta Rosario, Santa Fe para retirar a la Virgen”*.
- xiii Al ser Ushuaia una ciudad poblada recientemente y motivada por las ofertas laborales fomentadas por la ley de promoción industrial, existe un temor constante al retorno de sus actuales pobladores a sus ciudades de origen.
- xiv Las fiestas religiosas y/o patronales tradicionales en Bolivia, y en toda la Región Andina tienen ciertos cargos que son “pasados” anualmente por diferentes personas que suelen tener el prestigio social para hacerlo. Se trata de los “pasantes”. Para el caso de Bolivia puede consultarse a (Gilles Rivière 2007) Para el Ecuador (Alejandro Diez Hurtado 2003) Y para el caso de los/as bolivianos/as en Argentina (Marta Giorgis 2004); y (Alejandro Grimson 1999) En Ushuaia, “pasar” la fiesta significa básicamente “financiar” parte de la fiesta. Es un compromiso que se toma anualmente para con la Virgen y la comunidad.

^{xv} “Intrusar” es un verbo utilizado en los medios de comunicación locales, en los discursos de figuras políticas y en las conversaciones cotidianas que hacen referencia a las prácticas de toma de terrenos fiscales por parte de “intrusos”. Suele suponerse que los sujetos por detrás de los “intrusamientos” son bolivianos.

^{xvi} Para la autora, la identificación religiosa pasa actualmente por la libre combinación de cuatro dimensiones típicas de la identificación, cuya articulación ya no es regulada institucionalmente: la dimensión comunitaria, la dimensión ética, la dimensión cultural y la dimensión emocional (Danièle Hervieu-Léger 1999: 72, 73).