



PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN CONTEXTOS DE MIGRACIÓN. ALGUNAS ARTICULACIONES ENTRE TRANSNACIONALIDAD, LOCALIDAD E IDENTIDADES¹

*Religious practices in migration contexts. Some articulations between
transnationalism, locality and identities*

Ana Inés Mallimaci Barral*

*CONICET - UBA/UNAJ

anamallimaci@yahoo.com.ar

Palabras clave

Migración
Religión
Transnacionalidad

Resumen

En los últimos años el campo de los estudios migratorios se ha visto atravesado por una disputa entre dos perspectivas. Por un lado, el paradigma asimilacionista relacionado con cierto “nacionalismo metodológico”, clásico pero algo arcaico. Por otro lado, la perspectiva transnacional que ha sostenido que los desplazamientos de personas no derivan de manera necesaria en la generación de prácticas de asimilación por parte de los y las migrantes ni tampoco por parte de las sociedades receptoras. Desde la convicción de que los debates conceptuales deben estar encarnados y construidos desde trabajos empíricos, este trabajo propone el análisis de un caso, la festividad religiosa de los y las migrantes bolivianos en Ushuaia, para analizar las tensiones y articulaciones entre lógicas transnacionales y asimilacionistas que atraviesan la vida cotidiana de las poblaciones migrantes.

Abstract

In recent years the field of migration studies has witnessed a dispute between two perspectives: on the one hand the assimilationist paradigm related to methodological nationalism which is considered classic but archaic. On the other hand, the transnational perspective has sustained that the displacement of persons does not necessarily cause either the generation of assimilation practices by migrants neither by the receiving societies. From the deep conviction that conceptual debates should be embodied and built from empirical work, this paper proposes a case study, the religious festivity of Bolivian migrants in Ushuaia, to analyse the tensions and articulations between transnational and assimilationist logics and to understand the daily life of migrant populations.

Key words

Migration
Religion
Transnationalism

Mallimaci Barral, A. I., 2016, “Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2016/1, nº 154, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14189>

Recibido: 03/2015; Aceptado: 11/2015

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de los/as evaluadores/as anónimos y del editor de la revista.



1. INTRODUCCIÓN

El campo de los estudios migratorios ha definido en los últimos años la dimensión de la transnacionalidad como un adjetivo casi necesario para el análisis de su objeto de estudio. Comprendiendo que las migraciones internacionales siempre suponen la movilidad de personas a través de las fronteras nacionales, el paradigma de la transnacionalidad supone un elemento adicional al enfatizar que las formas de asentamiento y construcción de pertenencias no necesariamente se anclan en un único territorio nacional. Si bien, como lo señala Suárez Navaz (2008), las producciones teóricas y empíricas sobre la dimensión transnacional de los procesos migratorios encierran una multiplicidad de sentidos, me interesa rescatar aquí la crítica compartida al “nacionalismo metodológico” en tanto supuesto que comprende que los fenómenos sociales tienen como contenedores naturales a los territorios de las naciones. En los estudios migratorios ello significa considerar el traslado como una situación excepcional en trayectorias de vida sedentarias y territorializadas. Esto supone que los y las migrantes una vez que arriban a un destino desarrollan acciones y relaciones sociales orientadas únicamente hacia las naciones de destino.

En este sentido, uno de los principales supuestos discutidos es aquel que considera que la permanencia de los y las migrantes es un proceso creciente de integración que culmina con la asimilación a la sociedad receptora (salvo que ocurra algún suceso disfuncional). Presente en algunos estudios migratorios, este enfoque se enfatiza especialmente en las políticas estatales de los países modernos occidentales². De lo que se trata entonces, es de aprehender los fenómenos migratorios desde una epistemología y metodología que vaya más allá de las fronteras del Estado Nación y del imaginario que impone (Suárez Navaz, 2005). Desde este punto de vista, la perspectiva transnacional se erige como un desafío epistemológico a la visión tradicional sobre las migraciones al incorporar en el análisis la posibilidad de pensar los procesos sociales de movilidad y permanencia de los actores desde múltiples territorios nacionales e interpretarlos más allá de las lógicas estatales (Sayad, 1999)

² Sandra Gil Araujo (2010: 30) entiende que esta forma de comprender la integración es la hegemónica a la hora de nominar las relaciones armoniosas entre los inmigrantes y las poblaciones consideradas autóctonas. Según esta visión, los fallos en la integración son leídos como el producto de atributos personales de los inmigrantes.



En América Latina, la perspectiva transnacional se ha construido a partir de la influencia de las producciones norteamericanas. Se considera como trabajo pionero el texto de Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton donde la dimensión transnacional es definida como el “proceso por el cual los inmigrantes construyen campos sociales para relacionar a la vez su país de origen y el país de asentamiento” (Glick Schiller et al., 1992: 1). Bajo esta mirada, el objeto de análisis lo constituyen las ocupaciones y actividades que requieren de contactos habituales y sostenidos a través de las fronteras nacionales para su ejecución (Portes, Guarnizo y Landolt, 1999). También supone una nueva manera de comprender la construcción identitaria de los y las migrantes al superar el modelo bipolar que implica que las personas que migran a un nuevo país, se instalan, asimilan y, en última instancia, abandonan los lazos con su hogar (Mahler, 1999). Según Portes (2002) el transnacionalismo puede interpretarse como una respuesta a la noción canónica sobre la asimilación que supone como principal consecuencia de la permanencia de los y las migrantes en las sociedades receptoras un proceso gradual, pero irreversible, de aculturación como único modo posible de integración a la sociedad receptora. Por el contrario, desde la perspectiva transnacional se sostiene que la integración en la sociedad de destino no es incompatible con el mantenimiento de lazos afectivos, culturales y económicos con las sociedades de origen. Bajo este prisma, los y las migrantes se encuentran situados en comunidades transnacionales, es decir, campos sociales que atraviesan múltiples lugares que abarcan tanto a aquellos que se trasladan como a quienes se quedan (Levitt y Glick Schiller, 2004). En síntesis, las principales vertientes de la perspectiva transnacional concentran su mirada en los lazos habituales y sostenidos entre comunidad de origen y de destino, ya sean los producidos por los propios migrantes (por debajo) como aquellos sostenidos por gobiernos o corporaciones (por arriba).

Después de varios años de instalación y discusión sobre el transnacionalismo, el campo de los estudios migratorios se ha visto modificado con la incorporación de nuevos conceptos que la mayoría de los y las investigadores comparten. Existe consenso en entender que el desplazamiento de personas, cuyas formas y direcciones se vinculan con las formas que adquiere el capitalismo global, no deriva de manera necesaria en prácticas de asimilación pudiendo desarrollarse múltiples

Papeles del CEIC

<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14189>



prácticas en la relación con la sociedad receptora. Sin embargo, esto no significa que las personas migrantes encuentran en la forma comunitaria étnica (trans)nacional la única manera de organizarse en la sociedad receptora. Por el contrario, cada caso de estudio demuestra las tensiones y acuerdos presentes en la vivencia migrante y el lazo entre su origen y su destino, las orientaciones hacia lo local y lo transnacional, el peso del pasado y del presente, dando lugar a configuraciones identitarias complejas y de definiciones siempre provisorias.

Cuando los grupos migrantes tienen a las festividades religiosas que se definen como "tradicionales" como elemento central de su presencia en tierras lejanas, las prácticas religiosas se constituyen en un campo de estudio posible para analizar estas dinámicas identitarias. Las creencias de los y las migrantes y las múltiples formas en que son celebradas son consideradas una parte central del conjunto de bienes y sentidos que se movilizan junto con las personas migrantes (ya sea que se comprendan como parte de una cultura, una identidad o una visión del mundo) pudiendo ser consideradas una expresión de vínculos transnacionales con las comunidades locales³ (De La Torre, 2008). En este sentido, la conjunción migración / religión puede resultar una vía de entrada sumamente sugerente a la hora de reflexionar sobre las interrelaciones entre lo global y lo local, la transnacionalidad y las diferentes formas de integración en la sociedad receptora.

El presente trabajo se propone aportar algunos elementos a esta discusión partiendo del análisis de un caso, el de la población boliviana en la ciudad argentina de Ushuaia y la celebración anual de la Virgen de Urkupiña. Las tensiones precedentemente enumeradas quedan objetivadas en las prácticas migrantes haciendo que signos que pueden ser interpretados como "transnacionales" habiliten simultáneamente lógicas de asimilación y de integración. De esta manera, el objetivo de este artículo no está puesto en el análisis de las prácticas religiosas de las personas migrantes sino en su articulación con las dinámicas migratorias.

³ Desde el campo de los estudios religiosos, la migración de creyentes es considerada una forma de expansión religiosa (Giménez Béliveau, 2014) y su estudio privilegia los efectos que la movilidad de los y las fieles puede tener en las prácticas e instituciones religiosas y el papel de la religión en la experiencia transnacional (Bidegain y Sánchez Soler, 2010; De la Torre, 2008; Ortiz, 2008).



Vengo investigando desde hace algunos años la migración boliviana hacia Argentina, específicamente en Ushuaia, interesándome en las formas complejas en que los y las migrantes construyen su presencia en las ciudades que los hospedan siendo interpelados/as por lógicas contradictorias. El artículo presenta algunos de los resultados de esta investigación fundada en el trabajo empírico realizado durante los años 2006 y 2010 en la ciudad de Ushuaia⁴. Fueron entrevistadas/os (algunas en más de una oportunidad) 45 residentes fueguinos/as nacidos/as en Bolivia, 30 mujeres y 15 varones nacidas/os en Cochabamba (19), Potosí (14), y el resto de los casos han nacido en Oruro, La Paz, Sucre y Tarija. La cantidad de entrevistas realizadas estuvo regida por la "saturación de las categorías emergentes", tal como se expone en la "grounded theory" desarrollada por Denzin y Lincoln (1994). Se utilizó la técnica 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). El muestreo teórico, orientado a partir de los emergentes de las entrevistas, incluyó a pasantes de la celebración y actuales y antiguos/as bailarines/as. La información de las entrevistas fue complementada con etnografías en espacios de sociabilidad fueguinos (plazas, bares, reuniones) donde también se entrevistaron a argentinos/as y observaciones participantes en ensayos de baile y reuniones de las organizaciones bolivianas.

En el marco de la investigación más amplia sobre la construcción comunitaria de la población boliviana en Ushuaia, la dimensión religiosa no figuraba como parte de mi objeto de estudio en el diseño de la investigación. Sin embargo durante el trabajo de campo, su inclusión se impuso como una dimensión central para comprender la relación con el territorio y las dinámicas identitarias. Desde la perspectiva de las personas bolivianas, pero también desde las argentinas, la celebración anual de la "Virgen de Urkupiña" es significada como la representación y visibilización de la presencia boliviana en la ciudad. De esta manera, para comprender las formas y sentidos que permean la presencia boliviana

⁴ Los resultados de la investigación formaron parte de mi tesis doctoral aprobada y defendida en el año 2010 en el marco de una cotutela entre la UBA y la EHESS y de mi investigación post doctoral realizada entre el año 2010 y el 2012. El trabajo fue financiado por una beca doctoral (2006-2010) y post-doctoral (2010 – 2012) otorgada por el CONICET.



en la ciudad de Ushuaia, era ineludible incorporar el análisis de la celebración religiosa. Asimismo, los múltiples sentidos que circulan alrededor de la fiesta superan una visión algo reduccionista que podría suponerla como una forma de celebrar la identidad étnica definida como "originaria" y, por el contrario, la convierten en un escenario privilegiado a partir del cual leer las tensiones que involucran a los procesos transnacionales.

Me interesa abordar en este artículo algunas de estas configuraciones de sentido. Específicamente, me propongo comprender las diversas funciones que pueden cumplir los campos y prácticas religiosas en este contexto particular migratorio. Para ello, en un primer apartado se presentará el caso analizado recorriendo brevemente la historia de la migración boliviana en Argentina y en Ushuaia así como la descripción de la festividad. En la segunda sección, presentaré las tres lógicas presentes en la fiesta demostrando la presencia simultánea de orientaciones a priori divergentes, como lo son la celebración del origen migrante, la estructuración de los circuitos transnacionales y la integración (o su deseo) a la sociedad local.

2. PRESENTACIÓN DEL CASO. BOLIVIANOS, MIGRANTES Y DEVOTOS

La llegada a Ushuaia de las primeras personas de origen boliviano se realiza dentro del contingente de población que arriba a la ciudad como efecto de la sanción de la ley de promoción industrial en el territorio de Tierra del Fuego que transforma radicalmente la estructura poblacional de la región⁵.

La sanción de la ley tenía para el Estado argentino un interés geopolítico y estratégico dirigido a poblar una zona habitada por un importante número de extranjeros. Los resultados del Censo Nacional de Población realizado en 1970 indicaban que la proporción de extranjeros residentes en Tierra del Fuego ascendía al 42% de la población total (Fuente: INDEC).

⁵ En 1972 el gobierno nacional sanciona un régimen de promoción económica basado en exenciones arancelarias e impositivas, la ley 19.640 (ratificada en 1974 por el Congreso Nacional), que pretendía (lográndolo) estimular la radicación de industrias. 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.



El movimiento significativo de empresas hacia la ciudad de Ushuaia comienza a fines de los años setenta cuando se construyen plantas industriales. Junto con las empresas llegaron a Ushuaia los trabajadores, dado que la población radicada con anterioridad no era suficiente para responder a esta nueva demanda de fuerza de trabajo. 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. Este proceso se moderó en la década siguiente a menos del 44% aunque el ritmo de crecimiento siguió siendo el más alto del país por jurisdicción (Fuente: INDEC). En treinta años, más de 100.000 habitantes se instalaron en Tierra del Fuego, lo que modificó drásticamente la estructura social de la población (por ejemplo, la proporción de extranjeros/as disminuyó a 8,9%).

Uno de los sectores de la economía más afectados fue la industria de la construcción. A partir de la implantación de las fábricas, la necesidad de nuevas viviendas y la inversión estatal en obras públicas, se generó una gran demanda de mano de obra que fue saldada, en gran parte, por empresas constructoras nacionales que trasladaban a la ciudad a obreros temporarios cuyos contratos terminaban al finalizar la obra. Entre ellos a varones bolivianos que ya residían en el país y trabajaban o tenían algún contacto con estas empresas⁶.

De esta manera, la presencia boliviana en la ciudad de Ushuaia se remonta a fines de los años setenta con la llegada de varones trabajadores de la construcción contratados de modo temporal que deciden permanecer en la ciudad junto con sus familias. Son ellos quienes activan las redes migratorias que potencian la llegada de otros paisanos (tanto a partir de invitaciones como por la activación y divulgación de rumores sobre las posibilidades que brindaba el mercado de trabajo fueguino). La llegada constante de nuevas personas bolivianas hace que en la actualidad, la población boliviana sea el segundo grupo migratorio en importancia, después del chileno, representando al 2,2% de la población de la ciudad⁷ (Fuente: INDEC).

⁶ El empleo en la construcción es una inserción clásica de los varones bolivianos en la ciudad de Buenos Aires y otros centros urbanos. Para un análisis mayor sobre este tema ver Benencia y Karasik (1995) y Vargas (2005).

⁷ Los datos corresponden al último censo nacional de población realizado por el INDEC en el 2010.



Una característica peculiar de la población boliviana en la ciudad es la elevada proporción de migrantes previos entre sus integrantes, es decir, personas que tuvieron otras experiencias anteriores de migración tanto en Argentina como en Bolivia. Provenientes en su mayoría de Cochabamba, especialmente de la provincia de Punata, han transitado el largo "territorio circulatorio" (Tarrius, 2008) construido por los y las trabajadores bolivianos a través de Argentina y Bolivia, uniendo destinos rurales y urbanos, condicionados por las demandas divergentes del mercado de trabajo tanto en economías estacionales como permanentes. Esta experiencia acumulada de movilidad y transitoriedad se asocia de una manera particular con la ciudad de Ushuaia cuya historia contemporánea es producto de las migraciones. En la ciudad, flota en el aire la posibilidad siempre presente del retorno de la población migrante que define como potencialmente transitoria la residencia en la ciudad.

Entre la población boliviana, existen aquellos/as que definen su estadía de modo temporal, quienes construyen proyectos de permanencia a largo plazo (generalmente para quienes Ushuaia generó un punto de inflexión positivo en las trayectorias económicas, residenciales y familiares) y quienes, según una frase repetida en las entrevistas, "se van quedando". Las diferentes formas de relación con el territorio dan cuenta de una población boliviana heterogénea que se complejiza aún más si se consideran las edades, el grado de religiosidad, los orígenes diversos y las diferentes experiencias de clase. Sin embargo, todos/as los bolivianos en Ushuaia, independientemente de sus diferencias, concurren y participan de las festividades organizadas en torno a la Virgen de Urkupiña.

3. CELEBRACIÓN DE LA VIRGEN DE URKUPIÑA

En Ushuaia, la religiosidad de la población de origen boliviano, como en otros destinos migratorios, se expresa primordialmente en la festividad de vírgenes bolivianas. Su visibilización está asociada a formas de celebración pública de la devoción que se desarrollan en el marco de grandes peregrinaciones y fiestas en diferentes ciudades de Argentina con presencia boliviana y que han sido objeto de diferentes estudios, como los realizados en Buenos Aires por Alejandro Grimson (1999), en



Córdoba por Marta Giorgis (2004) y en Mendoza por Cristina García Vázquez (2005).

Sin duda, es la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana la que se ha instituido como signo de la religiosidad boliviana en Argentina. En Buenos Aires se la designa como "la patrona de Bolivia y de los inmigrantes bolivianos en Argentina". En nombre de la Virgen de Copacabana se congregan en la ciudad de Buenos Aires cientos de devotos de la zona metropolitana en una fiesta analizada en sus diversas implicaciones por Alejandro Grimson en una investigación ya clásica, de 1989. Esta experiencia se replica en otros destinos migratorios bolivianos del país. La Virgen de Copacabana fue declarada "Reina nacional de Bolivia" desde 1925, identificándola con un "sentimiento nacional".

A diferencia de la Virgen de Copacabana, la celebración de la Virgen de Urkupiña es claramente regional en sus orígenes. Su origen católico (se celebra el 15 de agosto, día de la ascensión de la Virgen) se entremezcla con elementos de la religiosidad popular que se expresan en los ritos que tienen lugar en su santuario, situado en la localidad de Quillacollo en Cochabamba (se la conoce como la "patrona de Cochabamba"). En los últimos años, sin embargo, esta devoción comienza a nacionalizarse y es declarada "patrona de la Integración" en 1998. Si bien las festividades alrededor de la Virgen de Urkupiña en Argentina son posteriores a las de Copacabana, las primeras ganan terreno en los últimos años, quizás por la importancia de los Cochabambinos en las migraciones. Según un detallado informe elaborado por Baby-Collin y Sassone, la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Argentina surge primero en la provincia de Córdoba en 1982, en Buenos Aires se celebra la fiesta en más de 15 barrios, también se la puede presenciar en ciudades del norte argentino (como Jujuy, Salta y Tucumán) y en la ciudad de Rosario, en el centro del país. En el sur del país, se han observado celebraciones en Bahía Blanca, Comodoro Rivadavia y Puerto Madryn. En los últimos años se hace referencia incluso a una "mundialización de la Virgen de Urkupiña" como reflejo de la extensión de la migración boliviana hacia América y Europa (Baby-Collin y Sassone, 2010; Hinojosa, 2009).

El caso aquí trabajado es la celebración de la fiesta en la ciudad de Ushuaia, en el extremo austral de la Argentina. La historia de la llegada



de la Virgen se inicia en 1993 cuando los bolivianos integrados en la embrionaria "Asociación de residentes" solicitan la intervención de uno de los sacerdotes de la ciudad para lograr el ingreso por los canales formales de la iglesia católicas de alguna Virgen boliviana.

Según los relatos obtenidos en las entrevistas, la primera imagen en la que se pensó, en tanto "patrona" de los residentes bolivianos en Argentina, fue la Virgen de Copacabana. Sin embargo, hubo disensos entre quienes participaban de la Asociación de residentes, situación que se repitió ante la propuesta de solicitar alguna virgen de Potosí. Finalmente, se resolvió de manera unánime que sería la imagen de la Virgen de Urkupiña, patrona de Cochabamba (y de donde eran originarios la mayor parte de quienes participaban en la reunión) la imagen a ser traída a la ciudad.

En 1994 la imagen de la Virgen arriba a la ciudad donde es recibida por un grupo de señoras elegidas por ser las representantes de las "primeras pobladoras" bolivianas de la ciudad⁸. A los pocos meses, se celebra la primera festividad de modo colectivo organizada por personas bolivianas que comenzaban a definirse como miembros de una "comunidad boliviana". Sin embargo, la primera fiesta en homenaje a la Virgen que sigue ciertas pautas de celebración definidas como "correctas" por los y las entrevistados/as es en el año 1995. Por primera vez se eligen padrinos generales y pasantes de las diferentes secciones de la fiesta (local, flores, altar, arco, bebida, chuspitas, decoración, sonido, sorpresa, cargamento, baile)⁹. Los primeros pasantes o padrinos fueron personas que se ofrecieron voluntariamente, pertenecientes a las familias con mayor antigüedad en la ciudad y reconocidas como las más "exitosas" (especialmente en términos de acumulación de dinero y del acceso a viviendas propias sobre terrenos propios). A partir de ese momento, todos los años, el primer fin de semana siguiente al 15 de

⁸ "Primeros pobladores", es una categoría muy utilizada en Ushuaia para dar cuenta de los residentes pioneros argentinos en la ciudad.

⁹ 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 (Rivière, 2007). Para el Ecuador (Diez Hurtado, 2003). Y para el caso de los/as bolivianos/as en Argentina, Giorgis (2004), y 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.



agosto se realiza la celebración de la Virgen de Urkupiña que consiste en la celebración de una misa y una peregrinación por algunas calles de la ciudad con el acompañamiento de conjuntos bailables ordenados según su orden de aparición en la ciudad: primero el grupo de baile "Salay"¹⁰, segundo los Tinkus¹¹, y luego los Caporales¹², grupos creados con el principal objetivo de homenajear a la Virgen (es durante la celebración que estrenan sus coreografías y vestuarios que han planificado durante todo un año). De esta manera, si bien no es una fiesta controlada por las instituciones católicas, está atravesada por estrictas normas construidas a partir de experiencias anteriores en celebraciones de Bolivia y otras ciudades de Argentina. Si bien en la actualidad existen otras imágenes de la Virgen de Urkupiña en la ciudad, aquella traída en 1994 es la única reconocida como emblema y propiedad común de la colectividad boliviana. Por el contrario, el resto de las imágenes son identificadas como propiedad privada de las familias que las trajeron.

Como ya se mencionara, la fiesta de la Virgen se ha convertido en la máxima expresión de la presencia boliviana en la ciudad de Ushuaia, superando en importancia a la fiesta patria boliviana del 6 de agosto. Si la elección de la Virgen de Urkupiña puede comprenderse por su asociación a una región boliviana, es posible concluir que un signo claramente regional y local se resignifica como la máxima expresión de la presencia de la bolivianidad en la ciudad de Ushuaia, mostrando los lazos complejos entre lo local, lo nacional y lo transnacional y sus posibles articulaciones.

¹⁰ Se trata de una danza de Cochabamba que toma su nombre de un huayno que pertenece al grupo folklórico "Los Masis". La palabra *Salay* no tiene significado en el vocabulario Quechua ni en el Aimara, y se traduciría como un piropo, algo así como "Viditay". 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.

¹¹ "Los Tinkus" es un baile que expresa un ritual de encuentro entre comunidades indígenas que habitan los departamentos de Potosí, Oruro y Sucre. El traje del *tinku* se realiza con diversos tejidos y con diferentes objetos de colores.

¹² Baile nacido hace pocas décadas en el departamento de La Paz. Encuentra sus raíces en la Saya Negra, la danza de los esclavos que hacen los negros que viven en las yungas, una zona tropical al Norte de la ciudad de La Paz. Los ritmos y coreografías emulan los que hacían los negros de la época hispánica, ridiculizando al capataz que los tenía a cargo.



4. EL ESPACIO RELIGIOSO EN LAS MIGRACIONES

A mediados de agosto, las calles del centro y de la periferia de la ciudad de Ushuaia se tiñen, por un día, de símbolos asociados a la bolivianidad: una Virgen decorada, arcos, autos adornados. Personas con rasgos andinos transitan espacios de la ciudad donde no suelen ser vistos, por ejemplo, en el centro de la ciudad destinado cotidianamente al disfrute turístico y al consumo de los y las fueguinos/as. En la festividad de la Virgen se subvierte el orden de la visibilidad, y los y las bolivianos/as se hacen presentes en el espacio público no sólo como trabajadores/as sino como religiosos/as, como bolivianos/as, recorriendo las calles de la ciudad, rezando, peregrinando y, sobre todo, bailando. Mientras celebran los y las devotos agradecen su éxito o piden, con diferentes promesas, un mejor año al vivido.

La festividad de la Virgen es la más trascendente entre las organizadas por los residentes bolivianos/as en Ushuaia, transformándose en el símbolo de su presencia en la ciudad y superando cualquier otra expresión. Como práctica religiosa, está inmersa de afectividad, fe y devoción. Sin embargo, sostendré la existencia de otras dimensiones que convergen con la religiosa y que se asocian con la condición migrante de quienes la realizan.

A los fines de este artículo, el análisis de la fiesta no tiene como objeto intentar revelar un sentido único de la fiesta, o sus "sentidos verdaderos" para quienes participan en ella, sino que pretende visibilizar algunas lógicas que atraviesan la celebración para, a partir de ellas, reflexionar sobre las tensiones que se producen entre lo local y lo transnacional. Los sentidos construidos en torno a la celebración son múltiples y se relacionan con diferentes modos de vinculación con el territorio, experiencias diversas de movilidad y articulaciones entre las dinámicas locales y las transnacionales.

El artículo tampoco pretende enfocarse en las transformaciones rituales que el movimiento migratorio haya podido producir en un supuesto "rito originario" pues, tal como será analizado, la celebración fueguina no puede comprenderse como una recreación translocada de una festividad definida como original, sino como un producto de la misma experiencia migrante en Argentina. La festividad expresa necesariamente "la puesta en relación del pasado ancestral con la

Papeles del CEIC

<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14189>



migración" (Grimson, 1999: 77). En este sentido, la fiesta no puede reducirse a una reproducción del pasado o a la recreación de una identidad étnica no afectada por la experiencia de la migración sino que, por el contrario, expresa una nueva historia que ya no es la de un país, ni siquiera una región, sino la de una larga y antigua cadena migratoria entre Bolivia y Argentina.

El análisis de los datos empíricos permite la reconstrucción de tres lógicas que atraviesan la festividad. La celebración es, por un lado, una forma de anclaje en la sociedad de destino a partir de la vinculación a un pasado compartido, también es expresión y consecuencia de las historias migratorias de quienes la transitan y realizan y, por último, puede ser leída como la búsqueda de la visibilización de la presencia boliviana en la ciudad canalizando reivindicaciones y luchas por ser integrados a una ciudadanía que los elude.

4.1. Prácticas religiosas como formas de anclaje comunitario/nacional

En la superficie, sin ahondar en los sentidos más profundos, la festividad de la Virgen de Urkupiña es vivida como una forma de expresar un origen y una relación vívida con la sociedad de procedencia. A través de la fiesta, los y las bolivianas expresan su identidad boliviana, aquella que no es olvidada en el trayecto migratorio ni en los deseos de integración a la sociedad receptora. La Virgen de Urkupiña aparece aquí como traída por los y las migrantes, como quien trae un pedazo de Bolivia, y al hacerlo "tienden un pueden intercultural binacional que comprime el tiempo y el espacio" (Giorgis, 2004:113). En cada fiesta se recrean y construyen lazos de referencialidad y solidaridad con la localidad de origen.

Es posible tomar como propias las conclusiones a las que llega Renée de la Torre (2008: 23) en sus investigaciones, al señalar que en el contexto de movilidad en el cual están insertos los y las migrantes las acciones rituales otorgan arraigo y solidaridad así como una construcción compartida sobre el sentido del futuro. Aún más, la tradición religiosa mantiene el sentido de comunidad y renueva el sentido de pertenencia.

En el caso de Ushuaia, la celebración está en el origen del sentir comunitario de la población boliviana en la ciudad. Las prácticas que



originan la fiesta y su institucionalización local logran conformar y formalizar un espacio compartido por los y las migrantes en el que se producen signos, ritos, memorias y conocimientos comunes a partir de los cuales pueden pensarse como comunidad. En este sentido, la celebración no puede comprenderse como la expresión de unos lazos comunitarios previos. Antes de que la festividad y su organización anual se institucionalizaran no existía una red de sociabilidad o un sentido comunitario entre la población boliviana. En palabras de un entrevistado "Nos veíamos pero no nos conocíamos" (Oscar, 43 años). Si en un principio la fiesta sirvió para "saludarse entre bolivianos/as" (Matías, 38 años), la participación en las distintas instancias necesarias para que la celebración se lleve a cabo permitió interacciones entre paisanos por fuera de la sociabilidad productiva o las cadenas migratorias. Es a partir de la celebración y su repetición anual, lo que demanda interacciones durante todo el año, cuando se generan lazos y espacios de interacción que configuran lo que será definido, reconocido y practicado como "la comunidad boliviana en Ushuaia". De esta manera, es la institucionalización de la festividad la que tiene entre sus principales consecuencias la creación de la "comunidad boliviana" practicada en un espacio boliviano y constituido 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. De esta manera, permite un anclaje en la sociedad de destino desde la pertenencia común a la comunidad boliviana que, como veremos, es reconstruida de tal manera que se relativiza la importancia del lugar de nacimiento como requisito de adscripción para su pertenencia (Odger-Ortiz, 2003),

Por otra parte, el hecho de construir y reconstruir a partir de la festividad una "identidad boliviana en Ushuaia" permite definir los contornos de la misma. La fiesta implica también, en palabras de sus organizadores "hacerse conocer verdaderamente" en la ciudad. De este modo, la celebración permitiría inaugurar una imagen de la comunidad que desafíe los sentidos negativos y estereotipados que circulan y condicionan las experiencias habituales de los y las migrantes. Es necesario recordar que en Argentina, los rasgos indígenas se definen como alteridades (Briones 1998) de acuerdo a una construcción histórica de la nación y nacionalidad argentina como "blanca y europea" que



supuso la negación e invisibilización de la presencia de los pueblos originarios en el país. Los rasgos indígenas suelen estar asociados contemporáneamente con la población boliviana (Mallimaci Barral 2011), presupuesto que orienta las actitudes y definiciones cuando se interactúa con quien porta estos rasgos, independientemente de su nacionalidad. Como parte de la misma dinámica, al definirse una persona como boliviana-indígena se la supone como un elemento externo y ajeno a la nación.

En este contexto, la fiesta puede comprenderse como un acontecimiento que conforma un estar juntos/as boliviano y desafía la idea de bolivianidad asociada a los rasgos físicos desvalorizados y excluidos de la imagen ideal de una Argentina homogénea. De este modo, el anclaje también protege y genera un sentido de pertenencia en los fieles a la vez que reconstruye un espacio de semejantes en un contexto que los señala como desiguales.

Como se ha señalado, 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. En las representaciones de sentido común se invierte este orden al naturalizar la nacionalidad común en tanto elemento vehiculizador de la generación de lazos comunitarios. Además, fija en el pasado (un "antes" que se ubica en un tiempo anterior a los movimientos migratorios) los procesos sociales por detrás de la constitución del espacio boliviano desconociendo el peso de la experiencia como migrantes en Argentina y en Ushuaia. Por ello, es necesario comprender las influencias del propio devenir migrante en la fiesta.

4.2. Festividades religiosas y estructuras del circuito migratorio (o las formas de ser migrante)

La celebración anual de la Virgen de Urkupiña expresa también las formas particulares de la migración. Como he señalado, en Ushuaia llegan migrantes temporales o permanentes con experiencias previas y residencias en otras ciudades argentinas. Gran parte de los y las migrantes han recorrido diferentes ciudades siguiendo las demandas



laborales y utilizando los recursos que circulan a través de las redes migratorias. Sus recorridos conforman lo que puede definirse como un "territorio circulatorio" (Tarrius, 2008).

Si en el primer punto la fiesta fue analizada como una forma de anclaje, de construcción comunitaria asociada al pasado, me centraré ahora en el análisis de su vinculación con las circulaciones migratorias y sus agentes.

En primer lugar, debe recordarse que quienes celebran su devoción en la fiesta de la Virgen no son necesariamente migrantes con residencias permanentes en la ciudad. Por el contrario, la fiesta se nutre de migrantes con presencias temporales en Ushuaia (a partir de ciertas demandas estacionales) que no necesitan acreditar permanencia para reconocerse como parte de la celebración y, por lo tanto, forman parte del ser boliviano que se constituye a través de ella. Continuando los argumentos del primer punto, quienes circulan atravesando ciudades encuentran en las fiestas religiosas definidas como bolivianas, y celebradas en múltiples nudos territoriales, la posibilidad de generar identificaciones relacionadas con un pretendido origen común. Dónde hay una fiesta, el o la boliviana participa, se reconoce en los rituales y reconoce a los demás como semejantes. Las celebraciones permiten mantener las redes de una "comunidad" a lo largo del territorio que se instituye también con una dimensión desterritorializada. De esta manera, "los itinerantes" (Tarrius, 2008), sujetos que atraviesan territorios sin ser interpelados por los ofrecimientos de ciudadanía por parte de los Estados o cualquier otra identidad anclada en un territorio, encuentran en las fiestas religiosas bolivianas presentes en diferentes puntos del territorio circulatorio formas de identificarse ya no con sociedades de destino sino con el propio territorio circulatorio boliviano. Sin embargo, la condición de posibilidad de estos procesos de identificación basados en las celebraciones radica en el reconocimiento común del contenido boliviano de las fiestas.

Este segundo rasgo de las celebraciones religiosas, revela su importancia ya no sólo para quienes residen en la ciudad sino también para los y las migrantes temporales. El campo religioso permite la inclusión en la comunidad boliviana argentina a quienes se encuentran en situaciones de tránsito sin importar sus formas de su residencia. Todos/as pueden participar en la fiesta, no importa la ciudad en que se



realice y al hacerlo expresan y producen su identidad boliviana reconocida subjetiva y colectivamente. La importancia de las fiestas religiosas en la construcción de un territorio e identidad boliviana en argentina permite el solapamiento de la identidad boliviana con una forma de devoción religiosa que queda expresada en el conocimiento práctico sobre las formas adecuadas de transitar las fiestas.

En el caso de Ushuaia, las formas y sentidos contenidos en la fiesta expresan la importancia de las múltiples movilidades desarrolladas previamente por quienes permanecen en la ciudad. Si bien no hace falta permanecer en las ciudades para participar en las fiestas y reconocerse como boliviano, para quienes las inician, organizan y reproducen anualmente requieren cierta permanencia. En la ciudad austral, se trata de personas que han migrado y permanecido en distintas ciudades de Argentina acumulando saberes previos sobre la experiencia de ser migrante en Argentina. La idea de traer una Virgen a la ciudad expresa la reproducción de un saber previo migrante a partir del cual se define que la creación de un espacio de sociabilidad boliviano, un deseo que emerge con la permanencia de algunas familias, requiere la construcción de una ritualidad pública hacia alguna imagen religiosa. En las experiencias anteriores en Buenos Aires, Jujuy, Mendoza y Córdoba los y las migrantes participaron de celebraciones hacia distintas imágenes religiosas que demostraban la presencia territorial de comunidades bolivianas. En este sentido, la festividad de la Virgen es leída e interpretada como un indicador de la presencia de lazos comunitarios. Sin embargo, las mediaciones entre la fiesta y su origen boliviano se multiplican. En Ushuaia, los trajes se compran 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 las fiestas de las Vírgenes en su país de nacimiento. A partir de los conocimientos generales adquiridos como participantes de otras festividades en Argentina, fueron delineándose algunas pautas que son rediseñadas y modificadas ante la llegada a la ciudad de personas con mayor



experiencia. De esta manera, el modelo que se intenta reproducir localmente responde mucho más a las fiestas bolivianas en otras localidades argentinas que a las originarias fiestas patronales celebradas en el país de origen, tal como queda ilustrado en este fragmento de una entrevista con la pasante en el año 2008 de grupo de baile Salay:

A: ¿y sabía bailar de allá?

M: no, no, no. Ella no sabía bailar. Éramos devotas que seguíamos a la Virgen nomas, pero no bailar. Y bueno, ella entro a la danza. Y ahí fue cómo entramos más nosotras. Nosotras somos seis, siete hermanas. Todas colaboramos en la danza, en la forma de ensayar. Entonces entramos todos y la vamos conociendo, nosotros no sabía. Y entonces cuando ella entra como pasante, entramos más adentro, y entramos las siete hermanas porque era mucho (estábamos todas en Ushuaia, faltaba mi mama que estaba en Jujuy). Entramos a ayudarla más, a aprender más, a preguntarle a los pasantes, a los que habían pasado cómo se bailaba, cómo eran los movimientos, a los chicos a prepararlos más, cómo era la ropa, si había que traerla ropa de allá, de Bolivia, de Buenos Aires, ¿viste?

Nosotras mirábamos videos, sacamos pasos. Nosotros tenemos 15 pasos acá, cada paso nosotros vamos sacando de cada año

A: ¿De dónde?

M: de casete que se van filmando. Todos los años se filma en la fiesta. En la fiesta se filma, desde el 94 que se creó Salay se va filmando cada año. Cada pasante va recuperando ese casete y vos vas viendo... Cada paso que vas sacando de ahí y se lo vas enseñando a nuevos chicos. Porque yo de repente acá tengo 10 chicos que bailaron el año pasado y tengo 20 nuevos y a esos hay que enseñarles esos nuevos porque ellos también tienen un acto de fe y son "promesagos" para la Virgen y quieren bailar. Ellos son devotos a ella. Todos los que bailan, bailan para la Virgen, son devotos. Todos tienen un por qué, una fe que ellos tienen, toda la fuerza que ellos tienen, toda la voluntad la ponen.

En resumen, con el fin 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 públicas continúan los guiones de otras experiencias migratorias de bolivianos/as en Argentina. Para quienes vienen llegando o viven en Ushuaia, sin duda la fiesta remite a lo



boliviano. Sin embargo, aquello que se considera "boliviano" resulta inescindible de las experiencias migrantes en Argentina.

Como es posible concluir a partir de estas primeras dos funciones, las festividades son vividas como una forma de arraigo y de solidaridad expresando tanto la nacionalidad de origen como una particular experiencia migrante. En este sentido, y retomando las palabras de Renée de la Torre "las prácticas religiosas dotan de continuidad y anclaje territorial a nuevas situaciones de territorialidad" (2008: 11), sirven para dotar de sentido comunitario y generar encuentros entre los itinerantes anónimos. Sin embargo, existe una tercera función que, a diferencia de las primeras, se orienta casi exclusivamente a la sociedad de destino y a los deseos de integración.

4.3. Religión, ciudadanía e integraciones

Al analizar la constitución de la comunidad boliviana en Ushuaia como uno de los efectos de la celebración de la Virgen se propuso que la fiesta, entre otras múltiples funciones, podía intervenir en las definiciones sobre la presencia boliviana en la ciudad. Ahondaré aquí en esta idea con el fin de demostrar la importancia que la celebración de la Virgen tiene dentro de las estrategias generadas por los y las bolivianos/as para revertir las imágenes negativas y estigmatizantes que circulan en la ciudad y, al mismo tiempo, generar un punto de fuga desde el cual poder demostrar la capacidad de integración de algunos rasgos de la bolivianidad. En esta función de la fiesta ya no hay referencias al origen, a los vínculos bi o transnacionales, tampoco a las formas del migrar. La fiesta apunta exclusivamente a los deseos de integración por parte de los y las migrantes que han definido a Ushuaia como destino permanente, al menos provisoriamente.

La fiesta, en tanto exposición pública de una devoción, es también una forma de demostrar una dimensión respetable de la bolivianidad. Por un lado, por la capacidad organizativa que requiere su realización pero también, y especialmente, por sus virtudes culturales. En este sentido, la celebración, los bailes vistosos, la decoración de autos, trajes y arcos pueden comprenderse como diferentes expresiones rituales que forman parte de una riqueza cultural heredada. La fiesta permite entonces una lectura y apropiación adicional (no necesariamente incompatible) a la



religiosa y es aquella donde se define en términos de objeto cultural. La demostración de las capacidades y virtudes de lo que se presenta como "cultura boliviana" permite que la celebración exprese una dimensión valiosa de la población boliviana como parte de la legitimación de su residencia. Bajo esta lógica, la fiesta tiene como destinatarios al resto de los residentes fueguinos junto con los miembros de la comunidad y la Virgen. Los protagonistas de la fiesta la presentan, la ofrecen a la mirada de los "otros" que no participan pero que se consideran espectadores deseados y valorados: los argentinos/as residentes en Ushuaia. Atentos a esta mirada externa, los diferentes 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.

Asimismo, la celebración contiene para algunos de sus miembros un sentido más desafiante de integración que intenta articularse plenamente con una identidad que supere los anclajes nacionales y locales, ya sean bolivianos, argentinos o fueguinos¹³. Si bien se trata de un evento definido por propios y ajenos como boliviano, la bolivianidad construida puede ser amplia y no sujetarse a las lógicas estatales. La participación en la fiesta no requiere demostración de ninguna identidad, sino que se acerca a la autoadscripción imaginada (quien quiera, quien crea, puede formar parte de ella). Sólo se requiere cierta devoción religiosa, deslocalizando la creencia y universalizándola, permitiendo que bolivianos/as no cochabambinos/as primero, y argentinos/as luego, puedan sentirse identificados con la celebración. Las fronteras del grupo se vuelven porosas y se incluyen bolivianos de nacimiento, por origen, no bolivianos, residentes permanentes, temporarios, y toda persona que pueda actuar una sociabilidad religiosa similar. De este modo, el espacio boliviano constituido y recreado por la celebración anual de la fiesta y otras prácticas comunitarias, resulta mayor que el conjunto de los/as nacidos/as en Bolivia que residen en la ciudad y aspira a confundirse con el "espacio fueguino" diluyendo todo

¹³ Se trata de un desafío a las lógicas estatales como discursos claves en la generación de categorías de percepción sobre las migraciones.



tipo de fronteras. Esta aspiración se sostiene en una doble condición: la posibilidad que tiene la fiesta religiosa, en tanto ritual universalizable, de imponerse sobre los límites nacionales y las representaciones sobre la población de Ushuaia que la definen como escasamente identificada y arraigada al territorio. A su vez, habilita poder pensar el campo religioso como aquel espacio desde el cual generar una identidad común entre residentes diversos reforzando una supuesta semejanza posible de abarcar a todos los pobladores. Un supuesto, imposible de ser demostrado, sostiene la estrategia y es la presunción de la religiosidad católica como elemento común de toda la población.

En esta lógica se impone la idea de que la “Virgen somos todos”, su origen boliviano se disuelve en sus potenciales efectos integradores. Ofrecer un espacio y un evento que se supone puede ser compartido por todos/as los/as fueguinos/as apunta a reforzar el elemento compartido 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 universalidad¹⁴. Las grandes religiones universales se valen de un mensaje que, al menos potencialmente, contiene un elemento ético concerniente a “la humanidad entera”. Pensar en lógicas supra nacionales tensiona la propia definición de las categorías migratorias.

En 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. La función integradora de la fiesta de la Virgen supone, por un lado, una concepción sobre la población de Ushuaia como poco arraigada como producto de su poblamiento tardío derivado de migraciones internas y la valoración de la gestión “multicultural” de sus diferencias. Asimismo se diluye la diversidad religiosa de las poblaciones suponiendo la presencia excluyente del catolicismo.

¹⁴ 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 (Hervieu-Léger, 1999: 72 y 73).



5. CONCLUSIONES

El interés principal de este trabajo ha sido mostrar la diversidad de sentidos y funciones que puede tener una festividad religiosa en un contexto migratorio. En el análisis fue posible vislumbrar la presencia simultánea de lógicas que podrían ser pensadas a-priori como contradictorias al estar constituidas por prácticas orientadas a lo nacional, lo local y lo transnacional. Las prácticas religiosas vinculadas a la celebración de la Virgen de Urkupiña son significadas por la propia comunidad boliviana y por la sociedad de origen como un elemento central de la construcción identitaria y cultural de la migración boliviana en la ciudad. Por ello, se vuelven un escenario privilegiado para vislumbrar las tensiones entre la celebración del origen, la condición migrante, la definición étnica y nacional y los deseos de integración.

La festividad de la Virgen de Urkupiña expresa la particular historia de la migración boliviana en Argentina, su forma de migrar, el contexto discriminatorio y también la importancia de la religión católica como dimensión supuesta de pertenencia. Los diferentes elementos fueron analizados a partir de tres funciones construidas como "tipos ideales" que funcionan simultáneamente en las celebraciones y en los discursos de quienes participan en ella, superponiéndose a veces, contradiciéndose en otras.

De esta manera, la fiesta de la Virgen de Urkupiña es percibida como parte de un origen pero también como estrategia a futuro, contiene elementos de melancolía y esperanza, se vive como un medio para alcanzar un objetivo (construcción comunitaria, deseos de integración, identificación colectiva) pero también como un fin en sí misma. La fiesta adquiere diferentes sentidos de acuerdo a la posición de quienes la veneran y celebran, su relación con el territorio y por ello puede ser vivida simultáneamente como un lazo con el origen, ser la expresión de las condiciones y formas particulares de la migración y ser funcional a los deseos y aspiraciones de integración.

6. BIBLIOGRAFÍA

Baby-Collin V., Sassone S., 2010, "Mondialisation de la Virgen de Urkupiña. Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid", *Autrepart*, 56, pp.111-132.



- Benencia, R., Karasik, G., 1995, *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, CEAL, Buenos Aires.
- Bertaux, D., 1997, *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, Nathan, Paris.
- Bidegain, A. M., Sánchez Soler, J. J., 2010, "The Re-Composition of Christianity under the Migration and Globalization Process: The Case of Colombian Migrants in Miami", *Journal of World Christianity*, vol. 3, pp. 1-33.
- Briones, C., 1998, *La Alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- De la Torre, R., 2008, "La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros", *Revista electrónica hemisférica*, http://hemi.nyu.edu/journal/5.1/esp/es51_pf_delatorre.html. Última consulta: febrero de 2015.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (Eds.), 2000, *Handbook of qualitative research*. Sage Publication, London.
- Diez Hurtado, A., 2003, "Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador)", en M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez (Eds.), *Para entender la religión en el Perú*, Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 117-150.
- García Vázquez, C., 2005, *Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Giménez Béliveau, V., 2014, "Identidad, religión, movilidades. Pensar la nación y las pertenencias", en A. Ameigeiras (Comp.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Giorgis, M., 2004, *La virgen prestamista*, Antropofagia, Buenos Aires.
- Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C., 1992, "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences*, n° 645, pp. 1-24.
- Grimson, A., 1999, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Felafacs-Eudeba, Buenos Aires.
- Hervieu-Léger, D., 1999, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris.



- Hinojosa A., 2009, *Buscando la vida. Familias bolivianas transnacionales en España*, CLACSO-PIEB, La Paz.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), Censos Nacionales. Disponibles en www.indec.gov.ar. Última consulta: Julio de 2014.
- Levitt, P., Glick Schiller, N., 2004, "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y Desarrollo, Segundo Semestre*, n°3, pp. 60-91.
- Mahler, S. J., 1999, "Engendering Transnational Migration. A Case Study Of Salvadorans", *American Behavioral Scientist*, vol. 42 (4), pp. 690-719.
- Mallimaci Barral, A. I, 2011, "Las lógicas de la discriminación", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Questions du temps présent, DOI: 10.4000/nuevomundo.60921.
- Odger-Ortiz, O., 2008, "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos", *Migraciones Internacionales. El Colegio de la Frontera Norte*, Vol. 4 (3), pp. 4-26.
- Portes, A., 2002, "La sociología en el Hemisferio. Hacia una nueva agenda", *Nueva Sociedad*, n° 178, pp. 126-144.
- Portes, A., Guarnizo, L. E., Landolt, P., 1999, "Transnational communities – introducción", *Ethnic and Racial Studies, Special Issue*, vol. 22 (march), pp. 463 - 477.
- Rivière, G., 2007, "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, disponible en <http://nuevomundo.revues.org/index6661.html>, Última consulta: Febrero de 2015.
- Sayad, A., 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris.
- Suárez Navaz, L., 2008, "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos", en J. García Roca y J. Lacomba Vázquez (Coords.), *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, Bellaterra, Barcelona, pp.771-794.
- Suárez Navaz, L., 2005, "Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España", *La Ventana*, n°20, pp. 293-331.



Tarrius, A., 2008, *La mundialización por abajo. El capitalismo nómada en el arco mediterráneo*, Editorial Hacer, Madrid.

Vargas, P., 2005, *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires.