

Guevara Menosprecio

Antonio de Guevara: Menosprecio de corte y alabanza de aldea, Madrid 1915.

Heidegger Construir habitar pensar

Martin Heidegger: "Construir, habitar, pensar", en Martin Heidegger Conferencias y artículos, Barcelona 1994, p. 127-142.

Homero *Ilíada*

Homero: *Ilíada*, ed. Antonio López Eire, Madrid 1995.

Horatius *Epodon*

Quintus Horatius Flaccus: *Epodon liber*, ed. Eligius Lemaire, 1829, I, p. 468-548.

Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches*

Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches, I-II*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin 1967.

Plato *Protagoras*

Platon: *Protagoras*, en Platon, *Oeuvres complètes. III/I*, ed. Alfred Croiset y Louis Bodin, Paris 1923.

Platone *Tutti gli scritti*

Platone: *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano 1994.

Przywara *Analogia entis*

Erich Przywara: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Freiburg 1996.

Przywara *Idea de Europa*

Erich Przywara: *En torno a una idea de Europa. La crisis de toda política "cristiana"*, Buenos Aires 2015.

Sannazaro *Arcadia*

Jacopo Sannazaro: *Arcadia*, Milano 1806.

Vergilius *Eclogae*

Publius Vergilius Maro: *Eclogae*, a cura di Marina Cavalli, Virgilio: *Bucoliche*, Milano 1990.

2. Estudios

Narvaja (2016)

José Luis Narvaja: "La crisis di ogni politica cristiana. Erich Przywara e l' 'idea di Europa'", en *La Civiltà Cattolica* 3977 (2016), p. 437-448.

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.

Las creencias religiosas de los migrantes o la religiosidad en movimiento

por Aldo Rubén Ameigeiras¹

Resumen

El abordaje de las características que han tenido las migraciones en la Argentina a través de las distintas etapas que han presentado desde fines del siglo XIX hasta los últimos años ha sido profundamente abordado desde distintas perspectivas teóricas. De esta manera las singularidades de las migraciones europeas que marcaron los finales siglo XIX y comienzos del XX, la relevancia de las migraciones internas durante la década del cuarenta y del cincuenta, como la llegada de migrantes provenientes de países limítrofes han sido objeto de minuciosos estudios. Aspectos vinculados con las causas socio-económicas como políticas y sociales han conformado el interés predominante de estos abordajes sin embargo no han merecido la misma atención los aspectos vinculados con las creencias religiosas de los migrantes. En este trabajo nos proponemos llevar a cabo una reflexión sobre las características de dichas creencias como de sus implicancias en la vida cotidiana de los migrantes en el gran Buenos Aires en los últimos años.

Palabras claves: creencias religiosas, migraciones, religiosidad en movimiento.

Religious beliefs of the migrants or the religiousness in movement

Abstract

The approach of the characteristics that the migrations in Argentina have had during the different periods from the end of XIX century to the last year, has been deeply adressed from different theoretical prospects. In this way the european migrations singularities which have marked the end of the XIX century and the beginning of the XX one, the relevance of the internal migrations during the forty and the fifty decade, as the arrival of migrants from neighboring countries, have been subject of extensive researchs. Aspects related to the socioeconomic as political and social causes, have been the principal subject of these studies. However the aspects related to the religious beliefs of the migrants have been hardly adressed. In this paper we propose to carry out a reflexion about the characteristics of those beliefs as well as their effects on the daily life of the migrants in the "Gran Buenos Aires" during the last years.

¹ Sociólogo-Investigador docente-IDH-UNGS / CONICET.

aldoameigeiras@gmail.com

Stromata 72 (2016) 231-241

Introducción

La migración implica el desarrollo de un proceso complejo con momentos en los cuales están en juego distintos aspectos que gravitan profundamente en la personalidad de los migrantes. La difícil decisión de la partida de la sociedad de origen, las dificultades del traslado y los múltiples desafíos que se generan en la sociedad receptora constituyen un bagaje de situaciones en las que se despliegan relaciones y prácticas sociales y simbólicas, saberes y emociones, atravesadas por tensiones y conflictos. Situaciones en las cuales el proceso de internacionalización del capitalismo, las dificultades económicas consiguientes y las asimetrías de la globalización se tradujeron en periodos en los cuales el aumento del desempleo y la pobreza afectando a la población en su conjunto implicaba especialmente a los grupos migrantes. Contextos en los cuales los problemas socio-económicos profundizan las implicancias del desarraigo que incrementa las crisis identitarias y la necesidad de recomposición de las mismas en el nuevo medio. Situaciones límites en las cuales se agudiza la relevancia de los valores, de las cosmovisiones y muy especialmente de las creencias religiosas en cuanto en un marco de crisis de identidades colectivas las identidades religiosas se posicionan claramente como sistemas proveedores de sentido. Pero se trata de identidades insertas en los cambios que caracterizan a la sociedad en general como al fenómeno religioso en particular tanto por las implicancias del proceso de secularización y la creciente desregulación de creencias como por las implicancias de una globalización desigual y excluyente.

En ese marco las creencias constituyen convicciones profundas vinculadas con matrices culturales y tradiciones arraigadas como con nuevas recomposiciones de creencias en un contexto de cruces culturales y pluralismo religioso. Sin embargo más allá de las apreciaciones arcaicas sobre las creencias religiosas en el marco de teorías modernizadoras o las visiones apocalípticas de la secularización en el marco de un aparente “desencantamiento” de la sociedad, nos encontramos no solo con creencias tradicionales que se mantienen o nuevas creencias que desplazan a las anteriores sino fundamentalmente con creencias religiosas que se transforman e hibridizan.

Modificaciones en la forma y el modo en que los sujetos construyen sus creencias en una sociedad atravesada por cambios y fluctuaciones que no solo han transformado los estilos de vida sino que en muchísimos casos han agudizado la apelación a múltiples recursos para asegurar la supervivencia.

Surgen así varias preguntas vinculadas fundamentalmente con las singularidades de dichas transformaciones que explicitan tanto nuevas formas del creer como nuevas modalidades de creencias. Las primeras relacionadas con las características de la religiosidad de los migrantes y las segundas con la relevancia que adquiere dicha religiosidad. Nos preguntamos así por el tipo de dinámica vigente que las caracteriza en un contexto en donde los cruces culturales, la multiplicidad de universos simbólicos y la diversidad de creencias

convergen en plantear su relevancia. Así la capacidad de articulación de las prácticas sociales y simbólicas religiosas conforma un recurso simbólico que facilita procesos de sincretización claves frente a lo que algunos autores denominan como “el desafío de las fronteras móviles y porosas C. Parker, 2011: 37) que caracterizan a la etapa actual de la sociedad y los debates entre modernidades y posmodernidades. Nos encontramos con interrogantes vinculados con las peculiaridades de dichos procesos y muy especialmente con la incidencia de los mismos en la vida cotidiana y en las instancias de recomposición identitaria de los migrantes.

En nuestros últimos artículos hemos enfatizado a manera de hipótesis de trabajo dos aspectos que consideramos claves y que resulta necesario seguir profundizando. En el primero de ellos hemos avanzado en cuanto a considerar “la relevancia de la identidad religiosa como un recurso simbólico clave”, muy especialmente en contextos de cruces, interacciones y replanteos culturales. La aproximación realizada en el trabajo de campo nos permitió observar la coexistencia de creencias tradicionales junto a aquellas emergentes como también la relevancia de ciertos espacios, intersticios” en los cuales se generan nuevas apreciaciones y prácticas. Asimismo en un segundo trabajo, a partir de profundizar en la religiosidad migrante y observar el carácter holístico de la misma hemos percibido que la consideración acerca de lo sagrado se explicita en el contexto de la vida cotidiana de los migrantes en el marco de la trama social constituyendo de alguna manera un “entramado de religiosidades”, dinámico y con capacidad de articulación con otros universos simbólicos. Es en el marco de dicho entramado en donde se destaca la “densidad significativa de la celebración festiva”. En esta tercera presentación retomamos el primero de los trabajos presentados para profundizar a partir del mismo en la capacidad de sincretización señalada oportunamente en cuanto consideramos que la misma constituye uno de los principales recursos simbólicos de posicionamiento en la trama socio-cultural de la sociedad en la actualidad. De esta manera pasaremos a considerar por un lado las características de las creencias religiosas de los migrantes para detenernos luego en las interrelaciones y prácticas interculturales de su religiosidad.

1. De los migrantes y sus creencias a la creencias migrantes

La primera apreciación a la cual se refiere el título se vincula con la consideración de las creencias de los migrantes en general en cuanto las mismas conforman un bagaje de leyendas, apreciaciones y relatos vinculados con una tradición presente en su sociedad de origen. Creencias en donde tanto la memoria como los sentimientos se asocian con representaciones y prácticas sociales como simbólicas que emergen no disociadas de situaciones y relaciones sociales desplegadas en el marco de su situación biográfica. Una instancia que otorga una relevancia especial a las mismas a la vez que consolida

sus articulaciones con un paisaje y un territorio en particular que ha conformado el habitat conocido por el migrante pero del cual se ha apartado en su decisión de partida. Se trata de un tipo de apreciación que recupera la densidad significativa de esta instancia vital del sujeto que ha marcado su experiencia no solo con creencias y ritualidades sino fundamentales con comportamientos atravesados por los afectos básicos de la convivencia en el espacio familiar.

La segunda apreciación a la que nos referimos plantea que más que vincularse dicha religiosidad en movimiento a un conjunto de creencias en particular alude a una dinámica que se genera en el transcurso del tránsito migratorio a partir del cual han aparecido y el migrante ha tomado contacto con otras creencias, en cuyo marco se han producido transformaciones importantes. Situaciones convergentes en muchos casos en la adscripción a nuevas creencias pero en una gran mayoría a nuevas formas y modalidades en que los migrantes han resignificado y constituido sus representaciones y miradas actuales. No está en juego en lo señalado el abandono de las creencias tradicionales por el contrario las apreciaciones sobre sus creencias han estado generalmente vinculadas a la persistencia de sus matrices culturales originarias y en las mismas a la relevancia de las tradiciones religiosas heredadas. Una situación corroborada a su vez en distintos trabajos en los cuales ya sea en forma total o parcial lo religioso heredado conforma un núcleo de sentido en donde se asienta una apertura a lo sobrenatural estrechamente vinculada a procesos históricos y relaciones sociales. Es que dichas tradiciones y costumbres han conformado, especialmente en períodos clave de su vida una matriz cultural que de una u otra forma está presente en sus comportamientos actuales. Asumiendo desde un enfoque sociológico la perspectiva de D. Hervieu Léger (1999; 21) podemos hacer alusión a la "autoridad de una tradición" y por consiguiente a una cierta "lógica del engendramiento "generador de un sentido "individual y colectivo" de pertenencia a un linaje creyente". (H. Leger, 1999; 23). Como señala la autora

El linaje creyente funciona como referencia legitimadora de la creencia. Es igualmente un principio de identificación social interno porque incorpora a los creyentes a una comunidad dada externo porque lo separa de los que no pertenecen a esta. (D.-Hervieu Léger, 1999; 23)

Un planteo que pone de manifiesto con mucha claridad que más allá que el contenido de la creencia lo que está en juego es la vinculación con una tradición asumida por el sujeto, que no solo lo moviliza a nivel de una "memoria creyente" sino que también pone en movimiento sentimientos y vivencias. Aspectos estrechamente relacionados con la vida cotidiana de los migrantes en donde la recreación de situaciones vividas en su sociedad de origen toman con el tiempo y especialmente en la distancia relevancia. De allí la insistencia de la autora respecto a la forma en que dicho "linaje creyente" actúa también como un "principio de "identificación social." Estamos haciendo alusión a lo que

consideramos como una base fundamental que alude a matrices culturales que de una u otra forma gravitan en las decisiones, comportamientos y creencias de los sujetos. La reproducción de las creencias más tradicionales, al menos como manifestación central, ha constituido una tendencia ratificada especialmente por la realización de fiestas religiosas populares vinculadas directamente al catolicismo popular en distintas provincias del noroeste y del nordeste argentino, como por sectores migrantes provenientes de los países limítrofes. Fiestas como la de la Virgen de los milagros en Salta o la Virgen de Huachana en Jujuy, el Señor de Mailín o el Señor de la Libranzas en Santiago del Estero, la Virgen de Urkupiña en Córdoba o la Virgen de Itatí en Corrientes. Una multiplicidad de celebraciones en muchos casos protagonizadas por nativos en las provincias, en otros por migrantes que trasladan sus celebraciones a la sociedad receptora en donde dichas tradiciones pueden visibilizarse con claridad pero donde a su vez la celebración religiosa se constituye en una manifestación de su "identidad étnica" (C. García Vázquez, 2005 / Laumonier, Rocca, Smolensky, 1983). Un proceso de identidad étnica que se traduce en prácticas sociales y simbólicas, ritos y actividades que encuentran en las celebraciones festivas el espacio más significativo de manifestación. Expresiones que sin embargo implican procesos en que los cruces culturales son constitutivos de dichas prácticas y de alguna manera conforman una trama cuya singularidad ha de posibilitar replanteos y articulaciones con otros universos simbólicos. Un tipo de "sincretismo cultural", como señala C.B. García Vázquez (2005; 177) en que si bien la tradición católica "se impuso" ha habido un proceso de persistencia de la religiosidad indígena. Una persistencia que encuentra un ámbito especial de manifestación en el espacio festivo en cuanto como resultado de la "apropiación" que se realiza de dicho lugar se despliega una presencia simbólica con claras implicancias sociales en el territorio. Procesos en los cuales como afirma Marta Giorgis al considerar la realización de la Fiesta de la Virgen de Urkupiña que los bolivianos realizan en Córdoba, se trata de un "espacio social" en donde se multiplican los intercambios pero también en donde se disputa "el lugar de la particularidad étnica y del status social al interior de la colectividad boliviana de Córdoba" (M Giorgis, 2004; 112).

Resulta muy importante enfatizar dicha caracterización del sincretismo en cuanto el mismo implica una modalidad de construcción de la trama significativa que lejos de excluir universos simbólicos genera un entretendido de sentido que incluye. La fiesta del Cristo de Mailín en el gran Bs. As. No solo reproduce una tradición cultural propia de Santiago del estero en el ámbito urbano sino que recrea la misma en un nuevo territorio y en otra situación existencial de los creyentes. Una situación en que la religiosidad y liturgia propia del catolicismo es transformada por comportamientos y prácticas sociales y simbólicas en que se cruzan y articulan universos simbólicos distintos y que podemos observar en varias de las manifestaciones festivas populares religiosas presentes en el Gran Buenos Aires, en

donde esa capacidad de sincretización posibilita y acrecienta la capacidad de articular tramas culturales.

Mucho se ha discutido sobre el sincretismo en un debate que sin embargo continúa abierto. Al respecto resulta interesante lo planteado por Pierre Sanchis para quien el sincretismo es un procesos “suficientemente polivalente” (P. Sanchis, 1994) y con una significación imprescindible de tener en cuenta. En un dossier dedicado a analizar la perspectiva de este autor, C. Mariz señalaba como para P. Sanchis el “hibridismo cultural, la porosidad identitaria y la flexibilización de fronteras” propios de este período pos-moderno facilitaban dichos procesos sincréticos. En forma semejante resulta considerar la perspectiva de C. Parker (2011; 33) para quien las religiones africanas y orientales como las matrices de las “religiones indígenas americanas” por las características de sus “estructuras significativas” presentan mejores posibilidades en la recepción de “rituales diferenciados integrados sincréticamente”. Una situación en que la racionalidad de esta sociedad posindustrial propicia precisamente la consolidación de los “sincretismos religiosos y mágicos”. Nos encontramos así con elementos imprescindibles a considerar en el momento de analizar e interpretar tanto la religiosidad de los migrantes como las manifestaciones festivas populares de los mismos.

Una situación que sin embargo no significa el hecho de que dichos sujetos consoliden, asuman, replanteen o modifiquen dichas creencias en el transcurso de su trayectoria vital. Una instancia que se presta a numerosos debates en los cuales está en juego si la celebración festiva popular vinculada a los migrantes es la expresión de un sentido único o como señala A. Grimson (1999; 64) explicita la construcción de “múltiples sentidos”. Estamos ante una temática que ha sido motivo de reflexiones y planteos y a la que hemos hecho referencia en un trabajo anterior (A. Ameigeiras, 2015; 12) en cuanto a señalar que dichas fiestas religiosas populares no solo son, las que aparecen más directamente vinculada con la religiosidad tradicional, sino que las mismas poseen una “densidad significativa” que las constituye en un núcleo vertebrador de la vinculación colectiva frente a lo sagrado. Sin embargo planteábamos también que también es en el marco de dichas fiestas, especialmente cuando las mismas se reproducen fuera de su lugar de origen, como es el caso de las vinculadas con los migrantes tanto internos como externos, que aparecen y se articulan con otros universos simbólicos y creencias ya no marcadas exclusivamente por lo religioso tradicional sino que también implican planteos vinculados con nuevas demandas y necesidades como con otros universos simbólicos con los cuales coexiste en la trama social. Una situación que revela la dinámica del acontecimiento festivo que “no permanece estático en el tiempo sino que se va transformando en las actividades cotidianas” (Ameigeiras, 2015; 12) Una perspectiva que ya fue planteado de alguna manera por Manuel Marzal en su trabajo sobre los inmigrantes en la Gran Lima (1988; 436) en cuanto a sostener como “la fiesta cumple la función social de vincular a los

inmigrantes con su pasado cultural y de aglutinarlos en su nuevo hábitat por medio de una estrategia simbólica común ...”. Una mirada que sin embargo no le impide tener en cuenta la diversidad de caminos que los migrantes asumen en su inserción en la ciudad que los lleva a no tomar una sola opción religiosa sino que por el contrario transita por distintos caminos en su inserción ciudadana. Describe así desde aquellos vinculados al catolicismo popular (Iglesia cultural) pasando por lo que lo hacen en las “comunidades de base” (Iglesia popular) hasta los que se identifican con las nuevas Iglesias (Evangélicas, Pentecostales, Testigos y Mormones, entre otras) (Marzal, 28); son como vemos, apreciaciones que responden a distintas opciones de creencias.

Allí comienza a ser necesario observar el desarrollo de estos procesos no solo en el marco de las trayectorias mencionadas sino también en los procesos de transformación de lo religioso en un contexto de marcada desinstitucionalización y desregulación de creencias. Una situación en la cual dichas creencias tradicionales coexisten con otras creencias vinculadas generalmente con el nuevo contexto generando tanto procesos de sincretización y recomposición como de pujas y tensiones con todas las implicancias que esto tiene respecto a la conformación de las identidades religiosas. Procesos de cruces culturales en los términos en lo que algunos autores denominan “hibridación” (García Canciani, 1993) y otros como como mestizaje cultural (Z. Todorov / S. Gruzinski, 2000; 46) en cuanto supone un argamasa fundamental manifiesta generalmente en los sincretismos de creencias. En las palabras de Parker es necesario explicar que estamos ante nuevos universos simbólicos:

Se produce así una interfaz articuladora de mundos simbólicos diversos y al mismo tiempo complementarios (religión universal de referencia, tradición local y autoproducción religiosa individual) que permiten la afirmación de una identidad religiosa móvil... una identidad que arraiga frente a las amenazas de la incertidumbre, la fragmentación y la uniformidad aplastante. (Parker, 1996: 77).

Una situación en torno a un espacio festivo que se constituye en un “espacio social” en que no solo se realizan intercambios y se llevan a cabo relaciones de reciprocidad “disputando y consolidando” aspectos relacionados con la nacionalidad y la “particularidad étnica” (M. Giorgis, 2004; 112). Es que las identidades religiosas conforman núcleos referenciales básicos que coexisten con otras identidades colectivas y que están expuestas a procesos de consolidación como de replanteo y transformación. Identidades colectivas que son construidas pero que a la vez suponen la existencia de procesos que se han desplegado históricamente y que han configurado ciertas tramas de sentido comunes. Al respecto sin embargo resulta interesante tener en cuenta las observaciones que realiza A. Frigerio en cuanto a destacar aspectos ampliamente consensuados respecto al carácter “relacional y situado” de las identidades en general pero también en relación a la ponderación de la necesidad de distinguir entre la identidad personal, social y colectiva de los individuos, en *Stromata 72* (2016) 231-241

cuanto explicita que estos “ tres niveles de identidad no necesariamente convergen o resultan relevantes para todos los integrantes de una agrupación religiosa “(A. Frigerio, 2007; 100). Un aspecto importante a considerar de manera de ser cuidadoso en el momento de atribuir una determinada identidad por la adscripción a otra o considerar que una nueva adscripción religiosa puede implicar el abandono o el cambio de las otras dos. Desde la perspectiva intercultural la dinámica creativa del creyente y su relación con nuevos universos simbólicos le posibilita construir un tipo de identidad que sin renunciar a marcos referenciales de carácter colectivo apela a nuevos símbolos y significados religiosos. Se trata de una identidad que abre el camino a la incorporación de nuevas creencias y practicas religiosas. De esta, manera hacer alusión desde dicha perspectiva a una “identidad abierta” significa considerar la necesidad de una perspectiva “dialéctica de la identidad”.

No solo se trata de la presencia de un fenómeno inmerso en una larga tradición histórica sino también de un fenómeno complejo con sentidos múltiples. Otro aspecto importante vinculado con las identidades tiene que ver con las características de las mismas en los actuales procesos de globalización y de cruces culturales en los cuales se multiplican las posibilidades de contacto e interrelación con otras creencias e identidades. Al respecto es sumamente interesante el planteo realizado por dicho autor en relación precisamente a lo que hemos visto que denomina como “identidades abiertas” como con respecto a su apreciación de la interculturalidad, En el primer caso su apreciación está referida no solo en las tramas culturales complejas que caracterizan la sociedad actual, sino especialmente en relación a procesos cuya relevancia es central como los migratorios, los relacionados con los pueblos originarios, los nuevos creyentes y relacionados con el género. En el segundo caso en cuanto su apreciación de la interculturalidad pone en primer lugar la necesidad de poner sobre la mesa la consideración de una profunda “hermenéutica de racionalidades” en el marco de una “crítica epistemológica al racionalismo ilustrado occidental” (Parker, 2006; 82). Una modalidad de comprensión e interpretación dispuesta a tomar distancia de miradas etnocéntricas que dificultan la comprensión y condicionan los marcos interpretativos como actitudes de reconocimiento e interacción con otras miradas y otros saberes.

2. Interrelaciones culturales: De las fronteras móviles a la interculturalidad.

La dinámica de los flujos culturales y su capacidad de transitar por distintos universos simbólicos alcanza algunas singularidades cuando dicho tránsito se produce inserto en un entramado de situaciones y de relaciones sociales que se despliega en los ámbitos territoriales en el contexto de la vida cotidiana. Uno de los aspectos centrales relacionados con el tema que nos ocupa se relaciona precisamente con una apreciación sustentada en la existencia de universos simbólicos consolidados vinculados con matrices culturales gene-

radas en la sociedad de origen, las cuales lejos de constituir tramas culturales estáticas se articulan y son atravesadas por la dinámica de los flujos culturales. Se conforma así una cierta circulación cultural que desplaza la existencia de fronteras rígidas por fronteras móviles en las cuales dicho movimiento simbólico se acompaña del debilitamiento de certezas y la apelación a otras prácticas significativas. Un tipo de circulación característico de la racionalidad pos moderna “devoradora de márgenes fijos e instauradora de fronteras móviles” (C. Parker, 2011; 31)

Una instancia en la cual no solo nos encontramos ante un “entramado de relaciones” sino también ante un “entramado de religiosidad” (Ameigeiras, 2015). Es en este contexto que podemos aludir a la presencia de relaciones interculturales, sin dejar de considerar que dicho concepto como el de diversidad cultural son motivo de apreciaciones y significados diversos (C. Briones, 2009; 43) De esta manera en el contexto de diversidad de grupos poblacionales existentes resulta importante una adecuada “comprensión de las culturas en términos de prácticas culturales concretas” (Fornet Betancourt. R, 2003; 24) a partir de las cuales podemos considerar en las prácticas interculturales aquellas que se producen a nivel “intracultural” de las que lo hacen a nivel “intercultural” como explicita A. Grimson.

Al respecto es interesante lo señalado por dicho autor en cuanto manifiesta la relevancia de poder revelar a partir de la perspectiva intercultural “las intersecciones múltiples entre configuraciones culturales” (2011; 191). Estamos hablando de “marcos compartidos” que se despliegan aún en contextos heterogéneos y conflictivos. Una noción desarrollada por el autor sumamente interesante en cuanto pone en juego no solo dichos marcos compartidos sino también una “lógica de interrelación” presente en las “intersecciones de la heterogeneidad cultural”. Un espacio de relaciones en donde se agudizan las tensiones pero en donde se posibilitan los intercambios y se hace presente no solo la diversidad cultural sino también las asimetrías resultados de distintos procesos de construcción social de la diferencia. Pero espacios que “incluyen tanto relaciones intraétnicas como interétnicas en los cuales se dan interacciones y se crean territorios...” (S. Sassone, C. Mera, 2007; 10). Una situación en la cual muchas veces no se tiene en cuenta debidamente que en el marco de dichas relaciones desiguales resulta fundamental considerar la emergencia de “los conflictos de identidad” (Parker, C, 2006; 100). Fronteras que no solo son porosas sino que también se desplazan y que en el caso de los procesos migratorios son atravesadas tanto social como culturalmente. Es en el marco de los cruces e intersecciones, de la articulación de universos simbólicos diversos en donde los recursos religiosos emergen como tramas de sentido capaces de replantear como de consolidar matrices culturales y entramados religiosos en los contextos urbanos periféricos.

Bibliografía

- Ameigeiras A, (2015) "Religión migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires"- P. 12-Ponencia -Grupo de Trabajo CLACSO-
- Briones C (2009) Diversidad cultural e interculturalidad ¿De qué estamos hablando?- pp. 35-59 en Cristina García Vázquez (comp.) Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes – Prometeo-
- Frigerio A. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina- p 102- en M. Carozzi /C Cernadas (coord.) Ciencias sociales y religión en América Latina- Edit. Biblos. ACSRM-
- Fornet Betancourt R (2003) Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de globalización – pp. 15-29 en R. Fornet Betancourt (ed) Culturas y poder Desclée de Brouwer-Bilbao
- Frigerio Alejandro (2005) Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes; Miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina- en en revista Ciencias Sociales y Religión – No. 7-Año 7- pag. 289-201
- Gavazzo N (2006) Migración boliviana y políticas culturales en Buenos Aires; Consideraciones metodológicas para el estudio de las identidades desde una perspectiva intercultural –Latin American Studies Association - Congreso-San Juan Pto. Rico
- García Canclini N. (1989) Culturas híbridas-Estrategias para entrar y salir de la modernidad “- Edit. Grijalbo
- García Vázquez Cristina B. (2005) “Los migrantes otros entre nosotros”- EDIUNC- Mendoza
- Giorgis Marta (2004) La virgen prestamista –La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba. Ides- EDit. Antropofagia
- Grimson A (1999) Relatos de la diferencia y la identidad –Eudeba – Felafacs
- Grimson A (2000) Interculturalidad y comunicación - edit. Norma
- Laumonier I, Rocca M, Somlensky E (1983) Presencia de la tradición andina en Buenos Aires-Belgrano-Bs.As.
- Mariz Cecilia (2005) De vuelta al baile del sincretismo. Un diálogo con Pierre Sanchis “- en revista Ciencias Sociales y Religión – No. 7-Año 7- pag. 289-201
- Sassone S, De Marco G (1991) Inmigración limítrofe en la Argentina- Com. Católica Argentina de migraciones-Cemla- Bs. As.
- Benencia R. Gazzoti A (1996) Migración limítrofe; los bolivianos a Bs. As.- CEAL
- Parker C (2006) “Identidades e interculturalidad en América Latina”- en V Coloquio Internacional del Inst. P Córdoba- Identidades abiertas- Universidad de Arte y C. Sociales- Sgo. de Chile

- Parker C-(2011) Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad “pp. 15-41- en A. Higuera Bonfil (coord) Religión y culturas contemporáneas –Univ. Autónoma de Aguas calientes –RIFREM_ México-
- Todorov Tzvetan y otros (1988) Cruce de culturas y mestizaje cultural- Jucar Universidad -Madrid
- Gruzinski S (1999) La pensée métisse- Fayard –France-

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.