

## II Encuentro de RESCRyMP:

*“Repensando los desafíos teóricos metodológicos de los estudios de religión y sociedad”.*

San Carlos de Bariloche, 19 y 20 de septiembre de 2019

Eje III. “Pensar las prácticas religiosas desde el espacio, las movilidades y las territorios”.

### **Repensar las migraciones en clave religiosa desde la perspectiva de la movilidad**

Ana Inés Barelli  
CONICET/IIDyPCa/UNRN  
[inesbarelli@hotmail.com](mailto:inesbarelli@hotmail.com)

En las últimas décadas, las referencias a las prácticas religiosas en los estudios sobre migración internacional han crecido notoriamente. En el ámbito de las ciencias sociales, y con mayor énfasis en la sociología de la religión, se sostiene con más frecuencia la importancia de pensar los fenómenos religiosos (creencias, rituales e instituciones) desde la movilidad en general y, desde los flujos migratorios en particular. De esta manera acordamos con Levitt y Glick-Schiller (2004) en que los migrantes “frecuentemente utilizan la religión en la creación de geografías alternativas que podrían caer dentro de las fronteras nacionales, trascenderlas coexistiendo con ellas, o crear nuevos espacios que, para algunos individuos, sean más significativos e inspiren lealtades más fuertes que las definidas dentro del ámbito político”, con Odgers Ortiz (2008) en que las “las religiones constituyen sistemas de sentidos a partir de los cuales los individuos estructuran una particular visión del mundo y confieren un sentido a la vida misma en sus más diversos ámbitos” y que dichas representaciones religiosas no son inmutables ni exteriores a los migrantes/creyentes, sino que son construidas y transformadas activamente por ellos (Odgers Ortiz, 2008:7); y, finalmente, con los geógrafos de la religión (Rosendhal, 1996, 2009; Carballo, 2009; Flores, 2016) en que las creencias religiosas y sus prácticas culturales no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento, sino que se funden en él, “dibujando fronteras que comparten diferentes territorialidades” (Carballo, 2009:40). Sin embargo, a pesar de estos grandes aportes, en la actualidad, los trabajos que analizan explícitamente la relación entre movilidades/migración y religión/creencias siguen siendo relativamente escasos y en constante construcción. En función de ello, en esta oportunidad nos proponemos revisar algunas categorías y conceptos que venimos reflexionando y utilizando en nuestras investigaciones debido a que constituyen insumos teóricos para abordar las creencias en contextos de movilidad.

### **Pensar las prácticas religiosas desde la movilidad**

Durante gran parte del s. XX, el abordaje de las expresiones religiosas por parte de las ciencias sociales, estuvo dominado por el paradigma de la secularización, el cual postulaba la pérdida progresiva del espacio que las religiones y particularmente las instituciones religiosas, ocupaban en las sociedades modernas. Sin embargo, esta perspectiva en las últimas décadas del siglo XX, se ha visto modificada por “la irrupción de la religión en la esfera global, ya sea a manera de nuevos movimientos fundamentalistas o por la conformación de metrópolis multiculturales y multirreligiosas, como consecuencias de los nuevos flujos migratorios” (Rivera Sánchez et al, 2017: 38). De esta manera, según De la Torre (2013) la concepción posmoderna, busca descubrir las nuevas formas que adopta lo sagrado en la sociedad en las que se supone “la fragmentación del sentido de la modernidad, lo cual lleva a plantear teorías funcionales/ inclusivas que atienden las tendencias que desregularizan el campo religioso: la desinsitucionalización y la individualización”, otorgándole una cierta flexibilidad y movilidad a las diferentes expresiones y en donde se plantea que las iglesias han perdido el monopolio de las cosmovisiones (Hervieu-Léger, 1993). Así,

siguiendo a Mallimaci y GímenezBeliveau (2007), advertimos que a principios del s. XXI las creencias en las sociedades latinoamericanas “están marcadas por la doble dinámica de la ruptura del monopolio católico y de la pluralización del campo religioso” donde “la creencia y la increencia se combinan en configuraciones originales”. Es decir, la Iglesia católica que, históricamente marcó los límites de lo creíble, fue perdiendo ese lugar central para dar paso “a un paisaje en el que otros actores religiosos reclaman sus espacios de poder y de definición de lo legítimo y de lo creíble” (2007, p.48). En este nuevo contexto, se advierten nuevas formas de vivir la religiosidad que coexisten con las anteriores y que pueden o no articular o dialogar entre sí. Abruzzese (1999) por ejemplo, habla sobre la transformación de la estructura territorial producida por la desestabilización del sistema parroquial católico, a partir de los efectos de la movilidad, la urbanización y la industrialización y menciona que la lógica de “cercado” propia de la estructura parroquial es sustituida por “un paisaje reticular, en donde la población, móvil, teje sus itinerarios espirituales siguiendo los “faros” que constituyen los lugares sagrados nuevos o renovados” (Odgers Ortiz, 2008:12).

Estas nuevas formas que adopta lo “sagrado”, como ya hemos mencionado, se encuentran también atravesadas, transformadas y configuradas por la intensificación de los flujos migratorios y por la movilidad espacial en un sentido amplio. En función de ello, recuperaremos algunas perspectivas teóricas sobre los desplazamientos humanos que nos han permitido reflexionar sobre las prácticas religiosas de los sujetos/creyentes en contextos de movilidad.

Una de las primeras herramientas para abordar las expresiones religiosas nos las ofreció la perspectiva del transnacionalismo, debido a que nos permitió pensar la migración ya no como un acto de mudanza ni como un flujo migratorio en un único sentido, sino como un estado y una forma de vida en la que los desplazamientos son recurrentes y presentan un continuo intercambio de personas, bienes, símbolos, creencias e información, donde se “crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen con las de destino” y se “construyen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas” (Basch, Glick Schiller, SzantonBlanc, 1994: 7). Por otro lado, este enfoque también nos proporcionó la posibilidad de pensar la migración y las prácticas religiosas desde las *redes sociales* que se construyen en torno a dichas experiencias de movilidad (Herrera Lima, 2000) y ver cómo el desarrollo de nuevas tecnologías en transporte y comunicaciones agilizan y complejizan la comunicación más allá de las fronteras nacionales (Portes, 2004). Dentro de esta perspectiva, también pudimos avanzar en la idea *campo social* que expone Levitt (2010), como “un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos se intercambian de manera desigual” y revelan información sobre las *formas de estar*<sup>1</sup> y las *formas de pertenecer*<sup>2</sup> en diferentes escalas espaciales. De esta manera, esta mirada nos permitió abordar cómo los sujetos/migrantes, en determinados contextos, trasladan devociones, objetos y prácticas culturales que se resignifican en el lugar de destino y que, a partir de ellas, construyen nuevas territorialidades estrechamente vinculadas con sus lugares de origen (Barelli, 2015, 2018). Sin embargo, este enfoque no estuvo libre de críticas y si bien, no desconocemos las mismas, como las que apuntan a su novedad (Portes, 2005), la durabilidad de las prácticas transnacionales, así como el carácter generalizado que aquellos primeros estudios otorgaban a la migración transnacional (Moraes Mena, 2006), creemos que dicha perspectiva, para abordar los fenómenos religiosos de los migrantes/creyentes, siguen siendo relevantes. Es decir, teniendo en cuenta las limitaciones, nos siguen aportando herramientas para reflexionar sobre la forma en que los sujetos proyectan su religiosidad, trasladan objetos de devoción y prácticas en los espacios de destino, y cómo dichas prácticas y rituales se conectan tanto desde lo material como desde lo simbólico con sus lugares de origen.

---

<sup>1</sup>Levitt se refiere a prácticas y relaciones sociales concretas en las que los individuos están involucrados (2010, p. 19).

<sup>2</sup>Alude a personas con pocos o ningún lazo con los países emisores, pero que afirman sus identificaciones con un grupo particular (Levitt, 2010, p. 19).

Otra perspectiva, más actual y que nos proporciona otra dimensión de análisis para pensar los fenómenos religiosos en contextos de movilidad es la que proviene desde la Geografía y la Antropología francesa de la mano de Tarrus (2000). El autor, destaca la formación de “territorios circulatorios” como aquellos espacios que son producto de las prácticas de movilidad donde quienes circulan son “de aquí y de allá a la vez”. Es decir, es el sujeto/migrante es el que circula y el que “produce construcciones territoriales originales, sobre el modo de redes sociales propicias a las circulaciones, donde los criterios de reconocimiento del otro están en ruptura con los trazos tranquilos y “obvios” de fronteras, étnicas sobre todo, producidos por las sociedades locales”(Tairrus, 2000: 41). Esta propuesta, de alguna manera, le confiere no sólo al territorio plasticidad sino que también se desprende de sus anclajes materiales fijos y adquiere movilidad. En otras palabras, y teniendo en cuenta las prácticas religiosas, son las imágenes religiosas que los sujetos/creyentes transportan “las que van a emblematicar el sujeto colectivo que allí se encuentra; es el paisaje humano móvil y en expansión, el que va a demarcar la existencia de un territorio”, ya no es el espacio únicamente demarcado por sus monumentos lo que constituye territorialidad, sino los desplazamientos de los colectivos de creyentes (Segato, 2009:47).

De esta manera, tanto los espacios transnacionales (Levitt y Glick Schiller, 2004) como los territorios de circulación (Tarrus, 2000) a pesar de sus acentuadas diferencias, cada una aporta elementos relevantes para la reflexión sobre la forma en que el espacio es vivido, articulado y transformado cotidianamente desde las prácticas y creencias religiosas de los sujetos/migrantes en torno a experiencias de movilidad. En otras palabras, dichas reflexiones nos permiten pensar en nuevas formas de habitar de los sujetos/migrantes donde la reestructuración espacial de los sistemas religiosos y las prácticas desarrolladas en los territorios generan o construyen diversas formas de participación e interacción social.

### **Leer los territorios religiosos en contextos de movilidad**

Para pensar la construcción de los territorios desde los colectivos creyentes resultan imprescindibles las contribuciones de la Geografía de la Religión (Rosendhal, 1996, 2009; Carballo, 2009; Flores, 2016). En este sentido, Carballo (2009) define al territorio como el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, mientras caracteriza el espacio por su valor de uso en el que el territorio sería la resultante de su apropiación y valorización (Carballo, 2009:25). Siguiendo a la autora, esta apropiación puede ser de “carácter instrumental-funcional”, centrada en relaciones económicas, políticas y sociales o “simbólico-expresiva”, donde lo central sería la sedimentación simbólica-cultural que se produce en dicho espacio. A partir de allí, pensamos el territorio siguiendo también los planteos de Benedetti (2011) como prácticas culturales y materiales de la sociedad, las cuales son pensados como entidades geohistóricas que presentan procesos abiertos y contingentes, como categorías que no “son” sino que “están siendo”. Es decir, como experiencia vivida o sentida que tiene una fuerte vinculación e interacción entre el espacio vivido en el pasado y en el presente donde su plasticidad y su constante movimiento constituyen sus rasgos más relevantes; y en donde la devoción a los santos, como plantea Odgers Ortiz, permite construir “faros” o anclajes dentro de un territorio fluido que conecta lo de “aquí” y lo de “allá”. Un “territorio no homogéneo, donde la sacralización de espacios determinados hace posible identificar –construir– paisajes específicos, mapas mentales en donde la circulación adquiere un sentido” particular y comunitario (2007: 36). En esta misma línea, otro concepto que nos resulta interesante también incorporar para abordar los territorios de las prácticas devocionales de los migrantes/creyentes es el de “geosímbolos” (Flores, 2016; 2017), debido a que nos posibilita profundizar en las maneras en que lo religioso (en un sentido amplio) se hace presente en el espacio público cotidiano y nos permite la identificación de marcadores “religiosos” espaciales que operan en la ciudad, interactúan con los sujetos y “dan cuenta de relaciones de poder (siempre asimétricas) y de relaciones de alteridad que se vinculan con procesos políticos, ideológicos, culturales y por supuesto, territoriales” (Flores y Giop, 2017: 175). Por otra parte, para seguir reflexionando sobre la relación que se genera o se articula a partir de las prácticas de los sujetos/migrantes en los espacios de destino, resulta también relevante mencionar

los *hologramas espaciales*<sup>3</sup> de Lindón (2007). Esta propuesta teórica, permite visualizar las prácticas religiosas en el espacio local desde diferentes escalas espaciales, donde se propone pensar los territorios desde “un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar (...) que traen consigo otros momentos o fragmentos temporales” (Lindón, 2007: 42). Esta propuesta nos permite observar diferentes niveles “o capas de significados” en la construcción de los territorios (sagrados/devocionales) desde donde se piensa un abordaje metodológico en dos planos de interpretación espacial: “uno, el del lugar como realidad localizada y otro, el del lugar como realidad desplegada en una red de lugares interconectados a través de lo vivido, que puede integrar lugares distantes”. Es decir, nos permite reconstruir los territorios desde “lossignificados atribuidos al lugar [...] descifrar y decodificar lo que está detrás delas palabras, los significados más profundos y su entretejido en tramade sentido” (Lindón, 2007, p. 45), dar “luz” a esa tridimensionalidad visibilizar ese espacio sagrado *imaginalis* de Rosendahl (2009). Entendido este último, como aquel lugar que posee energía, poderes y una cualidad luminosa que lo distingue del espacio común; donde el tamaño y las fronteras se encuentran determinadas y definidas por los fieles. En otras palabras, serían como aquellas imágenes que proyectan o diseñan los sujetos/creyentes sobre el territorio a partir de sus experiencias y valoraciones de la práctica religiosa desde donde confluyen otros escenarios, lugares, experiencias, así como también fragmentos de memorias, temporalidades y experiencias que se condensan y dan sentido a nuevas territorialidades y sacralidades.

### **Bibliografía citada:**

- Barelli, Ana Inés (2014). “Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local”. *Párrafos Geográficos*.: IGEPAT. vol.13 n°2. P. 202 - 233.
- Barelli, Ana Inés (2018). “Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016). *Confluente* vol. X, No. 1, pp. 103-130, Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna.
- Basch, Nina; Glick Schiller, Lila, y Blanc-Szanton, Cristina (1992) "Transnacionalism: a New Analytic Framework for Understanding Migration", reprinted from "Towards a Transnational Perspectives on Migration", *Annals of the New York Academy of Science* vol. 645.
- Benedetti, Alejandro (2011) Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En: SOUTO, P (coord). *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 11-82.
- Calderón Bony, Frida y Olga Odgers Ortiz (2014). “Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad. *Alteridades*, vol. 24, núm. 48, 2014: 99-110. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.
- Carballo, Cristina (coord). (2009) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo.
- De La Torre, Renee (2013) *La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición*. *Ponto Urbe*. Núcleo de Antropología Urbana da Universidade de São Paulo.
- Flores, Fabián y Marcos Giop (2017). “Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. Estudios socioterritoriales”. *Revista de Geografía*, n° 21 (enero-junio 2017): 173-187.
- Flores, Fabián. (2016) “Espacialidad y religiosidad. Encuentros y desencuentros teórico-metodológicos” *Cultura y Religión*, Santiago de Chile, 2016, vol. X: 3 -16.

---

<sup>3</sup> Concepto que procede de la física por ello se utiliza de forma metafórico y se refiere a un procedimiento técnico de iluminación para hacer visible algo que de lo contrario no tiene visibilidad.

- Herrera Lima, Francisco (2000) “Las migraciones y la sociología del trabajo en América Latina”, en: Enrique de la Garza Toledo (coord.). *Tratado de Sociología del Trabajo*. FCE. México.
- Hervieu-Léger, D. (2005) [1993]. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona. Herder.
- Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina (2004) “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo*. México.
- Levitt, Peggy (2010) “Los desafíos de la vida familiar transnacional”, en Grupo Interdisciplinario de Investigadores Migrantes (coord.) *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: rompiendo estereotipos*. IEPALA-Caja Madrid Obra Social Casa Encendida. Madrid. 2010.
- Lindón, Alicia (2007) “Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales”. *Revista Eure*, n°. 99, v. XXXIII, Santiago de Chile, (agosto de 2007): 31-46.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Beliveau, Verónica (2007) “Creencias e increencia en el Cono Sur de América”. *Revista Argentina de Sociología Año 5 N° 9*, pp. 44-63.
- Moraess Mena, Natalia (2006) “*La perspectiva transnacional en el estudio de las migraciones y el debate académico en España*”. A propósito del X Congreso de Inmigración de Almería. *Biblio 3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Vol. XI, n° 667, 5 de agosto de 2006.
- Portes, Alejandro (2004). “El transnacionalismo de los inmigrantes. Convergencias teóricas y evidencia empírica a partir del estudio de los colombianos, dominicanos y salvadoreños en Estados Unidos”. En Portes, Alejandro. *El desarrollo futuro de América Latina. Neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*, Colección En Clave de Sur, 1ra ed., Bogotá, ILSA.
- Rivera Sánchez, Liliana, Odgers Ortiz, Olga y Hernández Alberto (2017) *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones y el cambio religioso*. El Colegio de México. El Colegio de la Frontera Norte. México.
- Rosendahl, Zeny (1996). *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. UERJ, NEPEC, Rio de Janeiro, 1996.
- Rosendahl, Zeny (2009). “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”, en: Carballo Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires, 2009. pp. 43-56.
- Tarrius, Alain (2000) “Leer, Describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXI, num. 83, El Colegio de Michoacán, A. C. Zamora, México.