

Universitat de Lleida

Los procesos de reproducción y transmisión de costumbres religiosas en contextos migratorios. Profiguración, identidad y socialización intergeneracional

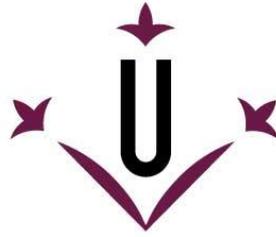
Teresa Torres González

<http://hdl.handle.net/10803/673452>



Los procesos de reproducción y transmisión de costumbres religiosas en contextos migratorios. Profiguración, identidad y socialización intergeneracional està subjecte a una llicència de [Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 No adaptada de Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

(c) 2021, Teresa Torres González



Universitat de Lleida

TESIS DOCTORAL

Los procesos de reproducción y transmisión de costumbres religiosas en contextos migratorios. Profiguración, identidad y socialización intergeneracional

Teresa Torres González

Memoria presentada para optar
al grado de Doctora por la Universidad de Lleida

Programa de Doctorado en Educación, Sociedad y Calidad de Vida
(RD 99/2011)

Director:

Dr. Fidel Molina-Luque

Tutora:

Dra. Dolors Mayoral Arqué

Lleida, septiembre de 2021

La presente investigación llevada a cabo por la doctoranda se realizó bajo la contratación de Personal Investigador (FI-DGR-2015) de la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR), y al convenio firmado por el Grupo de Estudios Sociedad, Salud, Educación y Cultura (GESEC) y la Cátedra “Salud, Educación y Calidad de Vida”, UdL-Fundación ASISA.

En la redacción de la tesis se utilizan los conceptos en sentido neutro y genérico, considerando los avances producidos en el ámbito de las políticas de género y de la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres; por tanto, cuidando el uso inclusivo del lenguaje. En tal sentido, se utilizan los términos en género masculino, entendiéndose que pueden ser también femeninos; esto con la finalidad de evitar la reiteración de términos.

.

DEDICATORIA

A mi madre especialmente.

A mi padre que desde el cielo me acompaña.

A mi amado esposo.

A mi amada hija.

Os dedico este trabajo con sincero cariño.

*También deseo dedicar este trabajo a todas las fuentes científicas
que me inspiraron y me guiaron; especialmente a Malinowski y Durkheim.*

AGRADECIMIENTOS

A toda mi familia...

A mis seres queridos que tengo más cerca...

y aquellos que están a 8.128 kilómetros...

*Su enorme paciencia en el día a día; y su gran amor desde la distancia,
fueron mi motivación para empezar y culminar este trabajo.*

A mi director de tesis...

Por sus valiosas orientaciones y apoyo profesional de principio a fin;

y que gracias a su calidad humana me ayudó a gestar, desarrollar

y hacer realidad este proyecto.

A mi tutora de tesis, por su siempre colaboración y apoyo.

A los jueces expertos por su colaboración en los momentos claves del estudio.

*A mis compañeros y compañeras del Grupo de Estudios Sociedad, Salud,
Educación y Cultura (GESEC); profesorado y secretaría del Departamento de
Geografía y Sociología de la Universidad de Lleida; por el apoyo recibido.*

*A todas aquellas personas y colegas que me ofrecieron su tiempo, consejos,
colaboración, apoyo moral, cariño, risas y un “¿cómo llevas la tesis...?”,
gracias y mil gracias de todo corazón.*

*A las personas invitadas a participar en el presente estudio por sus valiosas
informaciones y por permitirme acercarme a lo más íntimo de sus costumbres.*

Todos y cada uno de vosotros estáis aquí en este breve

pero sincero agradecimiento.

Finalmente, gracias a Muss...

Por su eterna y serena compañía en las largas horas de trabajo.

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|-----------|
| ÍNDICE GENERAL | 9 |
| ÍNDICE DE TABLAS | 17 |
| ÍNDICE DE FIGURAS | 19 |
| ÍNDICE DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS | 21 |
| RESUMEN | 23 |
| RESUM | 25 |
| ABSTRACT | 27 |
| INTRODUCCIÓN GENERAL | 29 |
| PRIMERA PARTE | 35 |
| 1. ASPECTOS INTRODUCTORIOS | 35 |
| 1.1. Justificación y motivación..... | 37 |
| 1.2. Planteamiento del tema de investigación | 38 |
| 1.3. Objetivos generales, específicos y preguntas que orientan la investigación | 42 |
| 2. MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL | 49 |
| 2.1. Marco referencial o estado de la cuestión | 51 |
| 2.1.1. Migración y religión: trabajos pioneros y dimensiones de estudio | 52 |
| 2.1.2. Migración y religión: trabajos relevantes a nivel internacional | 60 |
| 2.1.3. Migración y religión: trabajos relevantes desde la academia latinoamericana | 66 |
| 2.1.4. Síntesis a la revisión de la literatura científica | 73 |
| 2.1.5. Enfoque de la investigación y las nuevas aportaciones al campo de estudio.... | 74 |
| 2.1.6. Aspectos técnicos utilizados en la revisión de la literatura científica | 76 |
| 3. FENÓMENO DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES | 79 |
| 3.1. Introducción..... | 81 |
| 3.2. Teorías de las migraciones internacionales | 82 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 3.2.1. | Teoría de “expulsión” y “atracción” (<i>push and pull</i>) | 83 |
| 3.2.2. | Teoría del mercado del trabajo dual o segmentado | 84 |
| 3.2.3. | Teoría del sistema mundial o de interdependencia | 85 |
| 3.2.4. | Teoría de la nueva economía de la migración (<i>New Economics of Migration</i>) | 86 |
| 3.2.5. | Teorías de las redes migratorias | 87 |
| 3.3. | Perspectiva teórica del transnacionalismo de las migraciones | 89 |
| 3.3.1. | Terminología desarrollada en torno a las migraciones transnacionales | 94 |
| 3.4. | Flujos migratorios actuales y sus principales características | 96 |
| 3.5. | Inmigración latinoamericana en España..... | 100 |
| 3.5.1. | Factores determinantes de las migraciones latinoamericanas hacia España ... | 102 |
| 3.5.1.1. | Evolución cuantitativa de la migración latinoamericana hacia Europa (período 1990-2020) | 103 |
| 3.5.1.2. | Evolución cuantitativa de la migración latinoamericana hacia España en los últimos 12 años (período 2008-2019) | 105 |
| 3.5.1.3. | Evolución cuantitativa de la migración boliviana, ecuatoriana y peruana en Cataluña durante los últimos 20 años (período 2002-2019)..... | 108 |
| 3.5.2. | Causas y características de las migraciones bolivianas hacia España..... | 113 |
| 3.5.2.1. | Evolución cuantitativa de la migración boliviana por sexo hacia Lleida (período 2009-2019)..... | 116 |
| 3.5.3. | Causas y características de las migraciones ecuatorianas hacia España | 117 |
| 3.5.3.1. | Evolución cuantitativa de la migración ecuatoriana por sexo hacia Lleida (período 2009-2019)..... | 119 |
| 3.5.4. | Causas y características de las migraciones peruanas hacia España | 120 |
| 3.5.4.1. | Evolución cuantitativa de la migración peruana por sexo hacia Lleida (período 2009-2019) | 121 |
| 4. | CAPITAL SOCIAL DE LA INMIGRACIÓN | 123 |
| 4.1. | Introducción..... | 125 |
| 4.2. | Capital social: breve evolución histórica del concepto | 126 |
| 4.3. | Desarrollo del concepto capital social..... | 129 |
| 4.3.1. | Tipos de capital social según las teorías de Putnam..... | 132 |
| 4.3.2. | Capital social estructural y capital social cognitivo | 135 |
| 4.4. | Capital social de la inmigración | 136 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 4.4.1. | Capital social, religión e inmigración..... | 138 |
| 4.4.2. | Estrategias y tácticas para desarrollar capital social en contextos migratorios | 140 |
| 5. | ASOCIACIONISMO INMIGRANTE | 143 |
| 5.1. | Introducción..... | 145 |
| 5.2. | Asociacionismo inmigrante | 146 |
| 5.3. | Funciones sociales que asumen las asociaciones de inmigrantes..... | 146 |
| 5.4. | Asociacionismo inmigrante con cariz religioso | 148 |
| 5.5. | Componentes étnicos y religiosos del asociacionismo inmigrante | 151 |
| 5.6. | Génesis del asociacionismo inmigrante con perspectiva de género..... | 154 |
| 5.6.1. | Evolución del asociacionismo inmigrante con componente de género..... | 155 |
| 6. | ETNICIDAD E IDENTIDAD COLECTIVA EN CONTEXTOS MIGRATORIOS | 161 |
| 6.1. | Introducción..... | 163 |
| 6.2. | Evolución y aplicación del concepto de etnicidad en contextos migratorios.. | 164 |
| 6.3. | Identidad colectiva en contextos migratorios | 169 |
| 6.3.1. | Teoría del modelo fenomenológico-genético de la identidad colectiva..... | 173 |
| 6.3.2. | Teoría del sujeto y los procesos de subjetivación en contextos migratorios... | 176 |
| 7. | CULTURA Y RELIGIÓN | 181 |
| 7.1. | Introducción..... | 183 |
| 7.2. | La cultura desde la visión socioantropológica | 184 |
| 7.2.1. | Enfoque sociológico de la cultura | 187 |
| 7.3. | La relación entre sociedad y cultura..... | 190 |
| 7.4. | La religión como sistema cultural | 192 |
| 7.4.1. | Cosmovisión y símbolos sagrados | 194 |
| 7.5. | Interpretación antropológica del catolicismo popular latinoamericano | 197 |
| 7.5.1. | Marianismo latinoamericano | 200 |
| 7.5.2. | Ritos católicos populares latinoamericanos | 202 |
| 7.5.2.1. | Sincretismo popular latinoamericano | 205 |

| | |
|---|------------|
| 8. BIENESTAR SOCIAL SUBJETIVO Y LAS ACTIVIDADES RELIGIOSAS EN CONTEXTOS MIGRATORIOS..... | 211 |
| 8.1. Introducción..... | 213 |
| 8.2. Bienestar social subjetivo de la inmigración..... | 214 |
| 8.3. El sentido subjetivo de la reproducción de los rituales | 216 |
| 8.3.1. La energía emocional de los rituales. Una visión sociológica | 218 |
| 8.3.2. Bienestar social subjetivo y su relación con las acciones religiosas en contextos migratorios..... | 220 |
| SEGUNDA PARTE..... | 223 |
| 9. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO METODOLÓGICO..... | 223 |
| 9.1. Introducción..... | 225 |
| 9.2. Diseño de la investigación..... | 226 |
| 9.2.1. Planteamiento del tema y preguntas de investigación. Objetivos generales y específicos | 229 |
| 9.2.2. Obtención de los datos | 229 |
| 9.2.2.1. Enfoque metodológico y las técnicas de obtención de datos | 230 |
| A. Historias de vida..... | 233 |
| a. Escenas y dimensiones consideradas en la aplicación de historias de vida | 238 |
| b. Tipos de historias de vida aplicadas en la investigación | 240 |
| B. Observación participante (OP) desde el enfoque etnográfico | 241 |
| a. Fases que se siguieron durante la observación participante (OP) | 248 |
| C. Enfoque etnográfico de la investigación | 253 |
| 9.2.2.2. Decisiones muestrales | 255 |
| A. Unidad de análisis: zona geográfica..... | 257 |
| a. Otros escenarios relevantes a la investigación | 257 |
| B. Unidad de análisis: actores invitados a participar | 258 |
| a. Selección y Composición de la muestra..... | 261 |
| b. Características sociodemográficas y criterios pertinentes a la muestra | 263 |
| C. Unidad de análisis: tiempos..... | 270 |
| 9.2.2.3. El trabajo de campo etnográfico y la recolección de los datos | 272 |
| A. Diario de campo | 274 |

| | | |
|---|---|------------|
| B. | Abordaje al trabajo de campo..... | 279 |
| 9.2.2.4. | Procedimiento del análisis de los datos cualitativos | 284 |
| A. | Revisión, organización y preparación de los datos previo al análisis | 287 |
| B. | Estrategia de análisis común a las técnicas de recogida de datos | 291 |
| C. | Recuperación de la información: núcleo del proceso de análisis de datos..... | 303 |
| D. | Ciclo de definición del modelo | 307 |
| 9.3. | Triangulación de los datos en el presente estudio | 307 |
| 9.3.1. | Operativización de la triangulación de datos en el presente estudio..... | 309 |
| 9.3.2. | Validación de los instrumentos de recogida de datos..... | 311 |
| 9.3.2.1. | Validación del instrumento para la observación participante | 312 |
| 9.3.2.2. | Validación del instrumento de historias de vida | 315 |
| TERCERA PARTE | | 319 |
| 10. ANÁLISIS DE DATOS DE LA INVESTIGACIÓN..... | | 319 |
| 10.1. | Introducción al análisis del proceso de reproducción de celebraciones marianas | 320 |
| 10.2. | Proceso de reproducción de celebraciones marianas | 322 |
| 10.2.1. | Recuerdos en torno a la cosmovisión religiosa y las creencias sincréticas | 322 |
| 10.2.2. | El viaje de la Virgen..... | 327 |
| 10.2.3. | Organización del proceso de la reproducción de celebraciones marianas | 332 |
| 10.2.3.1. | Estructura social y cultural del proceso de la reproducción mariana | 333 |
| 10.2.3.2. | Estructura material del proceso de la reproducción mariana | 336 |
| 10.2.3.3. | Estructura simbólica del proceso de las celebraciones marianas | 342 |
| 10.2.3.4. | Asociacionismo: factor potenciador de las celebraciones marianas | 351 |
| 10.2.3.5. | La Iglesia local: apoyo logístico, referente social y espacio “sagrado” esencial en el proceso de la la reproducción mariana en destino | 355 |
| 10.2.4. | Análisis del proceso de la reproducción de la celebración mariana en Lleida a partir de la observación participante (OP)..... | 356 |
| 10.2.4.1. | Tipología de celebraciones marianas desarrolladas en la ciudad de Lleida | 357 |
| A. | Celebración Virgen de la Puerta. Patrona de Perú (1ª OP, Año 2015)..... | 360 |
| B. | Celebración Virgen del Quinche. Patrona de Ecuador (1ª OP, Año 2016)..... | 362 |
| C. | Celebración Virgen de la Puerta, patrona de Perú (2ª OP, Año 2016)..... | 370 |

| | | |
|--|--|------------|
| D. | Celebración Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia (1ª OP, Año 2017) | 375 |
| E. | Celebración Virgen de la Puerta, patrona de Perú (3ª OP, Año 2017)..... | 388 |
| F. | Celebración (1) Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia (2ª OP, Año 2018). | 402 |
| G. | Celebración (2) Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia (3ª OP, Año 2018). | 406 |
| 10.2.5. | Celebraciones marianas y fungibilidad de recursos | 411 |
| 10.2.6. | Estrategias sociofamiliares: génesis de las celebraciones marianas en Lleida | 412 |
| 10.2.7. | Estrategias sociales y capital social en torno a la celebración mariana..... | 414 |
| 10.2.8. | Transmisión de celebraciones marianas a los descendientes de las minorías étnicas bolivianas, ecuatorianas y peruanas asentadas en Lleida | 416 |
| 10.2.8.1. | Proceso de transmisión de costumbres de celebraciones marianas a los descendientes..... | 418 |
| A. | Dinámicas familiares, sociales y culturales que intervienen en la transmisión de las costumbres marianas a los descendientes | 420 |
| B. | Rechazo y resistencia de los descendientes a la participación en las actividades marianas emprendidas por sus progenitores..... | 424 |
| C. | Presión e influencia que ejercen las dinámicas familiares de tipo religioso y sociocultural en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes. | 428 |
| D. | Traspaso de funciones socioculturales como dinámica familiar y su influencia en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes..... | 429 |
| E. | Destrezas interculturales desarrolladas por los descendientes: asociacionismo cultural y socialización profigurativa | 431 |
| F. | Elementos potenciadores del doble vínculo identitario y cultural, influyentes en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes | 434 |
| 10.2.8.2. | Socialización de los descendientes e incidencia de estas relaciones, en su participación en las actividades marianas | 447 |
| CUARTA PARTE | | 455 |
| 11. CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN..... | | 455 |
| 11.1. | Conclusiones generales que dan respuesta a las preguntas de investigación .. | 457 |
| 11.2. | Síntesis de las conclusiones..... | 486 |
| 11.3. | Limitaciones de la investigación | 489 |
| 11.4. | Propuesta de futuras líneas de investigación | 489 |

| | |
|--|------------|
| QUINTA PARTE..... | 491 |
| 12. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 491 |
| 12.1. Anexos (Se adjuntan en CD) | 523 |
| 12.1.1. Anexo 1. Construcción de categorías y subcategorías relacionadas a la dimensión 1: proceso de reproducción de celebraciones marianas | 523 |
| 12.1.2. Anexo 2. Triangulación de datos integral en base a las dos técnicas de recogida de datos: historias de vida y observación participante | 523 |
| 12.1.3. Anexo 3. Instrucciones para la valoración de los instrumentos metodológicos | 523 |
| 12.1.4. Anexo 4. Guion e índice de validez de contenido para la observación participante (OP) utilizando la Escala de Likert | 523 |
| 12.1.5. Anexo 5. Guion e índice de validez del contenido de las preguntas relativas a las historias de vida, utilizando la Escala de Likert | 523 |
| 12.1.6. Anexo 6. Redes semánticas utilizadas durante el análisis de datos..... | 523 |
| 12.1.7. Anexo 7. Material fotográfico relativo al fenómeno estudiado..... | 523 |

ÍNDICE DE TABLAS

| | |
|---|------------|
| Tabla 1. <i>Estudios pioneros en migraciones transnacionales y el hecho religioso</i> | 58 |
| Tabla 2. <i>Descriptores utilizados en las Bases de Datos Scopus y Web of Sciences (WOS)</i> | 77 |
| Tabla 3. <i>Estudios desarrollados en el marco del transnacionalismo de las migraciones</i> | 92 |
| Tabla 4. <i>Autores y terminología utilizada para definir el transnacionalismo</i> | 95 |
| Tabla 5. <i>Tipología de necesidades y actividades de las asociaciones de inmigrantes</i> | 147 |
| Tabla 6. <i>Estudios científicos en España: migración, etnicidad, asociacionismo religioso</i> | 149 |
| Tabla 7. <i>Trabajos destacados en España: etnicidad, asociacionismo, género y religión</i> | 157 |
| Tabla 8. <i>Imágenes marianas veneradas por país y/o región latinoamericana</i> | 201 |
| Tabla 9. <i>Tipos de historia de vida aplicada a la muestra seleccionada</i> | 241 |
| Tabla 10. <i>Síntesis de la observación participante (OP) durante el trabajo de campo</i> | 252 |
| Tabla 11. <i>Muestra final de sujetos invitados participantes en la investigación</i> | 263 |
| Tabla 12. <i>Matriz guía: criterios pertinentes y homogéneos de los sujetos participantes</i> | 264 |
| Tabla 13. <i>Características sociodemográficas y aspectos de valor de cada uno de los sujetos invitados a participar en la investigación</i> | 265 |
| Tabla 14. <i>Asociaciones de carácter inmigrante, religioso y/o cultural y su relación con los sujetos participantes de la investigación</i> | 270 |
| Tabla 15. <i>Unidad de análisis de tiempo: historias de vida y observación participante</i> | 271 |
| Tabla 16. <i>Síntesis de actividades observadas y reflejadas en el diario de campo</i> | 277 |

| | |
|---|----------------|
| Tabla 17. <i>Construcción de categorías y subcategorías relacionadas a la dimensión 1: proceso de reproducción de celebraciones marianas</i> | Anexo 1 |
| Tabla 18. <i>Construcción de categorías y subcategorías relacionadas a la dimensión 2: bienestar subjetivo y reafirmación identitaria</i> | Anexo 1 |
| Tabla 19. <i>Construcción de categorías y subcategorías relacionadas a la dimensión 3: transmisión de costumbres étnicas a los descendientes .</i> | Anexo 1 |
| Tabla 20. <i>Triangulación de datos integral en base a las dos técnicas de recogida de datos: historias de vida y observación participante</i> | Anexo 2 |
| Tabla 21. <i>Resultado juicio de expertos para el instrumento de la observación participante.....</i> | 314 |
| Tabla 22. <i>Guion e índice de validez de contenido para la observación participante (OP) utilizando la Escala de Likert.....</i> | Anexo 4 |
| Tabla 23. <i>Resultado juicio de expertos para el instrumento de la historia de vida</i> | 317 |
| Tabla 24. <i>Guion e índice de validez del contenido de las preguntas relativas a las historias de vida; utilizando la Escala de Likert</i> | Anexo 5 |
| Tabla 25. <i>“Viaje de la Virgen” desde país de origen y su llegada a destino.....</i> | 330 |
| Tabla 26. <i>Tipología de celebraciones marianas identificadas en la observación participante.....</i> | 358 |

ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|--|------------|
| Figura 1. <i>Quinquenios de la migración latinoamericana hacia Europa (Período 1990-2020)</i> | 104 |
| Figura 2. <i>Flujo migratorio de países latinoamericanos y del Caribe hacia España, en los últimos 12 años. (Período 2008-2020).....</i> | 106 |
| Figura 3. <i>Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor (Período 2000-2001-2002).....</i> | 108 |
| Figura 4. <i>Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor (Período 2006-2007-2008).....</i> | 109 |
| Figura 5. <i>Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. (Período 2012-2013-2014).....</i> | 110 |
| Figura 6. <i>Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor (Período 2018-2019)</i> | 111 |
| Figura 7. <i>Extranjeros procedentes de América del Sur y Central con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Por sexo y continente de nacionalidad. Provincias de Cataluña. Año. 2019.....</i> | 113 |
| Figura 8. <i>Población extranjera hombres y mujeres de origen boliviano con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Año. 2019.....</i> | 116 |
| Figura 9. <i>Población extranjera hombres y mujeres de origen ecuatoriano con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Año. 2019.....</i> | 119 |
| Figura 10. <i>Población extranjera hombres y mujeres de origen peruana con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Año. 2019.....</i> | 121 |
| Figura 11. <i>Tipos de capital social identificados por Putnam</i> | 134 |
| Figura 12. <i>Proceso del diseño de investigación cualitativa con enfoque etnográfico que sigue la presente investigación.....</i> | 228 |
| Figura 13. <i>Técnicas seguidas en el proceso de análisis en el presente estudio.....</i> | 287 |

| | |
|--|------------|
| Figura 14. <i>Códigos y subcódigos que aparecen durante el proceso de codificación.....</i> | 294 |
| Figura 15. <i>Diferentes tipos de codificaciones realizadas en el presente estudio.....</i> | 297 |
| Figura 16. <i>Libro de códigos y subcódigos utilizados en el análisis del estudio</i> | 299 |
| Figura 17. <i>Grupos de redes, de códigos y de familias utilizados en nuestro análisis .</i> | 301 |
| Figura 18. <i>Red semántica construida en base a la dimensión “bienestar social subjetivo y costumbres marianas/sincréticas” utilizada durante la fase de análisis del presente estudio</i> | 302 |
| Figura 19. <i>Red semántica construida en base a la dimensión “descendientes y transmisión de costumbres”, en donde se aprecian diferentes funciones relacionales.....</i> | 304 |
| Figura 20. <i>Relación establecida entre “cita” y “cita”, originadas de los diferentes documentos primarios relativos a nuestro estudio (función relacional: “apoya”).....</i> | 304 |
| Figura 21. <i>Memos relacionados con los diferentes documentos primarios, creados durante la fase de análisis de datos.....</i> | 306 |
| Figura 22. <i>Memos realizados a partir de la observación participante y utilizados durante la fase de análisis de datos.....</i> | 306 |
| Figura 23. <i>Proceso integral de la triangulación de datos en el presente estudio</i> | 311 |
| Figura 24. <i>Códigos de factores intangibles</i> | 321 |
| Figura 25. <i>Red de recuerdos y la relación con la cosmovisión religiosa</i> | 326 |
| Figura 26. <i>Estructura social de las celebraciones marianas.....</i> | 333 |
| Figura 27. <i>Estructura simbólica de la reproducción de celebraciones marianas</i> | 346 |
| Figura 28. <i>Cosmovisión religiosa, fe y su relación con las celebraciones marianas en el contexto migratorio.....</i> | 350 |
| Figura 29. <i>Códigos de factores tangibles.....</i> | 357 |
| Figura 30. <i>Red conceptual: participación de los descendientes en la reproducción de costumbres y rituales marianos</i> | 418 |

ÍNDICE DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

| | |
|-----------------|---|
| ACNUR | Agencia de la ONU para los Refugiados |
| AGAUR | Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca |
| ATLAS.ti | Software de tratamiento de datos cualitativos (el presente estudio utilizó ATLAS.ti. versión 8) |
| CADIS | Centro de Análisis y de Intervenciones Sociológicas |
| CEIC | Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva |
| CEPAL | Comisión Económica para América Latina y el Caribe |
| FI-DGR | Ayudas para la contratación de personal investigador en formación |
| FMI | Fondo Monetario Internacional |
| GESEC | Grupo Estudios Sociedad, Salud, Educación y Cultura. Universidad de Lleida |
| IDESCAT | Instituto de Estadística de Cataluña |
| INE | Instituto Nacional de Estadísticas |
| LAC | Latinoamérica y el Caribe |
| MEDLINE | Base de datos bibliográfica. Biblioteca Nacional de Medicina de Estados Unidos |
| OIM | Organización Internacional de las Migraciones |
| ONU | Organización de Naciones Unidas |
| PAE | Programas de Ajuste Estructural |
| PCI | Patrimonio cultural inmaterial |
| RAE | Diccionario de la Real Academia Española |
| SciELO | Scientific Electronic Library Online. Base de datos bibliográfica |
| SCOPUS | Base de datos bibliográfica y de referencias bibliográficas y citas de la empresa Elsevier |
| TIC | Tecnologías de la Información y de la Comunicación |
| UDL | Universidad de Lleida |
| UNESCO | Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura |
| WOS | Web of Science |

RESUMEN

La inmigración latinoamericana, específicamente de origen andino en España, valiéndose del capital social étnico así como del asociacionismo religioso y cultural, reproducen cíclicamente celebraciones marianas y sincréticas bajo estructuras sociales, simbólicas y materiales; acciones que favorecen su adaptación sociocultural en el país de acogida. Este tipo de actividades los conlleva al fortalecimiento de los vínculos familiares, comunitarios e interétnicos, reafirmando así su identidad étnica, religiosa y colectiva.

Estas festividades religiosas realizadas esencialmente de manera comunitaria y solidaria, les brinda un determinado bienestar social subjetivo, efervescente y colectivo de manera temporal durante las actividades marianas. A su vez, estas costumbres étnicas son transmitidas de progenitores a descendientes por medio de un proceso intergeneracional innovador y creativo; aunque no exento de resistencias y tensiones familiares, en medio de la adaptación social de las generaciones más jóvenes de estas minorías al nuevo país.

La presente investigación utilizando la metodología cualitativa (historias de vida y observación participante con perspectiva etnográfica), tiene carácter territorial centrándose en la ciudad de Lleida (Cataluña); y enfocando el objeto de estudio en la inmigración procedente de Bolivia, Ecuador y Perú. El trabajo empírico aborda dieciséis historias de vida aplicadas a representantes de asociaciones religiosas y culturales que llevan adelante este tipo de eventos religiosos, y a otras personas vinculadas a la celebración; así como también a sus descendientes. El trabajo etnográfico y la observación participante se realiza durante tres años consecutivos (desde el año 2015 hasta el año 2018) en la ciudad de Lleida.

La tesis se estructura en cinco apartados. El primero de ellos aborda los aspectos teóricos, el planteamiento del estudio, los objetivos y las preguntas de investigación. El segundo apartado trata los aspectos metodológicos que sigue la tesis. El tercer apartado engloba el análisis de datos, realizando una descripción densa y detallada de los mismos. El cuarto apartado recoge las conclusiones, respondiendo a las preguntas que guiaron integralmente la investigación. El quinto apartado expone las referencias bibliográficas.

Palabras claves: Inmigración; reproducción de celebraciones marianas; sincretismo; etnicidad; identidad colectiva; capital social étnico y religioso; asociacionismo inmigrante; transmisión intergeneracional de costumbres; profiguración; metodología cualitativa.

RESUM

La immigració llatinoamericana, específicament d'origen andí a Espanya, valent-se del capital social ètnic, així com de l'associacionisme religiós i cultural, reproduïxen cíclicament celebracions marianes i sincrètiques sota estructures socials, simbòliques i materials; accions que afavoreixen la seva adaptació sociocultural al país d'acolliment. Aquest tipus d'activitats els comporta a l'enfortiment dels vincles familiars, comunitaris i interètnics, reafirmant així la seva identitat ètnica, religiosa i col·lectiva.

Aquestes festivitats religioses realitzades essencialment de manera comunitària i solidària, els brinda un determinat benestar social subjectiu, efervescent i col·lectiu de manera temporal durant les activitats marianes. Al seu torn, aquests costums ètnics, són transmesos de progenitors a descendents per mitjà d'un procés intergeneracional innovador i creatiu; encara que no exempt de resistències i tensions familiars, enmig de l'adaptació social de les generacions més joves d'aquestes minories al nou país.

La present recerca utilitzant la metodologia qualitativa (històries de vida i observació participant amb perspectiva etnogràfica), té caràcter territorial centrant-se en la ciutat de Lleida (Catalunya); i enfocant l'objecte d'estudi en la immigració procedent de Bolívia, l'Equador i el Perú. El treball empíric aborda setze històries de vida aplicades a representants d'associacions religioses i culturals que porten endavant aquest tipus d'esdeveniments religiosos, i a altres persones vinculades a la celebració; així com també als seus descendents. El treball etnogràfic i l'observació participant es realitza durant tres anys consecutius (des de l'any 2015 fins a l'any 2018) a la ciutat de Lleida.

La tesi s'estructura en cinc apartats. El primer d'ells aborda els aspectes teòrics, el plantejament de l'estudi, els objectius i les preguntes de recerca. El segon apartat tracta els aspectes metodològics que segueix la tesi. El tercer apartat engloba l'anàlisi de dades, realitzant una descripció densa i detallada d'aquests. El quart apartat recull les conclusions, responent a les preguntes que van guiar íntegrament la recerca. El cinquè apartat exposa les referències bibliogràfiques.

Paraules claus: Immigració; reproducció de celebracions marianes; sincretisme; etnicitat; identitat col·lectiva; capital social ètnic i religiós; associacionisme immigrant; transmissió intergeneracional de costums; profiguració; metodologia qualitativa.

ABSTRACT

Latin American immigration in Spain, of Andean origin specifically, using ethnic social capital as well as religious and cultural associations, reproduce cyclically marian celebrations and syncretical, under social structures, symbolic and material. These actions favor their sociocultural adaptation in the host country. These kind of activities lead them to strengthen family, community and inter-ethnics ties, thus reaffirming their ethnic, religious and collectives identity.

Theses religious festivities are basically made in a community and solidary way, this fact gives them a social well-being, something subjective, effervescent and collective in a temporary way during the marian activities. In turn, these ethnic traditions are transmitted from parents to descendents through an innovative and creative intergenerational process; although not exempt from resistance and family tensions, in the midst of the social adaptation of the younger generations of these minorities to the new country.

This research using qualitative methodology (life stories and participant observation using the ethnographic perspective), has a territorial character focusing on the city of Lleida (Catalonia); and focusing the object of study on immigration from Bolivia, Equator and Peru. The empirical work addresses sixteen life stories, applied to representatives of religious and cultural associations, who organise these types of religious events, and there other people connected to these celebrations; as well as their descendants. The ethnographic work and the participant observation is made during three consecutive years (from 2015 to 2018) in the city of Lleida.

This thesis is structured in five setions. The first of them addresses the theoretical aspects, the approach to the study, the objectives and the research questions. The second section deals with the methodological aspects that the thesis follows. The third section includes the data analysis, where is made a dense and detailed work about the subject. The fourth section collects the conclusions and answer the questions which guided the whole research. The fifth section presents the bibliographic references.

Key words: Immigration, marian celebration reproduction, syncretism, ethnicity, collective identity, ethnic and religious social capital, immigrant associationism, intergenerational customs transmission, profiguration, qualitative methodology.

INTRODUCCIÓN GENERAL

La interrupción de las acciones cotidianas realizadas en el país de origen, plenas de subjetividades y significaciones aprendidas en el ambiente familiar, social, cultural, comunitario de manera especial y específica; tales como las espirituales, no deja de ser una experiencia desequilibradora de la vida integral de una persona que lleva adelante un proceso migratorio.

De manera pues, que no es sorprendente observar que los inmigrantes se acerquen a las actividades sociales y culturales que realizan sus compatriotas, buscando elementos y subjetividades que les son esenciales y familiares, entre ellas: sonidos, comidas, olores, artefactos, imágenes, voces en el idioma nativo, usos sociales y costumbres heredadas.

Entre estas costumbres heredadas, las prácticas religiosas y sincréticas (rezos, misas, procesiones, rituales, celebraciones al santo patrón) y que fueron aprendidas de manera emotiva desde la infancia; y reproducidas luego de forma comunitaria durante el proceso migratorio, otorga a toda la comunidad una especial conexión subjetiva con los suyos; es decir, la costumbre puesta en marcha en destino, reajusta aquel desequilibrio e interrupción de las acciones cotidianas espirituales, motivado a la migración.

Así mismo, estos lazos religiosos que se buscan en el país de destino, contribuyen a estrechar los vínculos comunitarios y mantener la tradición y las raíces culturales; a su vez que incide en la reafirmación de la identidad. Aunado a esto, los inmigrantes incluyendo a sus descendientes, forjan una nueva organización social sustentada en las costumbres y los usos sociales, favoreciendo estas acciones a su adaptación sociocultural en el nuevo país.

Partiendo de estas ideas que vertebran la presente investigación con enfoque cualitativo; y teniendo como objetivo principal, *analizar el proceso de reproducción y transmisión de celebraciones marianas y sincréticas llevadas a cabo por minorías étnicas procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú asentadas en la ciudad de Lleida*; el presente trabajo se estructura en cinco grandes apartados. La primera parte se divide en ocho capítulos.

En el **primer capítulo**, se presentan los aspectos introductorios, tales como la justificación y la motivación para llevar a cabo este estudio, así como el planteamiento de

la investigación, los objetivos generales y específicos, además de las preguntas que guían la investigación.

El **segundo capítulo**, que enmarca las perspectivas teóricas presenta el marco referencial; el cual engloba tanto trabajos pioneros del fenómeno migratorio y su relación con el hecho religioso, así como trabajos al respecto desde la academia latinoamericana y estudios actuales a nivel internacional desarrollados en los últimos cinco años (2015-2020).

El **tercer capítulo**, describe el fenómeno migratorio empezando con las teorías clásicas y actuales de los flujos migratorios; así como sus características principales. También se ocupa de la evolución y causas de las migraciones latinoamericanas hacia Europa y España; centrándonos en la evolución cuantitativa de ciudadanos bolivianos, ecuatorianos y peruanos hacia Cataluña, enfocándonos principalmente en estos movimientos humanos hacia Lleida, durante los últimos veinte años (período 2002-2020).

El **cuarto capítulo** trata el capital social de la inmigración; se presenta una breve evolución y desarrollo del concepto, así como los conceptos de diferentes tipos de capital social, y las estrategias para desarrollarlo en contextos migratorios.

El **quinto capítulo**, se dedica al asociacionismo inmigrante; las funciones sociales del asociacionismo; el asociacionismo inmigrante con cariz religioso y componentes étnicos; así como el génesis y la evolución del asociacionismo religioso y el género en las migraciones transnacionales.

El **sexto capítulo**, se ocupa de los conceptos de etnicidad e identidad colectiva; en tal sentido, se enfoca la evolución de estos conceptos en el ámbito migratorio. También aborda la teoría del modelo fenomenológico-genético de la identidad colectiva y por último la teoría del sujeto y los procesos de subjetivación en contextos migratorios.

El **séptimo capítulo**, se dedica al tema de la cultura y la religión desde una visión socioantropológica y también desde el enfoque sociológico. Se trata la relación entre sociedad y cultura; y la religión como sistema cultural. Así mismo se aborda la cosmovisión y símbolos sagrados de los pueblos andinos; también, se realiza una interpretación antropológica del catolicismo y el marianismo popular latinoamericano; finalmente se tratan los ritos católicos populares y el sincretismo popular latinoamericano.

El **octavo capítulo** se ocupa del bienestar social subjetivo y su relación con las actividades religiosas durante procesos migratorios. En tal sentido, nos enfocamos en el sentido subjetivo de la reproducción de los rituales, y la visión sociológica de la energía emocional que acompaña los rituales religiosos.

La segunda parte del trabajo recoge el **noveno capítulo**, abarcando por completo el diseño de la investigación y el marco metodológico. Este diseño se estructura en primer lugar en el planteamiento del tema a investigar, los objetivos generales y específicos; y las preguntas de investigación (puntos ya descritos en el capítulo introductorio de este documento).

En segundo lugar, se explica en detalle el proceso de obtención de datos y la perspectiva metodológica utilizada en esta investigación (historias de vida, observación participante y el enfoque etnográfico en el trabajo de campo). Igualmente, se hace referencia amplia a las decisiones muestrales relativas a los actores invitados (informantes) del estudio. En este sentido se realiza una descripción completa de la selección y la composición de la muestra, enumerando las características sociodemográficas y criterios pertinentes de selección para cada uno de los dieciséis participantes a los cuales se les aplicó las historias de vida. Igualmente se realiza una descripción de las características sociales y culturales de las minorías vinculadas al fenómeno aquí estudiado.

En tercer lugar, nos centramos en el procedimiento del análisis de los datos cualitativos recogidos durante este estudio, mismo que se divide en cuatro partes: a) revisión, organización y preparación de los datos; b) estrategia de análisis común; c) recuperación de la información; d) ciclo de definición del modelo de análisis de datos. En cuarto lugar, se explica detalladamente cómo se realizó la triangulación de datos; presentando tablas que ilustran tanto la operativización, así como la validación por parte de jueces expertos de los instrumentos metodológicos utilizados en la presente investigación, al respecto se presentan los guiones utilizados para las historias de vida y la observación participante.

La tercera parte del presente trabajo, enmarca el **décimo capítulo** y se dedica exclusivamente al análisis de datos recogidos durante el trabajo de campo, mismo que se realiza de forma amplia y densa considerando relevantemente los factores tangibles e

intangibles del proceso, basándose tanto en las historias de vida como en el diario de campo. En tal sentido, se analiza el proceso de reproducción de celebraciones marianas, identificando la estructura social (roles de padrinos, madrinas, prestes, etc.), estructura simbólica (cosmovisión y creencias, usos sociales y costumbres) y la estructura material (desde el transporte de la imagen mariana desde país de origen hasta el lugar de acogida, abarcando la organización comunitaria y solidaria que ofrece los requerimientos y objetos materiales esenciales para la reproducción de la festividad en el lugar de destino).

Igualmente se identifica en el análisis, la tipología de celebraciones religiosas y sincréticas llevadas a cabo por las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas asentadas en la ciudad de Lleida. Se explica cómo a partir del capital social étnico llevan adelante este tipo de celebraciones en el país de acogida; también se analiza la fungibilidad de recursos (capital social) que giran en torno a la celebración mariana y las estrategias familiares, sociales, asociativas y culturales que mantienen la continuidad cíclica de estas acciones.

Por último, este mismo décimo capítulo, analiza la transmisión de estos usos sociales específicos y costumbres étnicas de progenitores a sus descendientes; identificándose el desarrollo de un proceso intergeneracional innovador y creativo, pero también conflictivo entre rechazos y resistencias por parte de los más jóvenes.

Al respecto, para el análisis se consideraron las siguientes dimensiones: a) dinámicas familiares, sociales y culturales; b) rechazo y resistencia a la participación en este tipo de actividades, durante el período de llegada y asentamiento de los descendientes al lugar de destino; c) presión e influencia ejercidas sobre los descendientes motivado a las dinámicas familiares de tipo religioso y sociocultural que envuelven este tipo de eventos; d) traspaso de funciones socioculturales como dinámica familiar y su influencia en la transmisión de actividades culturales que acompañan las celebraciones marianas; e) destrezas interculturales desarrolladas por los descendientes en torno a los eventos marianos: asociacionismo cultural y socialización profigurativa; f) elementos potenciadores del doble vínculo identitario y cultural, influyentes en la transmisión de costumbres. Finalmente, se analiza la socialización de los descendientes entre iguales; y su incidencia de estas relaciones en la participación de actividades que acompañan la reproducción de celebraciones marianas.

En la cuarta parte del trabajo, correspondiente al **décimo primer capítulo**, se recogen las conclusiones dando respuesta a las preguntas que integraron y guiaron la investigación. También se presentan las limitaciones que se encontraron durante el estudio, y las futuras líneas de investigación que se proponen. Finalmente, la quinta parte del trabajo, que enmarca el **décimo segundo capítulo**, se exponen las referencias bibliográficas consultadas durante el estudio. Aunado a esto, se adjunta a este documento un CD con el material audiovisual recopilado durante tres años de trabajo de campo etnográfico, asegurando con estas fuentes primarias, el rigor científico de la investigación llevada a cabo por la doctoranda.

PRIMERA PARTE

1. ASPECTOS INTRODUCTORIOS

Los aspectos introductorios que dan paso a la primera parte de este documento, está conformado en primer lugar por la justificación y la motivación que tuvo la doctoranda para emprender este trabajo de carácter científico.

En segundo lugar, se expone detalladamente el planteamiento del tema de estudio, seguido de las preguntas que guiaron en todo momento la investigación.

Por último, y en tercer lugar se presentan los objetivos generales y específicos planteados en la investigación.

1.1. Justificación y motivación

Cursando el *Máster Oficial de Migraciones y Mediación Social*, coordinado por la Universidad de Lleida en el período 2010-2012, despertan mi interés personal y profesional los factores socioculturales que alcanzan los individuos vinculados a determinados usos sociales y costumbres heredadas, tales como las acciones religiosas ejecutadas en contextos migratorios transnacionales.

Aunado a esto, un día festivo de agosto en el verano del año 2014, por las calles de la ciudad de Lleida observé alta presencia de minorías étnicas de origen boliviano, que a razón de festejar a la patrona religiosa de su país de origen, manifestaban públicamente su identidad, ataviados con llamativos y coloridos trajes folclóricos interpretando numerosos *performances* bulliciosos. Al cabo de las presentaciones, dejándoles los rostros y cuerpos sudorosos motivado a la efervescencia, orgullo y alegría con que las realizaban; actividades que estaban organizadas con otras minorías andinas asentadas de la ciudad (ecuatorianos y peruanos); todos estos colectivos, envueltos en contextos migratorios transnacionales.

Desde entonces me percaté de que esas acciones eran relevantes a nivel científico; ¿porqué, cómo, quién las organizaba? Preguntas que ameritaban respuestas empíricas en aras de comprender las razones que tenían estos individuos para llevarlas adelante en el lugar de asentamiento; así como conocer la estructura social, simbólica y material que sustentaba aquellos eventos públicos realizados de manera interétnica; y que además, contaban con la participación de gran cantidad de jóvenes y niños, ataviados igual que sus progenitores y conocedores en detalle de los variados *performances* interpretados por los adultos.

A finales del año 2015, por razones de voluntariado en el Ayuntamiento de Lleida, en la Regiduría de Cooperación Internacional, tuve la oportunidad de conocer a las personas claves que me condujeron exactamente al fenómeno que aquí se investiga, relacionado con los factores socioculturales que gravitan en torno a las celebraciones religiosas y sincréticas llevadas a cabo por colectivos originarios de la zona andina, asentados en la ciudad de Lleida.

De esta manera, se inicia pues la presente investigación, auspiciada con una beca de contratación predoctoral como Personal Investigador (FI-DGR-2015) de la Agència

de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR), bajo la dirección del Dr. Fidel Molina-Luque y la tutoría de la Dra. Dolors Mayoral Arqué, en la Universidad de Lleida.

1.2. Planteamiento del tema de investigación

Para desarrollar el planteamiento del tema de investigación, necesitábamos acercarnos, orientarnos y definir concretamente lo que nos proponíamos investigar. Para este fin, basándonos en el marco teórico se definió una situación y un contexto delimitado en el tiempo y en el espacio; en el cual participaban grupos de individuos con características determinadas y propias al estudio de investigación, mismos que ejecutando acciones específicas repercuten en un fenómeno social, totalmente justificado para realizar un estudio científico.

En otras palabras, con la concreción del planteamiento del tema a investigar nos situamos en el *focus* central del tema que deseamos analizar. Al respecto, Vallés (2003: 83) indica que “la formulación del tema o problema es todo un proceso de elaboración que va desde la idea (propia o ajena) inicial de investigar sobre algo, hasta la conversión de dicha idea en un problema investigable”. En nuestro caso, un tema investigable.

No obstante, el contexto social e histórico donde se encuentran inmersos tanto los participantes así como el investigador, condicionan las decisiones en relación al diseño de la investigación, (Molina-Mula, 2017: 48); de manera que la formulación del problema, como todo proceso requiere concretarse, además de inscribirse en un marco teórico y precisar la problemática (Quivy y Campenhoudt, 2004: 91-97).

En base a estos lineamientos metodológicos, así como a la inquietud profesional y la revisión bibliográfica científica en el ámbito de los movimientos humanos transnacionales y el acercamiento al fenómeno a investigar, permitieron constatar que los eventos religiosos, sincréticos y culturales reproducidos por minorías étnicas durante un proceso migratorio eran empíricamente manejables, logrando concretar de esta manera un tema de investigación.

Así la formulación del tema de investigación que presentamos, se encuentra enmarcada en el fenómeno de las migraciones transnacionales, y se fundamenta en analizar el proceso de reproducción de costumbres centradas en las celebraciones marianas de carácter sincrético, llevadas a cabo por los grupos étnicos y minoritarios

procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú asentados en la ciudad de Lleida en España; lugar escogido como destino y en el cual decidieron fijar su residencia durante su proceso migratorio; por tanto, es allí donde se desarrolla su asentamiento sociocultural tomando relevancia este tipo de actividades.

Este proceso de reproducción de costumbres de celebraciones religiosas, sincréticas y culturales se realiza por una parte, en base al patrimonio cultural que poseen estos grupos étnicos relacionado a este tipo de festividades; entendido este patrimonio como el conjunto de expresiones materiales intangibles y simbólicas heredadas de su lugar de procedencia, y que se manifiestan de manera compleja a través de las costumbres sociales.

Por otra parte, estos eventos religiosos, sincréticos y culturales se reproducen a partir del capital social desarrollado por estas minorías; entendido este capital social como el conjunto de recursos simbólicos y materiales proporcionados a partir de los fuertes vínculos y las relaciones que mantienen las familias, y en especial los grupos étnicos tanto en los países de origen pero principalmente en el país de acogida durante su proceso de asentamiento sociocultural.

Estas actividades que conjugan los ámbitos religioso, sincrético y el cultural, y que son observadas en la ciudad de Lleida, poseen tres características principales: la primera es que están diseñadas de manera específica, semejándose al proceso original en su estructura social, simbólica y material al diseño y ejecución en las ciudades y pueblos de Bolivia, Ecuador y Perú; países de donde proceden los hombres y mujeres objeto de estudio en esta investigación.

La segunda característica es que estos eventos y encuentros festivos son liderados principalmente por mujeres de la misma procedencia étnica; además organizados y llevados a cabo en el marco del asociacionismo inmigrante de carácter religioso y cultural emprendido en la ciudad de Lleida; aunque no exclusivamente estos eventos se organizan y se ponen en acción en el marco del asociacionismo, también se desarrollan fuera del formalismo asociativo.

La tercera y última característica, es que las dinámicas socioculturales que se desarrollan a nivel familiar y colectivo, durante este tipo de festividades religiosas y

sincréticas en el lugar de acogida, inciden y permiten la transmisión de estas costumbres a los descendientes de estas mismas tres minorías étnicas.

Unido a estas características principales, el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas encierra elementos tales como el desarrollo de una determinada socialización; en la cual participan estas minorías étnicas bolivianas, ecuatorianas y peruanas, formando un solo grupo étnico en la ciudad; el cual ha fortalecido los vínculos a partir de su unión y colaboración para organizar y celebrar festividades marianas en honor a las diferentes patronas religiosas de sus respectivos países.

En consecuencia, la reproducción y transmisión de estas costumbres marianas y sincréticas, logran recrear y actualizar el patrimonio cultural de estos grupos minoritarios, permitiéndoles reelaborar y realzar su identidad étnica, religiosa y colectiva en medio de intercambios simbólicos que refuerzan sus costumbres sociales durante su asentamiento sociocultural en Lleida, su ciudad de destino.

Ante este planteamiento como tema de estudio, surgen preguntas generales relativas al cómo, porqué, cuándo, quién y dónde; mismas que sirvieron para orientar la investigación. Cuestión por la cual se hizo necesario definir estas interrogantes en dimensiones diferenciadas en relación con el tema a investigar, y además cuidando que estas mismas preguntas, estuviesen estrictamente vinculadas al planteamiento de los objetivos de investigación.

Preguntas de la dimensión 1: Proceso de reproducción de celebraciones marianas: ¿Cómo se lleva a cabo el proceso de reproducción de costumbres centradas en las celebraciones marianas? ¿Bajo qué tipo de estructura social, simbólica y material se reproducen estas costumbres? ¿Quién lidera la reproducción de costumbres marianas? ¿Qué tipo de elementos simbólicos y/o materiales acompañan este tipo de rituales católicos y sincréticos? ¿Cómo y por quiénes son utilizados exactamente? ¿Qué tipo de estrategias sociales, culturales, institucionales son utilizadas durante la reproducción de celebraciones marianas? ¿Qué tipo de capital social desarrollan y/o alcanzan estos grupos étnicos en torno a la celebración mariana? ¿A qué responde la frecuencia cíclica en la que se reproducen estas festividades? ¿Existen características y/o estrategias diferenciales entre estos grupos étnicos para poner en marcha la reproducción de celebraciones

marianas? ¿Existen requerimientos legales y/o administrativos exigibles por parte de la sociedad de acogida para llevar a cabo este tipo de actividades por parte de los colectivos minoritarios?

Preguntas de la dimensión 2: Bienestar social subjetivo y reafirmación identitaria: ¿Qué factores socioculturales, simbólicos y dinámicas inciden en el bienestar social subjetivo manifestado por los grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos durante la reproducción de costumbres marianas? ¿El bienestar social subjetivo se manifiesta de manera individual o grupal? ¿Qué factores socioculturales, simbólicos y dinámicas influyen en la reafirmación identitaria de los grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos, que participan la reproducción de costumbres marianas? ¿Qué tipo de bienestar social subjetivo, y qué tipo de identidad reafirman los grupos étnicos que participan en acciones religiosas y sincréticas? ¿Existen características o factores diferenciadores en la reafirmación de la identidad; o en las manifestaciones de bienestar social subjetivo entre los grupos étnicos durante la reproducción de celebraciones marianas?

Preguntas de la dimensión 3: Transmisión de costumbres étnicas a los descendientes: ¿Cómo se desarrollan las dinámicas familiares, sociales y culturales de los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano para transmitir las costumbres étnicas y celebraciones marianas a los descendientes? ¿Existe interés por aprender las costumbres y raíces culturales de los progenitores por parte de los descendientes, o por el contrario, ofrecen resistencia? ¿Al involucrarse los descendientes en las actividades marianas adoptan la misma identidad étnica y religiosas que la de sus progenitores? ¿Con qué frecuencia participan? ¿Cómo, con quién y de qué manera participan en estas actividades? ¿Existe una determinada socialización por parte de los descendientes que participan en las celebraciones marianas?

Así, a partir de la formulación del tema de investigación y las preguntas que se derivan desde las diferentes dimensiones planteadas; será desde el análisis de los datos recogidos que nos permita conocer las respuestas relativas a las cuestiones: porqué, cuándo, quién, dónde y cómo se lleva a cabo el proceso de reproducción de costumbres marianas realizadas por grupos étnicos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano inmersos en procesos migratorios que llegan a la ciudad de Lleida, considerando altamente los factores tangibles e intangibles relativos al fenómeno aquí estudiado.

Por tanto, pretendiendo conocer la estructura social, simbólica y material que soportan esta reproducción de costumbres marianas y sincréticas en el lugar de acogida, durante el asentamiento sociocultural de estas minorías étnicas, así como conocer el proceso de transmisión de estas costumbres y actividades a sus descendientes; para ello, siguiendo la estructura del diseño de investigación planteada por Vallés (2003), pasamos a plantear y concretar los objetivos de la investigación.

1.3. Objetivos generales, específicos y preguntas que orientan la investigación

Basándonos en el anterior planteamiento y preguntas de investigación, la presente tesis se propone tres objetivos generales secuenciales, de los cuales se derivan los objetivos específicos de carácter cualitativo con la finalidad de realizar su posterior análisis. Es decir, este proceso de investigación viene a constituir un todo que se retroalimenta buscando profundizar el conocimiento del fenómeno social que se estudia.

El Objetivo General 1 se enfoca en las estrategias socioculturales y patrimoniales utilizadas por los grupos étnicos de las minorías bolivianas, ecuatoriana y peruana para llevar a cabo la reproducción de costumbres marianas; identificando los actores y los elementos que conforman la estructura social y simbólica desplegada por estos grupos minoritarios; y en consecuencia identificar el tipo de capital social utilizado para llevar adelante estos eventos de carácter religioso, sincrético y cultural. Así el primer objetivo general se concreta en:

O.G. 1. *Analizar el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevadas a cabo por grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano en base al patrimonio cultural que poseen en referencia a estas celebraciones y del capital social desarrollado por el grupo en torno a estas actividades.*

Para este Objetivo General 1, se plantean las preguntas que orientan la investigación correspondientes a la dimensión 1: **Proceso de reproducción de celebraciones marianas.**

1.1 ¿Cómo se lleva a cabo el proceso de reproducción de costumbres centradas en las celebraciones marianas?

1.2 ¿Bajo qué tipo de estructura social, simbólica y material se reproducen estas costumbres?

1.3 ¿Quién lidera la reproducción de costumbres marianas?

1.4 ¿Qué tipo de elementos simbólicos y/o materiales acompañan este tipo de rituales católicos y sincréticos? ¿Cómo y por quiénes son utilizados exactamente?

1.5 ¿Qué tipo de estrategias sociales, culturales o institucionales son utilizadas durante la reproducción de celebraciones marianas?

1.6 ¿Qué tipo de capital social desarrollan y/o alcanzan estos grupos étnicos?

1.7 ¿A qué responde la frecuencia cíclica en la que se reproducen estas festividades?

1.8 ¿Existen características y/o estrategias diferenciales entre los grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos para poner en marcha la reproducción de celebraciones marianas?

1.9 ¿Existen requerimientos legales y/o administrativos exigibles por parte de la sociedad de acogida para llevar a cabo este tipo de actividades por parte de los colectivos minoritarios?

Del Objetivo General 1, y las anteriores preguntas correspondientes a la dimensión proceso de reproducción de celebraciones marianas, se concretan los siguientes objetivos específicos:

O.E. 1.1. *Analizar el proceso de reproducción de celebraciones marianas llevadas a cabo en la ciudad de Lleida.*

O.E. 1.2. *Describir la estructura social, simbólica y material utilizada en el proceso de la reproducción de estas celebraciones*

O.E. 1.3. *Averiguar qué tipo de estrategias sociales, culturales o institucionales utilizan los grupos minoritarios durante el proceso de la reproducción de celebraciones marianas.*

O.E. 1.4. *Examinar qué tipo de socialización desarrolla el grupo étnico en su conjunto, en torno a la reproducción de estas festividades.*

O.E. 1.5. *Identificar qué tipo de capital social se desarrolla y alcanzan los grupos que participan en la reproducción de las celebraciones marianas.*

El Objetivo General 2 de la investigación, se centra en los factores más subjetivos del proceso de reproducción de costumbres marianas; resaltando los factores socioculturales y simbólicos que reflejan bienestar social subjetivo, en estos grupos étnicos durante la celebración. Así mismo, el segundo objetivo se centra en la reafirmación de la (s) identidad (es) de estas minorías involucradas en estas acciones religiosas. En síntesis el segundo objetivo general se concreta en:

O.G. 2. *Analizar los factores socioculturales, simbólicos y dinámicas que giran en torno a la reproducción de la celebración mariana, llevada a cabo por los grupos étnicos de origen boliviano, ecuatoriano y peruano en la ciudad de Lleida; e inciden en su bienestar social subjetivo, reafirmación identitaria, colectiva y religiosa.*

Para este Objetivo General 2, se plantean las preguntas que orientan la investigación correspondientes a la dimensión 2: **Bienestar social subjetivo y reafirmación identitaria.**

2.1 ¿Qué factores socioculturales, simbólicos y dinámicas inciden en el bienestar social subjetivo, manifestado por los grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos durante la reproducción de costumbres marianas?

2.2 ¿El bienestar social subjetivo se manifiesta de manera individual o grupal?

2.3 ¿Qué factores socioculturales, simbólicos y dinámicas influyen en la reafirmación identitaria, de los grupos étnicos que participan en la reproducción de celebraciones marianas?

2.4 ¿Qué tipo de bienestar social subjetivo, y qué tipo de identidad reafirman los grupos que participan en acciones religiosas y sincréticas?

2.5 ¿Existen características o factores diferenciadores en la reafirmación de la identidad, o en las manifestaciones de bienestar social subjetivo, entre estos grupos étnicos durante la reproducción de celebraciones marianas?

Del Objetivo General 2, y las anteriores preguntas correspondientes a la dimensión 2 bienestar subjetivo y reafirmación identitaria, se concretan los siguientes objetivos específicos:

O.E. 2.1. *Identificar los factores socioculturales, simbólicos y dinámicas que indiquen un determinado bienestar social subjetivo, en los grupos étnicos que participan en la reproducción de actividades marianas.*

O.E. 2.2. *Examinar si el bienestar social subjetivo, es manifestado por estos grupos étnicos, de manera individual o colectiva durante la reproducción de festividades religiosas.*

O.E. 2.3. *Averiguar qué tipo de bienestar social subjetivo es manifestado, por parte de estos grupos étnicos, durante la reproducción mariana.*

O.E. 2.4. *Describir manifestaciones que indiquen reafirmación identitaria, colectiva y religiosa durante la reproducción de celebraciones marianas.*

O.E. 2.5. *Determinar si existen características o factores diferenciadores en la reafirmación de la identidad; y en las manifestaciones de bienestar social subjetivo entre los grupos que participan de estos eventos religiosos.*

En relación al Objetivo General 3, este se enfoca en el proceso de transmisión de costumbres marianas a los descendientes; identificando las dinámicas familiares, los

elementos potenciadores del doble vínculo identitario y la socialización de los descendientes en destino como posibles factores influyentes en esta transmisión de costumbres marianas de progenitores a sus descendientes. Así el tercer objetivo general se concreta como sigue:

O.G. 3. *Examinar el proceso de transmisión de las costumbres relativas a las festividades marianas, a los descendientes por parte de los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano asentados en la ciudad de Lleida.*

Para este Objetivo General 3, se plantean las preguntas que orientan la investigación correspondientes a la dimensión 3: **Transmisión de costumbres étnicas a los descendientes.**

3.1 ¿Cómo se desarrollan las dinámicas familiares, sociales y culturales de los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano para transmitir las costumbres étnicas y celebraciones marianas a los descendientes?

3.2 ¿Existe interés por aprender las costumbres y raíces culturales de los progenitores por parte de los descendientes; o por el contrario, ofrecen resistencia?

3.3 ¿Al involucrarse estos jóvenes descendientes en las actividades marianas adoptan la misma identidad étnica y religiosas de sus progenitores?

3.4 ¿Con qué frecuencia participan? ¿Cómo, con quién y de qué manera participan en estas actividades?

3.5 ¿Existe una determinada socialización por parte de los descendientes que participan en las celebraciones marianas?

Del Objetivo General 3, y las anteriores preguntas correspondientes a la dimensión: Transmisión de costumbres étnicas a los descendientes, se concretan los siguientes objetivos específicos:

O.E. 3.1. *Identificar las dinámicas familiares, sociales y/o culturales que intervienen en la transmisión de las costumbres de carácter mariano a los descendientes.*

O.E. 3.2. *Averiguar los elementos sociales y culturales potenciadores de un doble vínculo identitario y cultural en los descendientes que participan en las celebraciones marianas.*

O.E. 3.3. *Analizar el proceso de sociabilidad entre iguales de los descendientes que los conduce a participar junto con sus progenitores en las celebraciones marianas.*

2. MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

Las ideologías han traspasado siempre las fronteras de los territorios demarcados. Con o sin la imposición de barreras, desde antiguo las ideas, creencias y rituales religiosos han viajado cientos, miles de kilómetros a lo largo del mundo conocido y por conocer. De Oriente a Occidente, de Sur a Norte, y viceversa, todos los tiempos han conocido la expansión de formas más o menos institucionalizadas de expresión de lo sagrado y su relación con el extramundo, a menudo en pugna con los sistemas existentes en los lugares de nueva instalación (Escrivá, 2009: 148).

2.1. Marco referencial o estado de la cuestión

La revisión de la literatura científica relacionada con la presente investigación se enmarca en dos grandes apartados de búsqueda. El primer apartado corresponde a la identificación de aquellos flujos migratorios específicos, que debido a sus necesidades socioculturales e identitarias realiza acciones religiosas en contextos migratorios; el segundo apartado, se enfoca en el ámbito concreto de estudio que le han otorgado los científicos a las celebraciones marianas y el sincretismo en diversos contextos migratorios de población.

Por otra parte, la revisión de los antecedentes bibliográficos pretende ratificar que las dimensiones de estudio en torno a las acciones religiosas desarrolladas en contextos migratorios son muy amplias; de las cuales, se realiza una breve síntesis.

El abordaje metodológico de gran parte de los estudios previos que se describen en este estado de la cuestión, son principalmente de carácter cualitativo y etnográfico; la revisión incluye algunos estudios pioneros realizados en este campo, debido al momento histórico y complejo en que fueron desarrollados; nos referimos específicamente a la expansión de las migraciones internacionales y el proceso de la Globalización mundial; cabe acotar, que actualmente esas investigaciones pioneras en concreto, representan y seguirán siendo el punto de partida para la academia científica que se ocupe de las migraciones humanas.

Al respecto se presenta en un primer apartado de este capítulo, un resumen de los trabajos pioneros desde la academia norteamericana; seguidamente se presenta la literatura revisada a nivel de Latinoamérica debido a que las migraciones intrarregionales incidieron en el inicio de este tipo de investigaciones relacionadas con el enfoque de nuestra investigación. El último apartado contempla la revisión de la literatura de los últimos cinco años (2015-2020) a nivel internacional.

Finalmente se presenta una breve síntesis relativa a esta revisión de antecedentes bibliográficos; igualmente se describe desde el enfoque de nuestra investigación los nuevos aportes empíricos a este campo de estudios.

Por último, se indican los aspectos técnicos empleados en la búsqueda de la literatura científica para este capítulo denominado marco referencia, también conocido como estado de la cuestión.

2.1.1. Migración y religión: trabajos pioneros y dimensiones de estudio

Las creencias y los referentes religiosos han viajado junto con los movimientos humanos a lo largo de la historia de la humanidad. Uno de los primeros episodios registrados y que sirven para ilustrar los análisis sociales en referencia a desplazamientos de miles de personas lo recogen algunos episodios de las escrituras bíblicas; así lo resalta Levitt (2003), refiriéndose a la salida y retorno a Israel desde Egipto del pueblo judío a través del Mar Rojo.

Ubicándonos ya a principios del siglo XX, y centrándonos especialmente en los estudios socioantropológicos que relacionan las migraciones con el factor religioso, se hace necesario debido al gran aporte científico además catalogado como trabajo pionero en el campo, hacer referencia al clásico estudio de William I. Thomas y Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920), estudio en donde los autores analizan cómo el rol social de las instituciones religiosas católicas, evitan la desorganización y quiebre del tradicional sistema de referencias durante el proceso migratorio del pueblo polaco a Norteamérica; Escrivá (2009). No obstante, el elemento de cohesión comunitaria que utiliza la parroquia católica durante la migración de estos ciudadanos europeos, Thomas y Znaniecki demuestran en su investigación que su “carácter aglutinador e identitario se debilita conforme progresaba la integración social del colectivo, especialmente entre las nuevas generaciones” (Moreras, 2015: 53).

Trasladándonos a España a finales de los años cincuenta, encontramos los estudios realizados por el sacerdote y sociólogo Rogelio Duocastella, el cual centra su investigación en la pervivencia o modificación de las prácticas religiosas durante las migraciones desde diferentes regiones de la península hacia Cataluña. A partir de sus estudios básicamente cuantitativos, Duocastella demuestra con inmensa preocupación el acelerado proceso de “descristianización” de los emigrantes llegados a tierras catalanas; de lo cual propone intervenir en clave sociológica y pastoral. El mérito de los estudios de Duocastella enfocando y conjugando los factores migración-religión se basa en introducir “la cuestión socio-religiosa dentro de la comprensión de las migraciones” (Moreras, 2015: 49).

Tomamos los tres ejemplos anteriores, para ilustrar la conexión irrefutable que siempre ha existido entre los desplazamientos humanos y las creencias e ideas religiosas, y que los migrantes llevan consigo. Al respecto, expone (Escrivá, 2009: 148):

Las ideologías han traspasado siempre las fronteras de los territorios demarcados. Con o sin la imposición de barreras, desde antiguo las ideas, creencias y rituales religiosos han viajado cientos, miles de kilómetros a lo largo del mundo conocido y por conocer. De Oriente a Occidente, de Sur a Norte, y viceversa, todos los tiempos han conocido la expansión de formas más o menos institucionalizadas de expresión de lo sagrado y su relación con el extramundo, a menudo en pugna con los sistemas existentes en los lugares de nueva instalación.

En relación a los agentes transmisores de creencias, actualmente no son solo las capas dominantes o un clero formalmente instituido responsable de la propagación religiosa global, hoy día incluso la población de menor condición socioeconómica que se desplaza lleva consigo su propia cosmovisión del mundo que lo rodea y sus creencias (Escrivá, 2009); tal es el caso de la actual migración de tipo económico, a la cual la *Globalización*¹ le ha permitido trasladarse de manera relativamente más fácil, comparado con la complejidad que representaba un proyecto migratorio para las personas de escasos recursos económicos hace pocas décadas.

Al respecto, considerando que el sistema mundo contemporáneo se encuentra inmerso en una constante evolución en todas sus estructuras sociales, culturales, políticas, económicas y tecnológicas motivado a la *Globalización*, entendida esta de una manera sencilla como lo plantea Escrivá (2009: 148): “el acercamiento cultural, político y económico entre todos los pueblos del mundo”; el presente capítulo referido como el estado de la cuestión del presente estudio se enfoca desde la perspectiva transnacional de las migraciones².

¹ De manera más amplia Giddens (1990) describe la *globalización* como aquellos cambios contemporáneos que implican la ampliación de manera global del movimiento de capitales, información, bienes y personas incrementando la interconexión entre diferentes lugares del mundo. El sociólogo especifica como característica principal de la *globalización* la capacidad de cruzar fronteras nacionales, regionales y urbanas; de modo que los acontecimientos locales son moldeados por sucesos ocurridos a muchos kilómetros de distancia, y viceversa.

² Tema que se amplía en el marco teórico correspondiente a la presente investigación.

Unido a esto, es necesario resaltar dos factores importantes en relación a la producción científica que engloba las migraciones transnacionales y que incluye el hecho religioso. En primer lugar, se destaca que en los inicios de las fuertes migraciones económicas hacia los países desarrollados, también conocidas como migraciones Sur-Norte, no existió ni se despertó gran interés por parte de los sectores políticos ni académicos por tratar la combinación de los factores migración-religión; Moreras (2015).

De acuerdo con este mismo autor en un principio los estudios que hacían referencia a las migraciones contemporáneas se centraron principalmente en la fuerza de trabajo requerida por la población en movimiento con la finalidad de adecuarla al sistema productivo de los países desarrollados; en segundo lugar, la prioridad política se centró en ejecutar intervenciones públicas sobre estos flujos migratorios. Las ideas de este desinterés fueron expuestas a raíz del movimiento migratorio mundial de las décadas de los 80', 90', y 2000' por (Grace Davie, 2003 citado por Moreras 2015), refiriéndose al desigual interés por parte de las comunidades científicas internacionales para tratar la relevante relación que establecía: migración-religión.

En base a la respuesta que esperaban las sociedades receptoras, principalmente las del Norte, y ante las interrogantes de la complejidad que acompañaba el fenómeno migratorio que acontecía con gran dinamismo desde el Sur, se despertó el interés académico, y desde luego el interés político por el fenómeno migratorio y su relación con el hecho religioso. En palabras de Moreras (2015: 52): “el fenómeno migratorio ya no se puede explicar exclusivamente en base la perspectiva socio-laboral; factores como el religioso que anteriormente no figuraban ni en la agenda académica ni en la política, hoy en día adquieren una relevancia inusitada”.

Pensamos que esto es así, puesto que las dimensiones de estudio que abarca la relación migración-religión son muy amplias y variadas. Al respecto tenemos: la religión como refuerzo espiritual y emocional durante el proceso migratorio; comunidades religiosas como espacio de socialización y beneficios socioculturales (capital social); la religión como elemento de cohesión e identidad colectiva; ¿apego o rechazo a las actividades religiosas por parte de los descendientes³?; escuela, religión e inmigración;

³ De acuerdo al contexto socioantropológico que caracteriza la presente tesis, en este trabajo de investigación para referirnos a los jóvenes adolescentes hijos e hijas, niños y niñas de corta edad de los grupos étnicos, dentro del fenómeno aquí estudiado, se les denominará como “descendientes”; y no como

factores religiosos y lingüísticos en contextos migratorios; abandono o cambio de los referentes religiosos en el curso del proceso migratorio; estudio de las costumbres y rituales religiosos de la inmigración; festividades religiosas y sincréticas de grupos étnicos (patrimonio cultural); minorías religiosas en contextos transnacionales; etnicidad, religión y migración; asociacionismo religioso y migraciones transnacionales; el papel de la mujer inmigrante en las comunidades religiosas; liderazgo religioso dentro de las comunidades religiosas de carácter inmigrante; rechazo y/o miedo de la sociedad receptora ante los referentes religiosos de la inmigración; manifestaciones públicas de referentes y simbología religiosa inmigrante; política y religión de la inmigración; centros de culto de la inmigración y su instauración en las sociedades de acogida; comercialización de productos y de alimentación relacionados con la religión de los grupos minoritarios étnicos; radicalismo religioso e inmigración; pluralismo religioso e inmigración, etc., etc.

Como podemos observar las dimensiones de estudio contempladas dentro de la combinación de factores migración-religión abarcan tanto el ámbito social, cultural y político; de manera que se considera esencial su estudio de forma rigurosa y científica, debido a que estas dimensiones terminan incidiendo tanto en la acomodación sociocultural de los flujos migratorios en las sociedades receptoras, en la mejora de las

“segundas generaciones”. Las razones obedecen, en primer lugar, porque el término descendiente, de acuerdo con la RAE, se refiere a “persona que desciende en línea directa de otra persona”; por tanto, más adecuado al significado que se le quiere otorgar.

En segundo lugar, desde una perspectiva sociológica amplia y como investigadores científicos, el hecho de seguir utilizando los términos de “segunda generación”, conlleva a seguir etiquetando a los jóvenes descendientes, “para siempre como emigrantes”. Heredando de esta manera, la etiqueta de representación social negativa, o lastre peyorativo (Iñaki, 2003), que existe en el imaginario social de muchas sociedades mayoritarias con respecto a la inmigración; y que, lamentablemente se transmite y se reproduce. En tercer lugar, (Bourdieu, 1997, citado por Iñaki, 2003), hace referencia a que estos jóvenes jamás han emigrado; y que sumado a esto, además, se les tilda de “segundas generaciones”; es decir, etiquetándolos negativamente.

En tal sentido, Iñaki (2003: 27) explica que “el hecho de incluirlos en un colectivo, del que en rigor no forman parte, sólo puede entenderse en relación con el discurso dominante en la sociedad española sobre el fenómeno de la inmigración, y sobre las poblaciones resultantes de él”.

Finalmente, en el debate científico sobre las categorías “segundas generaciones”, (Bourdieu, 1997, citado por Iñaki, 2003), incluye como responsables, a las categorías institucionales. Para el sociólogo francés, las categorías legitimadas e institucionalizadas, pueden perdurar hasta siglos a través de mecanismos, tales como la adecuación estricta (Iñaki, 2003: 41); entre ellas, precisamente categorías como “segundas generaciones”. Como investigadores y sociólogos, tenemos el deber de explicar la repercusión negativa de este tipo de categorías.

políticas migratorias en el país de destino, así como también acaban repercutiendo en sus lugares de procedencia.

En segundo lugar, la poca atención al factor religioso de la migración por parte de la academia, para el caso de Europa se podría relacionar, como destaca (Escrivá, 2009: 150): “debido al paradigma de la secularización y el motor fundamentalmente laboral de las migraciones de postguerra, atención acaso aumentada en los últimos tiempos en razón de la preocupación por la implantación de un Islam europeo”.

También lo reseña Moreras (2015), para el caso de Francia en donde la expresión pública de lo religioso y sus símbolos generan respuesta inmediata por parte de la sociedad mayoritaria. Esta reacción se puede interpretar y relacionar al factor miedo ante la invasión de los espacios públicos europeos, debido a que “el espacio público que se predefine como el espacio de participación política y social por excelencia en nuestras sociedades” (Moreras, 2006: 20), estaría potencialmente amenazado si es ocupado con expresiones religiosas foráneas.

Para ejemplificar, autores como Casanova (2007) realizando una comparación sobre el encaje de los procesos migratorios y la emergencia del pluralismo religioso entre Estados Unidos y Europa, destaca que el encaje social en el espacio público de la religión con la que se identifican los flujos migratorios en el viejo continente con respecto al Islam, lo perciben como “otro religioso”, por tanto problemático. Caso contrario para Estados Unidos, este mismo autor afirma que este encaje social y público es más bien positivo⁴ (Casanova, 2007).

Para el caso de España, Moreras (2006: 5) destaca que la producción científica en torno a las expresiones religiosas protagonizadas por los inmigrantes es tardía; y que esta no comienza sino “hasta el momento en que se ha observado la relevancia del factor religioso en la construcción identitaria de estos colectivos cuando tal componente ha sido incorporado en las agendas políticas, especialmente las locales”.

⁴ Al respecto, cabría considerar que para la sociedad norteamericana los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, marcaron un antes y un después con respecto a la imagen social del inmigrante asociado a la religión, especialmente con el Islam.

En un estudio posterior, Moreras (2015: 53) analiza para la sociedad española y su relación con las expresiones religiosas inmigradas, destacando que “no se generan activos debates sociales en torno a lo religioso, por tanto las expresiones religiosas inmigradas tampoco se convertirán en objetos de un intenso debate”.

La producción científica del conjunto de factores migración-religión en Estados Unidos, tiene una temprana aceptación por parte de la academia, la cual podría estar relacionada “con el papel central de la religión como motor de las primeras y algunas de las siguientes oleadas migratorias al Nuevo Mundo” (Escrivá, 2009: 150).

Al respecto, demuestra gran interés por conocer el rol de las instituciones religiosas en el proceso de integración de los colectivos inmigrantes; el estudio clásico (mencionado anteriormente), es el del asentamiento sociocultural y religioso de los ciudadanos polacos en la sociedad americana, Thomas y Znaniecki (1984 [1918-1920]). Más tarde el trabajo de Handlin (1951) expone la voluntad de estos colectivos de inmigrantes por mantener activa su pertenencia religiosa, incluyendo el elemento identitario junto al concepto de modelo de asimilación:

(...) elaborar nuevos principios identitarios a través de los cuales relacionarse con la sociedad receptora. Ello será posible gracias al modelo de asimilación a la sociedad americana que no niega las aportaciones sociales, culturales o religiosas de estos colectivos, reconociendo que la identidad de esta sociedad no se basa en “una memoria monolítica, sino en un variable mosaico de orígenes nacionales y regionales, de clase social y creencias religiosas, de vínculos y costumbres (Handlin, 1951: 152).

En este orden de ideas, al otro lado del Atlántico aparece el trabajo de (Herberg, 1960: 27), en el cual defiende que “la estructura de la sociedad americana presupone la diversidad y la sustancial igualdad entre asociaciones religiosas”; indicaría el estudio de Herberg, que no se espera que tras la llegada de los inmigrantes a Norteamérica, estos cambie su fe.

Un año más tarde, el trabajo de Gans (1962) aunque también considera los valores morales de la comunidad inmigrante en las actividades religiosas realizadas en la sociedad de acogida, le otorga relevada importancia al elemento socializador que ofrece el factor religioso entre los inmigrantes italianos asentados el *West End* de Boston, durante las misas dominicales a las cuales asisten de manera rutinaria.

Dos décadas más tarde, los estudios de Bodnar (1985) se centran en la fragmentación de las comunidades religiosas llevadas por colectivos de inmigrantes motivado al liderazgo y la autoridad que algunos individuos desean mantener dentro de sus comunidades. En los años posteriores la academia norteamericana asiste a una gran proliferación de estudios sobre la migración y su relación con la religión desde el enfoque transnacional.

Tal como se comentó en la introducción del presente capítulo, se realiza en un primer apartado una breve exploración de los estudios pioneros, que debido a su importancia científica en este campo, aunado a su vinculación con la presente investigación, merecen ser mencionados. En un segundo apartado, se abordarán los trabajos de los últimos cinco años; concretamente para el período (2015-2020).

Así, la siguiente Tabla 1 sintetiza trabajos pioneros especialmente desarrollados por la academia científica americana, los cuales se fundamentaron en la combinación del fenómeno de las migraciones transnacionales con el hecho religioso.

Tabla 1. *Estudios pioneros en migraciones transnacionales y el hecho religioso*

| Autor (es) - Año (s) | Tema estudiado que relaciona la migración con la religión |
|--|---|
| Peter Beyer, 1994 | Comprensión sociológica entre la Globalización y la religión. |
| Levitt, 1998, 2003, 2006 2012; Schiller, 2003; Levitt y Jaworsky, 2007 | Levitt introduce el concepto de “remesas sociales”, enfocándose en las minorías religiosas, así como en el estudio de la identidad y el dinamismo social que fluye entre los migrantes transnacionales y los familiares más cercanos con los que comparten más estrechamente sus vidas. |
| Menjívar, 2001 | Desde la perspectiva etnográfica, estudia la inmigración salvadoreña y el hecho religioso en Estados Unidos. Se centra en celebraciones marianas (Virgen de Guadalupe-México); fiestas de santos patronos; re-territorialización de las prácticas religiosas en contextos migratorios. |
| Hagan y Ebaugh, 2003 | Estudia la religión como factor relevante durante el proceso migratorio: a) en la decisión migratoria; b) durante el viaje; c) llegada a destino. |
| Hirschman, 2004 | Distanciamiento de las prácticas religiosas en contextos migratorios. |
| Wang y Yang, 2006 | Conversión de los grupos minoritarios expuestos a políticas orientadas a erradicar la religión e incluso la tradición -mediante el combate a las costumbres tradicionales y el Confucionismo en Estados Unidos. |

| | |
|---|---|
| Cadge y Ecklund, 2007 | Identidad religiosa imbricada con un tipo de identificación étnica. |
| Wuthnow y Offut, 2008 | Uso de TICs por grupos religiosos en contextos migratorios. |
| Vásquez y Marquardt, 2003; Odgers Ortiz, 2006, 2013 | La religión y prácticas devocionales en contextos fronterizos. Especialmente en la frontera mexicana-estadounidense. |
| Burke, 2013 | Hibridismo cultural y religioso. |
| Bava, 2011 | Antropología de la religión en movimiento: peregrinaciones, circulación de objetos, migraciones, redes religiosas, medios de comunicación. |
| Kivisto, 2014 | Interacciones entre personas, identidad migrante, objetos religiosos. |
| Foner y Alba, 2008 | Comparación de la asimilación y acomodación del factor religioso entre el contexto americano y la Europa occidental. |
| Massey y Higgins, 2011 | A partir del <i>New Immigrant Survey</i> miden la frecuencia de asistencia a los servicios religiosos, por parte de la inmigración antes y después del proceso migratorio a Estados Unidos. |
| Kurien, 2012 | Centrándose en la “segunda generación”, estudia la valoración étnica y comunitaria que otorgan los jóvenes a su pertenencia; pero acercándose a iglesias multiétnicas. |
| Calvillo y Bailey, 2015 | Etnicidad y religión, centrándose en la imbricación entre etnicidad y religión en el fenómeno de la inculturación. Es decir, la interrelación de prácticas religiosas y la cultura local, especialmente su modificación reflejando los valores de la cultura local, mediante símbolos y rituales. Estudios marianos a través del continente; Virgen de Guadalupe para los mexicanos o Nuestra Señora de Suyapa para los hondureños o la Virgen de Caridad de El Cobre para los cubanos; constituyen prácticas religiosas situadas localmente que se perpetúan mediante altares y lugares de devoción en contextos transnacionales como los EEUU. |
| Cherry, 2016 | Estudia la religión desde el enfoque de la “remesa social”, la cual origina cambios importantes en el ámbito religioso en los países de origen y en toda su diáspora. |
| Eppsteiner y Hagan, 2016; Saunders, et ál., 2016 | La religión como recurso psicológico para afrontar los peligros que amenazan el proceso migratorio realizado de manera ilegal; especialmente entre la frontera estadounidense y mexicana; y la cuenca del Mediterráneo. |

Fuente: *Elaboración propia a partir de Orellana (2016).*

2.1.2. Migración y religión: trabajos relevantes a nivel internacional⁵

Debido a la extensa literatura existente actualmente en este campo, describimos los trabajos actuales y relevantes a nivel mundial de acuerdo al enfoque de la presente investigación en dos fases. La primera de manera general, la segunda fase de forma más específica. Bajo este lineamiento nos acercamos a uno de los referentes de larga trayectoria investigativa en el ámbito de las migraciones transnacionales y las actividades religiosas y devocionales; nos referimos a Olga Odgers Ortiz; quien colocando el foco de análisis especialmente en la frontera mexicana-estadounidense (tal como lo reseñamos en un apartado anterior con estudios pioneros para esta zona), en un trabajo conjunto, Calderón y Odgers (2014) estas autoras distinguen que las prácticas devocionales de los migrantes mexicanos pueden tener diferentes finalidades.

La primera de ellas, es la refundación y el mantenimiento de la comunidad; la segunda finalidad, identifica que la reproducción de la figura devocional está relacionada con los procesos de instalación definitiva de los migrantes mexicanos en Estados Unidos; de manera que estos prescindirían de la obligación y la presión social de retornar periódicamente a sus lugares de origen.

Las autoras utilizan la propuesta analítica de los “hologramas espaciales”, buscando identificar cómo estas prácticas religiosas otorgan significado al espacio de la movilidad migratoria, reconfigurando así los territorios en los que habitan (Calderón y Odgers Ortiz, 2014: 99). Un año más tarde, Olga Odgers junto a otras colegas Odgers, Rivera y Hernández, (2015), utilizando métodos mixtos proponen el análisis entre la migración internacional y el cambio religioso, enfocando el análisis en las comunidades de origen. Las conclusiones de este estudio demuestran que las migraciones internacionales, pueden tanto reforzar las creencias religiosas tradicionales; así como también apoyar procesos de reconversión religiosa.

⁵ Este capítulo dedicado a la revisión de la literatura científica a nivel internacional en relación a las migraciones transnacionales y las actividades religiosas, no pretende ser exhaustivo motivado a que actualmente existe una gran diversidad y extensa literatura en este campo. De manera que se describen las investigaciones encontradas en los últimos cinco (5) años, para el período 2015-2020; en las bases de datos especializadas para este propósito, tales como Scopus y Web of Science, cuestiones técnicas que se detallan al final del capítulo.

En un trabajo más actual, Odgers, Calderón y Timera (2018), añaden al análisis de las actividades religiosas dentro de los contextos migratorios, la dimensión del espacio público como una forma de territorialización de prácticas religiosas ejecutadas por migrantes senegaleses en París y migrantes católicos en Estados Unidos. Las conclusiones de su estudio señalan la existencia de diferencias ancladas al tratamiento distinto de la religión por parte de los dos grupos estudiados, así como la relación de cada una de estas minorías con la etnia, por último la utilización diferencial del espacio público y las especificidades del catolicismo y del Islam.

Para el caso de Europa, Potančoková, et ál. (2018), abordan la composición y el tamaño de los grupos religiosos de la inmigración que arriba a Austria procedente especialmente del Medio Oriente y de Afganistán. Al respecto, las autoras realizan en su estudio una proyección hasta 2046 basándose en los tres factores principales que afectan la composición religiosa de esta nación: la migración (incluyendo los solicitantes de asilo), la fecundidad y la secularización. Los resultados de estas proyecciones determinan que la diversidad religiosa está destinada a aumentar a través de la inmigración internacional y la fertilidad. Los grupos minoritarios y religiosos estudiados por Potančoková, et ál. (2018) fueron: católicos romanos, protestantes, ortodoxos, musulmanes, otras religiones y los no afiliados.

Por otra parte, el estudio y el análisis desde la perspectiva del cambio religioso durante un proceso migratorio, autores como Yang, et ál. (2017), realizan una investigación cuantitativa centrada en estudiantes de origen chino y su cambio o permanencia religiosa durante su estancia en Estados Unidos. Los resultados muestran que: 1) las religiones abrahámicas, incluyendo el cristianismo y el Islam, tienen una mayor ventaja estructural; 2) las religiones orientales, incluido el budismo, las religiones populares chinas y el politeísmo genérico han sufrido desventajas estructurales; 3) los no religiosos (ateos y agnósticos) se mantienen relativamente estables y con poca variación estructural; 4) de acuerdo a los efectos estructurales, hay un mayor nivel de intercambio mutuo de miembros entre el budismo y el politeísmo, entre el ateísmo y el agnóstico; y en el cristianismo y el ateísmo.

Desde esta misma perspectiva, Caron-Malenfant, et ál. (2017) analizan el cambio de religión de la inmigración después de llegar a Canadá; Sobczyk, et ál. (2018) estudian la transformación de la vida religiosa por parte del grupo étnico kichwa otavalo en

España; identificando un tipo de “religión segmentada” en función de sus nichos laborales en destino.

Continuando con la revisión bibliográfica de estudios científicos en España, Díez de Velasco Abellán y Salguero Montaña (2020) abordan el análisis de los movimientos migratorios y las diásporas transnacionales y su relación con la religión, abordando la interacción actual de las iglesias ortodoxas y orientales en España en el marco del pluralismo religioso, la aconfesionalidad del Estado y la libertad religiosa consagrada como derecho fundamental. En esta misma línea investigativa, las sociólogas Dubenská y Souralová (2018) analizan los roles y significados de la religión en la vida cotidiana después de los procesos migratorios realizados por los ortodoxos rumanos que viven en la ciudad de la República Checa. Sus resultados demuestran el desarrollo de lazos sociales a partir de la religión compartida; así como también encuentran, de manera importante rasgos de secularización por una parte de esta inmigración.

En este orden de ideas, a partir de un análisis socioantropológico Briones Gómez (2018), de manera inversa identifica una forma de “des-secularización”, a raíz del catolicismo popular y los movimientos evangélicos que han llegado de la mano de la inmigración a España en las últimas décadas. El autor observa que esta dinámica se convierte en una especie de mecanismo adaptativo de los inmigrantes; para el caso de los marroquíes en el momento de acudir a la mezquita u oratorio; observa en los ucranianos, rumanos y polacos que el mecanismo se activa acudiendo a sus iglesias representativas; y en los latinoamericanos, de acuerdo a su fe, cuando se dirigen a las iglesias evangélicas, parroquias católicas o Caritas parroquial.

Por otra parte, llama la atención que las acciones religiosas y específicamente los “santuarios móviles” tal como lo conceptualiza Guzmán García (2020), refiriéndose al proceso de cómo los inmigrantes de origen salvadoreño y guatemaltecos encarnan, actúan y negocian sus prácticas y creencias religiosas para mitigar la amenaza de la deportación en Fresco, California. De acuerdo a este estudio, el “santuario móvil” opera más allá de un espacio estático de refugio, y en cambio se encarna en un proceso colectivo de supervivencia al cautiverio espacial y la inmovilidad sufrida durante el proceso de solicitar asilo en Estados Unidos.

La revisión bibliográfica internacional, a nivel más específico de acuerdo al enfoque de nuestra investigación, nos lleva a los estudios relacionados con la migración transnacional, capital social y religión; entre ellos resaltan Huckle y Silva (2020), los cuales identifican que el capital social de las comunidades migrantes de color y marginadas en Estados Unidos se puede multiplicar debido a su participación constante de estos grupos en las iglesias; sin embargo aclaran que la participación en las acciones políticas de esta población migrante es mínima; de manera que el capital social no sería determinante en el ámbito político que afecte a estas minorías.

Por su parte, Moret (2015) se centra en la migración somalí asentada en Europa; al respecto, interpreta que la movilidad es un recurso distribuido de manera desigual y por tanto representa un elemento de diferenciación social. El capital social, simbólico y cultural identificado por la autora en este tipo de movilidad transnacional, es reinvertido en redes, al mismo tiempo que la etnicidad somalí y el factor de transnacionalidad se convierte en activos valorados, otorgándoles ventajas y posiciones sociales dentro de sus comunidades.

Otros antecedentes, como el de Yusupova y Ponarin (2016) abordan el análisis en referencia a los contextos migratorios transnacionales y la religión desde la dimensión solidaria (base del capital social) ejecutada por diversas etnias de migrantes provenientes de Asia Central hacia Rusia. Estos autores explican que tanto las redes sociales, la asistencia a la mezquita, así como la moral religiosa les puede servir como recurso de integración. Los resultados evidencian que las acciones religiosas pueden ayudar en las funciones psicológicas, aumentado la capacidad para resistir la alienación y forjamiento de un sentido de pertenencia.

Desde esta misma perspectiva investigativa, autores como Sánchez, et ál. (2019), centrándose en las migraciones procedentes de Guatemala, El Salvador, Colombia y Venezuela con destino en Estados Unidos, identifican el apoyo social al estrés migratorio en el capital social religioso; considerando, según sus propios resultados que estos flujos migratorios proceden de países con altos niveles de delincuencia, violencia, persecución y pobreza. De manera que este tipo de capital social religioso representa refugio y esperanza en las redes de apoyo a la vez que mitigan desafíos comunes de aislamiento en el país de destino.

Autores de antigua data investigativa y otros estudios más recientes continúan colocando el foco de análisis en el capital social de tipo “*bonding*” y “*bridging*” (Putnam 2001: 20); en contextos migratorios y la relación con las acciones religiosas también son identificados este tipo de capitales. Al respecto (Andrews, 2011), se centró en las migraciones evangélicas, protestantes y católicas y su integración social en las zonas rurales de Inglaterra. Por su parte, aunque sin abarcar las actividades religiosas, Uzcanga y Oiarzabal (2019) tomando como dimensión analítica las asociaciones de inmigrantes y el capital social tipo “*bonding*” y “*bridging*” se centran en las migraciones procedentes de Rumanía, Marruecos, Ecuador, Colombia y Bolivia que llegaron a España en la última década. Los resultados demuestran cómo desde el asociacionismo inmigrante y la utilización de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC), se genera capital social que les otorga un determinado beneficio social a estas minorías.

En esta misma línea de estudios, Moore Oliphant (2020) analiza el capital social tipo “*bonding*”, mismo que desarrollan y del cual se benefician a través de las comunidades religiosas las mujeres inmigrantes de origen etíope que llegan a Washington, DC. De acuerdo a los resultados de su investigación, este tipo de capital les brinda la oportunidad de aprender el idioma, superar el choque cultural y ganarse la vida en el país de destino. No obstante al enfoque positivo otorgado al capital social en contextos migratorios y en su relación con la religión, tal como venimos describiendo; en un trabajo reciente Serrao y Cavendish (2018) analizan como el capital social de tipo “*bonding*”, aunque incrementa los lazos fuertes interétnicos, inhibe en gran medida el desarrollo de lazos interétnicos, haciendo ralentizar la mejora económica y social de los inmigrantes brasileños en el centro de Texas.

Continuando con la búsqueda bibliográfica y la relación del capital social, migración transnacional y religión, encontramos el estudio de Kanas A., et ál., (2016), la cual examina esta relación entre la identificación religiosa y el contacto interreligioso de estudiantes cristianos y musulmanes en regiones étnicas y religiosas de Indonesia y Filipinas. Las conclusiones del estudio determinan que esta identificación y contacto interreligioso funciona, tomando sus propias palabras como una “espada de doble filo”, determinado por una mayor calidad y menor cantidad de contactos, así como también depende del contexto intergrupar.

Agregando el factor “identidad” como dimensión de análisis a los estudios científicos actuales que relacionan los hechos religiosos con la migración transnacional; encontramos los estudios de (Storm I., 2017; Wang, 2017; Álvarez-Benavides, 2013, 2019; Serrano Aldana, 2020; Torrez Gallardo, 2020). En relación al bienestar psicosocial o bienestar subjetivo que generan las acciones religiosas en contextos migratorios resaltan los trabajos de (Read-Wahidi, et ál., 2017; Moreno y Cardemil, 2017; Sánchez, et ál., 2019; Moreno, et ál., 2020).

En la literatura referente al sincretismo protagonizado por minorías étnicas en contextos migratorios, ampliamos al respecto en el siguiente apartado dedicado a Latinoamérica. Sin embargo, hacemos mención a otros estudios encontrados a nivel internacional. Entre ellos resaltan el de García (2009), quien analiza estas acciones por parte de los migrantes ecuatorianos en España; por su parte, Cruz Romão (2018) realiza un análisis con bases históricas sobre el sincretismo afroamericano a partir de las religiones afrobrasileñas y afrocubanas que nacen en tiempos de las migraciones “forzadas” de esclavos hacia Brasil; entendiendo este autor que los africanos realizaron un proceso “traslacional” donde el sincretismo actuó como una estrategia de supervivencia transnacional y traslacional.

Para el sincretismo puesto en marcha por la inmigración latinoamericana en Andalucía (España), se encuentra el trabajo de Cuberos Gallardo (2017); así como la tesis de Guirette Barbosa (2012), quien aborda el sincretismo a partir del proceso migratorio de los zacatecanos hacia Estados Unidos. Desde la perspectiva analítica del patrimonio cultural inmaterial (PCI), el reciente estudio de Eichler (2020) resalta entre otras actividades culturales, el sincretismo puesto en marcha por los pueblos indígenas de los altiplanos andinos, el cual es utilizado por estas comunidades como una estrategia de turismo y cierta mercantilización. Así mismo, examina críticamente cómo los pueblos indígenas y afrodescendientes marginados han encontrado a través de esta vía, una cierta facilidad para llevar a cabo sus celebraciones culturales (fiestas católicas andinas) y redefinir de esta manera su identidad y las prácticas espirituales y sincréticas (ilustrando la simbiosis litúrgica) desde su cosmovisión de las fuerzas sagradas y creencias marianas, atendiendo además la comunión social y el calendario agrícola.

Finalmente, desde un enfoque específico y acorde a nuestra investigación, ubicamos estudios previos situando a los descendientes y su relación con la reproducción

de celebraciones sincréticas en contextos migratorios. Al respecto, un reciente estudio realizado en Italia, Valtolina (2019) enfoca el desarrollo de las actividades étnicas transmitidas por los progenitores a los descendientes, (todavía denominados en el campo científico por muchos investigadores como “segundas generaciones”), en un proceso de aculturación y de enfrentamiento al desarrollo de su propia identidad, tipificada por la autora en identidad de: resistencia, reactiva, étnica, doble o múltiple; complementándose entre dos mundos; y al mismo tiempo encontrándose en el proceso de definir una determinada socialización en medio de conflictos identitarios.

En este mismo orden de ideas, los valores y creencias (entre estas las religiosas) transmitidas a los descendientes de inmigrantes en Estados Unidos y Europa, Giavazzi, et ál. (2019) determinan en su trabajo exhaustivo dos tipos de transmisión cultural: a) la vertical, identificada como aquella que se produce en el seno familiar dentro del contexto migratorio, equilibrando el deseo de compartir los valores y creencias familiares de manera conservadora; y, b) la transmisión cultural de tipo horizontal, misma que se produce fuera del seno familiar; es decir, dentro un proceso de aprendizaje externo y que conlleva a la imitación de la cultura dominante. Por su parte, Soehl (2017) realiza una comparación relativa a la transmisión social de la religión entre familias inmigrantes de origen musulmán y católicas asentadas en Francia, basándose en dos aspectos principales: a) transmisión de padres a hijos; y, b) homogamia religiosa.

Para el caso de los descendientes de origen étnico e indígena procedentes de Perú y Bolivia que residen en Chile, Pavez-Soto y Chan (2017) analizan las fronteras sociales que negocian estos adolescentes en su definición identitaria en el país que escogieron sus progenitores como nuevo hogar. Por último, y desde esta misma perspectiva hacemos mención al trabajo de Verkuyten, et ál. (2019), en el cual desde las nociones de la etnicidad y las identidades religiosas de la migración internacional, incluyendo a sus descendientes, conceptualizan la identificación múltiple y la importancia de la dinámica del grupo para la adopción de identidades duales en las sociedades de acogida.

2.1.3. Migración y religión: trabajos relevantes desde la academia latinoamericana

Con respecto a los trabajos empíricos que relacionan el fenómeno migratorio con las actividades religiosas, la academia científica del cono Sur, al igual que la academia

americana y la europea, enmarcan estos trabajos en diferentes procesos sociales acontecidos y relevantes en las últimas décadas a nivel mundial; entre estos se encuentra la *Globalización*, el advenimiento de la secularización en la región, así como el desarrollo de la pluralidad religiosa; relacionando además la religión y las creencias con factores políticos, económicos, culturales y con el Estado (Fortunato Mallimaci, 2017; Odgers Ortiz, et ál., 2018).

Para abordar los estudios empíricos relacionados con celebraciones marianas en contextos migratorios en el continente latinoamericano, necesitamos saber previamente cuáles han sido los flujos migratorios intrarregionales predominantes en las últimas décadas; deduciendo que estos movimientos humanos han llevado consigo sus creencias y costumbres religiosas a los países vecinos de la región. Al respecto, basándonos por una parte en los datos demográficos aportados hace una década por la Cepal (2010), para ese momento ratificaba especialmente la migración rural neta en todos los países de la región hacia las zonas urbanas.

Por otra parte, nos centramos en los flujos migratorios intrarregionales de mayor impacto en los últimos cinco años.⁶ En este sentido, tanto en el informe Cepal (2019), así como el informe de la Organización Internacional de las Migraciones (2017), para el caso de América Latina, concreta que: “los migrantes intrarregionales han tenido como principal destino el Cono Sur: Argentina, Chile y Brasil son los países que atraen a la mayoría de los migrantes en la región, provenientes principalmente de los países andinos y Paraguay.

Por otra parte, desde que Colombia comenzó sus negociaciones de paz en 2016 y 2017, luego de cinco décadas de conflicto y la perspectiva social y económica de Venezuela comenzó a empeorar, muchos colombianos han regresado a su país y un número considerable de venezolanos (alrededor de 1.8 millones) han emigrado a Colombia, según Migración Colombia (diciembre, 2019), así como a otros países de América del Sur (OIM, 2019)”. En los años 90’ con el retorno de la democracia a Chile,

⁶De acuerdo al Informe de la Organización Internacional de las Migraciones (2017), entre las características señaladas para que se desarrolle actualmente la migración intraregional, se encuentran: 1) las disparidades entre las oportunidades económicas y laborales; y, 2) la creciente migración venezolana dentro de la región. Los Informes de la OIM (2018, 2019) atribuyen el fenómeno migratorio venezolano a la falta de acceso a las necesidades sociales básicas y la polarización política del país caribeño.

se incrementó la migración proveniente de Perú, Bolivia y Colombia hacia este país (Imilan, Márquez, Stefoni, 2014).

Para el caso que nos ocupa en el presente estudio, basándonos en los anteriores datos, en primer lugar observamos que Argentina, Chile y Brasil son los países de mayor recepción de población proveniente de la región andina. De manera que los trabajos científicos relevantes de las últimas décadas que se enfocan en el traslado de creencias, costumbres y especialmente devociones y celebraciones marianas y de santos “patrones y patronas” por el continente latinoamericano, van de la mano con las anteriores migraciones intrarregionales señaladas.

En segundo lugar, se hace necesario ubicar estas costumbres y creencias religiosas dentro del lineamiento científico que le brindan los científicos al fenómeno religioso en la geografía latinoamericana. Al respecto y de acuerdo al enfoque socioantropológico de la presente investigación, en palabras de autores como Renée de La Torre y Eloisa Martín (2016), ubican las devociones marianas, bajo el manto del mestizaje y del sincretismo (cosmovisión y rituales); diferenciándolas de otras dimensiones relacionadas con los estudios religiosos⁷.

Identificados los países de Argentina, Chile y Brasil como zonas receptoras de grandes migraciones intrarregionales; y ubicadas en la dimensión científica de estudio las creencias religiosas donde tienen lugar las devociones marianas y actividades sincréticas, pasamos a describir algunos de los trabajos más relevantes en esta línea en concreto para el cono Sur.

A partir del asentamiento de estas migraciones intrarregionales, tiene lugar un primer período de trabajos desarrollados para Argentina. Entre estos resaltan Grimson

⁷ Estas dimensiones de estudio están contempladas en: 1) la intelectualidad católica, la cual defiende la búsqueda de una cultura basándose en las características históricas, utilizando las condiciones de explotación, colonización y desigualdad como denominadores de una teología renovada y una visión utópica que universaliza la fuerza del catolicismo en la región; 2) los reajustes sociales y culturales que han acompañado la tendencia hacia la secularización, haciendo énfasis concreto en el conflicto entre Iglesia y Estado; 3) estudio de la diversidad religiosa surgida a partir del crecimiento de las iglesias evangélicas y los movimientos pentecostales. Esta perspectiva busca visibilizar y reconocer los derechos de las minorías religiosas, de género, raciales y/o étnicas. De manera que esta dimensión incluye las minorías que persisten bajo el manto del mestizaje y el sincretismo (cosmovisiones y rituales nativos y africanos); incluyendo las identidades emergentes que desafían la hegemonía de la moral católica en su lucha por ganar reconocimiento y derechos (De la Torre y Martín, 2016: 475).

(1999), quien centrándose en la migración boliviana que llegaba en aquel entonces a Buenos Aires, interpreta la interacción simbólica que se ejecuta a través de la fiesta mariana (Virgen de Urkupiña) y los rituales reproducidos por estas minorías en la ciudad de acogida. Giorgis, (2004) desde una visión sociológica analiza la circulación de bienes producidos durante esta misma festividad sincrética en Buenos Aires, identificando la conciencia social y moral del grupo y su identificación religiosa; la autora observa una cierta mercantilización en torno a la celebración por lo que asume que el sentido y contexto de la fiesta en el nuevo contexto se modifica.

En esta misma línea de ideas y marco geográfico de estudio, Vásquez García (2005) analiza la veneración de un grupo de deidades de manera sincrética (Virgen de Urkupiña, Copacabana y Apóstol Santiago) y trama simbólica en el contexto migratorio de los bolivianos; asegurando que el principio de reciprocidad que se desarrolla durante la festividad, les permite a estas minorías responder al modelo capitalista hegemónico en medio del proceso migratorio. Otras autoras como Sassone (2007) abordaron las cuestiones geográficas y espaciales de las festividades marianas reproducidas por la migración boliviana en el área Metropolitana de Buenos Aires; analizando la construcción de espacios a partir de las representaciones sociales y la circulación de bienes simbólicos para la fiesta. Para cerrar este primer período de estudios para Argentina, investigadoras como Hernández (2010) desde el enfoque etnográfico se centran en la religiosidad popular y la cohesión social de las minorías bolivianas en Buenos Aires.

En el contexto de redes migratorias familiares y comunitarias, las investigaciones de Mallimaci Barral (2010) sitúan la percepción de las minorías bolivianas con respecto a las creencias religiosas y devociones marianas con la llegada de la imagen de la Virgen de Urkupiña a la ciudad de Ushuaia en 1994.

En un segundo período de investigación para la región, estas acciones religiosas y sincréticas han sido abordadas por Mallimaci Barral (2010, 2012, 2016). La autora destaca en primer lugar, la “rutinización” desde hace varias décadas de las migraciones por parte de los sectores populares bolivianos hacia la Patagonia austral como un tipo de estrategia económica familiar. En este sentido, los trabajos de la autora abordan en un primer período el establecimiento de redes y lazos familiares; en un segundo período de investigaciones, aborda la creación de un “espacio boliviano” en Argentina, en el cual

surgen los recursos simbólicos, afectivos y de sociabilidad junto a los recursos materiales que aportan las redes migratorias.

En esta misma línea de investigación, se desarrolla una importante serie de trabajos empíricos en torno a las veneraciones de “santos y santas patronas” en el contexto migratorio intrarregional; a continuación sintetizamos algunos de ellos. Para ejemplificar, Serafino (2010) atiende los procesos identitarios, resignificaciones místicas y las relaciones de las minorías bolivianas con los habitantes locales en Santa Fe, Argentina, durante las celebraciones religiosas (a la Virgen de Chayagua) demostrando en su análisis que estas dinámicas son conductoras de relaciones laborales, económicas y culturales.

Otro de los estudios empíricos realizados para la región latinoamericana es la tesis doctoral de Barelli (2013), centrándose en las migraciones procedentes de Chile, Bolivia y Paraguay que llegan a Argentina, mismas que a partir de actividades sociales permiten reproducir diferentes devociones marianas (Virgen del Carmen, de Urkupiña y de Caacupé); su análisis aborda los procesos de construcción identitaria y pertenencia de estas migraciones intrarregionales en Argentina.

Por su parte, Caba y Rojas (2014), estudiando la migración procedente de Perú que llega a Santiago de Chile, resaltan el uso y reapropiación de los recursos patrimoniales y las tradiciones culturales como una forma de inclusión social y al mismo tiempo analizan la reafirmación identitaria de la migración peruana en Chile. Desde el análisis etnográfico se centran en las manifestaciones de carácter popular tales como las danzas folclóricas y la música a cargo de diferentes hermandades religiosas (Señor de los Milagros, San Martín de Porres, Virgen de la Puerta, del Carmen y Santa Rosa de Lima).

Desde esta misma perspectiva, Canevaro y Gavazzo (2009) enfocan su trabajo en las *performances* sociales y culturales que realiza la inmigración procedente de Perú y Bolivia en la ciudad de Buenos Aires durante la reproducción de fiestas patronales. Este análisis, al igual que los anteriormente descritos, se centran en la reconstrucción de la identidad de las minorías peruanas y bolivianas “proyectando imágenes alternativas que se contrapongan a los estereotipos e imágenes con los que frecuentemente son estigmatizados, incluidas las de los investigadores que -aun con buenas intenciones- los describen únicamente como “víctimas” de la exclusión”. Estas *performances* desarrolladas en la capital Argentina, son interpretadas por estos autores como un tipo de

relaciones estructuradas que permiten compartir a estas minorías peruanas y bolivianas, tanto con sus compatriotas en el contexto migratorio como con la sociedad de acogida porteña argentina. (Canevaro y Gavazzo, 2009: 32-40).

En relación a los estudios de las migraciones ecuatorianas intrarregionales, colocamos el foco en la visión antropológica desarrollada en la tesis de Vargas Rodríguez (2019), quien aborda en detalle las acciones religiosas y el alto sentido devocional manifestado; al mismo tiempo que propician el reencuentro familiar con el retorno migratorio de cientos de ecuatorianos para la fiesta patronal (Virgen de La Puerta) a la región de Otuzco en Trujillo.

En este orden de ideas, el estudio de Giop (2019) se centra en la perspectiva espacial ocupada por este tipo de actividades religiosas de tipo mariano (Virgen de Urkupiña y Virgen de Copacabana), y el desarrollo de disputas por parte de los inmigrantes de origen boliviano por el espacio público de la ciudad de Luján en Argentina. El trabajo de Caba y Rojas (2014), igualmente resalta las tensiones de la inmigración peruana con la población autóctona de Santiago de Chile a raíz de la ocupación del espacio público donde se llevan a cabo actividades religiosas y culturales (Caba y Rojas, 2014: 90).

Otra de las investigaciones para la región latinoamericana es el estudio etnográfico emprendido por Chávez (2014); centrándose en la reproducción de la festividad religiosa (El Señor de los Milagros) por parte de las minorías peruanas asentadas en la ciudad de Santiago de Chile; al mismo tiempo que realiza una comparación con la celebración original realizada en Lima, Perú. El objetivo del estudio comprendió entender el sentido simbólico de estas actividades religiosas reproducidas y su readaptación en el lugar de destino. En esta misma línea, Carballo y Flores (2016) ampliando sus investigaciones para la región, en un trabajo compilatorio recogen estudios etnográficos dividiéndolos en: a) territorios sagrados; b) fiestas religiosas como escenarios socioespaciales; c) paisajes peregrinos, mapas en movimiento. Esta compilación incluye investigaciones realizadas en México, Argentina y España.

Continuando con las investigaciones realizadas para Chile (en Punta Arenas) y para Argentina (en Río Gallegos); Saldívar Arellano (2019) a través de sus hallazgos etnográficos identifica el ensamblaje religioso (del Nazareno de Caguach) en estos puntos

geográficos tan remotos como son Tierra de Fuego y la Patagonia chilena y argentina. Al respecto, el autor identifica que las experiencias de movilidad humana transforman e intensifican lo religioso a nivel familiar y de allegados recientes; reproduciendo y reforzando las tradiciones religiosas en campos sociales transnacionales. Los hallazgos de de este autor, evidencian cómo las acciones religiosas propician la formación de comunidades y la ampliación de redes, y en todo caso la circulación de significados (Saldívar Arellano, 2019: 3).

En relación al estudio de las prácticas religiosas devocionales por parte del colectivo boliviano en Brasil, Sidney A. da Silva, en su trabajo observa e identifica el desarrollo de relaciones socioculturales en torno a las celebraciones marianas (Nuestra Señora de la Paz) así como la ocupación de espacios públicos y de iglesias en toda la ciudad de São Paulo. Sus hallazgos determinan cómo estas relaciones socioculturales otorga a las minorías bolivianas espacios de sociabilidad y visibilidad, y al mismo tiempo ofreciéndoles reconocimiento por parte de la sociedad mayoritaria brasilera a su identidad étnica. (Sidney A. da Silva, 2012).

Vinculados a los anteriores trabajos pero no en contextos migratorios, Costilla (2016) realiza un estudio histórico-antropológico en base a los “santos patrones” venerados en diferentes países atendiendo a la dimensión simbólica de representaciones, prácticas de índole religiosa y cultos de larga duración (siglos). Debido a las características comunes de tiempo, vigencia, magnitud y extensión, la antropóloga investiga similares acciones religiosas (veneración a la Virgen de Copacabana en la localidad homónima (Bolivia), al Señor de los Milagros en Lima (Perú) y a la Virgen del Rosario en San Nicolás de los Arroyos (Argentina).

En este mismo orden de ideas, algunos trabajos han tratado la eficacia simbólica-ritual de la fiesta patronal desarrollada en los Andes durante el período colonial (Díaz, Galdames y Muñoz, 2012). Por último, Torres, Ullauri y Lalangui (2018), enfocan su estudio en la celebración y agradecimiento a la *Pachamama*. Resaltan los usos sociales, los rituales y los actos festivos por parte del pueblo ecuatoriano, formando estas acciones parte de sus costumbres, de la vida cotidiana, sociocultural y estacional de estas comunidades. Estas autoras, identifican en estas prácticas y rituales (que pueden darse en pequeñas reuniones, así como en celebraciones sociales de grandes proporciones) la reafirmación de la identidad ecuatoriana tanto en público como en privado, la cual está

íntimamente relacionada con la visión del mundo, la historia y la memoria de estas comunidades (Torres, Ullauri y Lalangui, 2018: 289).

Finalmente, los antecedentes científicos realizados para la región incluyendo México y la República Dominicana, es importante mencionar a Aldo Rubén Ameigeiras (compilador). En el libro *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, publicado en el año 2014, recoge estudios como el de *Renée de la Torre*, el cual considera a México país de contrastes entre la fe y la política, así como encuentra contrastes entre la laicidad y la religiosidad; *Cristian Parker* se centra en el pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en relación al campo político latinoamericano y el papel de la *Globalización* en este cambio; para la República Dominicana *Pablo Mella* analiza el papel de la Iglesia Católica institucional, identificando a esta institución como una especie de “guardia espiritual”; para Uruguay *Néstor Da Costa*, identifica elementos identitarios nacionales entre símbolos y mitos representativos de esta sociedad en base a la construcción de la religión civil y la laicidad; para Colombia *Fabio Lozano*, analiza el papel de la religión, la cosmovisión de las comunidades indígenas y el mestizaje en la construcción de las naciones y la resistencia anti hegemónicas; para Perú *Catalina Romero*, en el marco de la secularización de la sociedad peruana analiza la relación entre los rituales religiosos, la sociedad y la política del siglo XXI; para Argentina *Verónica Giménez Béliveau*, en el contexto de las migraciones transnacionales de argentinos en Estados Unidos, estudia la construcción de la identidad a partir de las pertinencias y devociones religiosas; *Aldo Ameigeiras*, igualmente para Argentina, enfoca sus investigaciones en la combinación de la política y el catolicismo, también en la simbología mariana y la identidad católica; finalmente, *Fortunato Mallimaci* desde una perspectiva global para la región latinoamericana, aborda los lenguajes, símbolos y rituales religiosos, analizando el posicionamiento del Estado y el catolicismo frente a la modernidad capitalista.

2.1.4. Síntesis a la revisión de la literatura científica

En síntesis a la revisión de la literatura científica relativa a la presente investigación, podemos afirmar que los estudios enfocados en las actividades religiosas y especialmente en las devociones marianas y los rituales sincréticos que los acompaña,

y llevados a cabo por determinados grupos de población migrante, predominan aquellos enmarcados en los factores identitarios y étnicos en diversos espacios y contextos migratorios a nivel global.

Aunado a esto, la revisión a los antecedentes bibliográficos ratifica que las dimensiones de estudio en torno a las acciones religiosas desarrolladas en contextos migratorios son muy amplias. La literatura revisada en concordancia con nuestro estudio, nos señalan que tanto los factores sociales tales como redes migratorias, capital social, capital social étnico y religioso, capital y patrimonio cultural; etc., así como los factores identitarios y étnicos, incluyendo el bienestar subjetivo se encuentran ampliamente estudiados en diferentes ámbitos del proceso migratorio, con enfoques analíticos que abarcan de manera significativa, su relación con las actividades religiosas que la población migrante pone en marcha en los países y/o ciudades de acogida; reflejando así la importancia del estudio de manera científica de estas acciones tanto a nivel local, nacional e internacional.

Por último, los temas relativos a la transmisión de costumbres, valores y creencias religiosas de carácter mariano y sincréticas a los descendientes, la literatura actual revisada, las ubica igualmente dentro de los temas identitarios y étnicos conectados con las migraciones transnacionales o migraciones intrarregionales para el caso de Latinoamérica.

2.1.5. Enfoque de la investigación y las nuevas aportaciones al campo de estudio

Desde un enfoque cualitativo y etnográfico, la presente investigación pretende analizar socio antropológicamente la reproducción de acciones religiosas de carácter mariano en el contexto migratorio transnacional llevado a cabo por tres grupos étnicos de origen andino: bolivianos, ecuatorianos y peruanos asentados en la ciudad de Lleida, Cataluña.

Al respecto, y como nuevo aporte empírico nuestro análisis se realiza de manera múltiple en la reproducción mariana llevada a cabo por cada una de estas minorías étnicas, apoyándose entre ellas mutuamente a partir de sus intereses socioculturales e identitarios, para poner en marcha las celebraciones religiosas de manera conjunta y comunitariamente étnica en un contexto migratorio transnacional que también comparten. Cuestión que se

refleja en los resultados obtenidos, ya que por una parte, surge la identificación del factor intercultural interétnico, así como el desarrollo del capital social interétnico que se retroalimenta en beneficio de una sola comunidad formada por estos tres grupos minoritarios interesados en la continuidad cíclica de este tipo de acciones en la ciudad de acogida. Desde esta interculturalidad alcanzada, se analiza cómo el grupo de manera comunitaria asegura la reproducción de las tres celebraciones sincréticas originarias de Ecuador, Perú y Bolivia de forma sistemática y anual.

Por otra parte, y como nuevo aporte científico nuestro estudio analiza en profundidad la estructura social en estas actividades. En los antecedentes revisados, esta estructura no aparece identificada ni descrita de manera detallada en ningún trabajo. Igualmente, nuestro estudio analiza y profundiza tanto la estructura simbólica como la estructura material; todas, esenciales en este tipo de reproducciones socioculturales en destino. De acuerdo a la literatura revisada, no encontramos descritas ni detalladas estas estructuras concernientes a las actividades marianas y sincréticas estudiadas.

Aunado a estas consideraciones, nuestra revisión de antecedentes bibliográficos no encontró el proceso de relaciones intergeneracionales que de manera concreta se dan en este tipo de actividades sincréticas. No obstante, se hallaron estudios relacionados con la transmisión de valores y creencias religiosas a los descendientes en diferentes contextos migratorios, enmarcados principalmente en los procesos conflictivos de identidad por los que pasa la población descendiente en medio de los valores que desean transmitir los progenitores.

Como un nuevo aporte al campo investigativo, nuestro estudio analiza ampliamente el proceso de transmisión de costumbres marianas y sincréticas a sus descendientes. Para el caso, se toman como bases teóricas las culturas postfigurativa, cofigurativa, prefigurativa (Mead, 1970) y profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021) que se desarrollan en estos contextos; así como también la resistencia y la aceptación de los jóvenes descendientes, a las costumbres religiosas de sus progenitores. Finalmente, como nuevo aporte al campo de estudio científico migración y religión se analiza el proceso de socialización de estos jóvenes involucrados en las acciones religiosas y sincréticas emprendidas de sus progenitores.

2.1.6. Aspectos técnicos utilizados en la revisión de la literatura científica

La búsqueda técnica de la literatura se realiza a través de dos (2) plataformas de Bases de Datos especializadas: SCOPUS y Web of Science (WOS); misma que incluye otras bases de datos como SCIELO, MEDLINE y GOOGLE ACADÉMICO. La siguiente Tabla 2, detalla los descriptores utilizados para los últimos cinco años (desde 2015 hasta 2020), con la finalidad de obtener la literatura científica reciente. Tanto en la plataforma WOS como en SCOPUS, se utilizan y cruzan descriptores (términos) en el apartado correspondiente al “tema”; mismo que automáticamente busca coincidencias con títulos, *abstracts* y/o las palabras claves.

Tabla 2. *Descriptores utilizados en las Bases de Datos Scopus y Web of Sciences (WOS)*

| Descriptores utilizados en español e inglés | Resultados SCOPUS | Resultados WOS |
|--|------------------------------|---------------------------|
| En un primer momento se utiliza el descriptor general “Sincretismo”. | 177 | 307 |
| “Religión” y/o “Migración”; “Religión” <i>and/not</i> “Migration” | 417 | 489 |
| “Religión” y/o “Bolivia”; “Religión” <i>and/not</i> “Bolivia” | 20 | 9 |
| “Religión” y/o “Ecuador”; “Religión” <i>and/not</i> “Ecuador” | 19 | 18 |
| “Religión” y/o “Perú”; “Religión” <i>and/not</i> “Perú” | 76 | 25 |
| “Tradiciones” y/o “Migración”; “Traditions” <i>and/not</i> “Migration” | 285 | 261 |
| “Festividades religiosas” y/o “Migración”; “Religious celebrations” <i>and/not</i> “Migration” | 86 | 90 |
| “Organización social” y/o “Migración”; “Social organization” <i>and/not</i> “Migration” | 110 | 220 |
| “Segunda generación” y/o “Migración”; “Second generation” <i>and/not</i> “Migration” | 232 | 110 |
| “Grupos étnicos” y “Migración”; “Ethnic groups” <i>and/not</i> “Migration” | 262 | 133 |
| “Folklore” y/o “Migración”; “Folklore” <i>and/not</i> “Migration” | 10 | 11 |
| “Prácticas religiosas” y/o “Migración”; “Religious practices” <i>and/not</i> “Migration” | 69 | 23 |
| “Migración” y “Capital Social”; “Migration” <i>and/not</i> “Social Capital” | 113 | 127 |
| “Latinos” y/o “Migración” y “Religión”; “Latin” <i>and</i> “Migration” <i>and/not</i> “Religion” | 21 | 10 |
| “Capital social étnico” y/o “Migración”; “Ethnic social capital” <i>and/not</i> “Migration” | 20 | 115 |
| | Google Ac. | |
| “Prácticas religiosas bolivianas; prácticas religiosas ecuatorianas; y prácticas religiosas peruanas / (todas) en contextos migratorios” | 18 | |
| “Festividades religiosas en contextos migratorios” | 34 | |
| Resultados | 1.969 | 1.948 |
| Resultados generales de las dos Bases de Datos: SCOPUS y WOS | 3.917 | |

Elaboración propia.

3. FENÓMENO DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES

Definimos transnacionalismo como los procesos a través de los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que conectan su país de origen y su país de asentamiento. Los inmigrantes que construyen campos sociales son designados “transmigrantes”. Los transmigrantes desarrollan y mantienen múltiples relaciones -familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas, políticas- que sobrepasan fronteras. Los transmigrantes actúan, toman decisiones y se sienten implicados, y desarrollan identidades dentro de redes sociales que les conectan a ellos con dos o más sociedades de forma simultánea (Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc, 1992: 1-2).

3.1. Introducción

Este capítulo dedicado al fenómeno migratorio, describe en primer lugar las teorías clásicas y actuales de los flujos migratorios, tales como: “expulsión” y “atracción” (*push and pull*); mercado dual o segmentado; sistema mundial o de interdependencia; nueva economía de las migraciones (*new economics of migration*); y las redes migratorias.

En segundo lugar, trata la perspectiva del transnacionalismo de las migraciones y la terminología teórica desarrollada al respecto.

En tercer lugar, describe los flujos migratorios actuales y sus principales características, centrándose en la evolución cuantitativa de las migraciones latinoamericanas hacia Europa (período 1990-2020); seguidamente expone la evolución cuantitativa de las migraciones latinoamericanas hacia España en los últimos 12 años (período 2008-2019).

Por último, y en cuarto lugar, tratando de abarcar las últimas dos décadas, período en el cual la muestra seleccionada para este estudio, llega a España como destino en su proceso migratorio, nos ocupamos de la evolución cuantitativa de la migración boliviana, ecuatoriana y peruana en Cataluña durante los últimos 20 años (período 2002-2019); seguidamente se explican las causas y características de estos mismos flujos migratorios enfocándose en la ciudad de Lleida (período 2009-2019).

3.2. Teorías de las migraciones internacionales

El fenómeno de las migraciones internacionales empieza a ser atendido teórica y científicamente hacia finales del siglo XIX. La influencia predominante de las teorías económicas y modelos macro analíticos y microestructurales desarrollados durante la primera mitad del siglo XX, incidieron en las aportaciones empíricas al fenómeno migratorio mundial. (Abad, 2003: 331). A tenor de lo expuesto por Abad, podemos vislumbrar que las teorías relativas a las migraciones internacionales, empiezan a tener protagonismo empírico a partir de los intereses económicos y capitalistas que dominan el sistema mundo.

Para abordar brevemente las teorías de las migraciones internacionales, en primer lugar se hace necesario hacer referencia a “*The Laws of Migration*”⁸ publicadas por Ernest-George Ravenstein en el año 1885; quien entiende las migraciones como “movimientos forzados debido al sistema capitalista de mercado y las leyes de la oferta y la demanda” (Abad, 2003: 332).

Debido a que Ravenstein por aquel entonces establece un marco explicativo completo y detallado del fenómeno migratorio, se le considera el investigador pionero en este campo, marcando un precedente histórico en los estudios y las reflexiones científicas en torno a las migraciones. Estos precedentes pioneros son conocidos como las “Leyes de Ravenstein”, las cuales constituyeron las bases empíricas para el avance de los estudios migratorios referidos a los movimientos humanos internacionales (Blanco, 2000: 63).

Aunque el mismo Ravenstein consideraba sus propias “leyes”, en ese momento como una tentativa un tanto apresurada, realiza una rigurosa recolección de datos estadísticos que a su vez conceptualiza contribuyendo de esa manera a ampliar empíricamente las observaciones migratorias del Reino Unido, Europa y Norteamérica. (Ravenstein, 1885: 286, citado por Arango, 2003: 6) considerando altamente los factores sociales y económicos del momento en el cual analiza los movimientos migratorios del Reino Unido, describe:

⁸ Las “12 leyes de las migraciones”, publicadas en 1885 en la *Journal of Royal Statistical*, basado en los censos ingleses del momento. Estas Leyes, representan el primer intento teórico científico en relación a las migraciones (Abad, 2003: 332). Los trabajos posteriores de Ravenstein se extendieron a Europa, Estados Unidos y Canadá.

Las leyes malas u opresivas, los impuestos elevados, un clima poco atractivo, un entorno social desagradable e incluso la coacción (comercio de esclavos, deportación) han producido y siguen produciendo corrientes migratorias, pero ninguna de esas corrientes se puede comparar en volumen con las que surgen del deseo inherente de la mayoría de los hombres de prosperar en el aspecto material.

3.2.1. Teoría de “expulsión” y “atracción” (*push and pull*)

Ravenstein, aunque con formación de demógrafo y cartógrafo, no descuida en sus análisis lo esencial de las necesidades humanas; y desde una perspectiva sociológica identifica la *necesidad* de mejora y prosperidad de las personas que impulsaba en aquel entonces las migraciones en el Reino Unido; misma *necesidad* que en la actualidad, continúa siendo la razón principal motivadora de las migraciones a nivel global. Al respecto, acota (Garreta, 2010: 11): “según Ravenstein, en primer lugar, el contexto y la situación de origen condicionan la decisión (factores que el científico denominó de “expulsión”); y en segundo lugar, las cuestiones económicas, políticas y culturales, hacen que las personas perciban la migración como una posibilidad para mejorar”; en síntesis la *necesidad* de tener una mejor calidad de vida..

Sintetizando, los estudios rigurosos de Ravenstein basándose en las estadísticas demográficas del Reino Unido que el mismo analizaba, concluyen que la *necesidad* de trabajo de las personas y la *necesidad* de esa mano de obra que contribuya en todo caso al desarrollo de la industria y el comercio, se traduce en la principal causa de las corrientes migratorias hacia las zonas urbanas, predominando los desplazamientos de corta distancia; estas corrientes se intensifican a medida que se acelera el desarrollo industrial y tecnológico (Abad, 2003: 332).

En base a esto se comprende porqué el modelo (*push and pull*) viene a constituir la primera formulación teórica científica de los movimientos humanos; la cual obedece a fuerzas generadas tanto en los lugares de destino como en los de origen, basadas principalmente en criterios económicos que, como ya acotamos, se encargan de mover nuestro sistema mundo.

A partir de las aportaciones científicas de Ravenstein, numerosos investigadores de diferentes ámbitos académicos: historiadores, geógrafos, políticos, economistas, sociólogos y antropólogos profundizan en las mismas durante las siguientes décadas,

lográndose importantes avances teóricos que iban en concordancia con la evolución de las migraciones; entre ellos el enriquecimiento del modelo (*pull and push factors*) por parte de E. S. Lee (1996), quien trabajando en dieciocho hipótesis incluye tanto los obstáculos dentro del proceso migratorio, así como los factores personales, la inteligencia, la percepción, los contactos personales y la información con la que pueda contar el migrante.

Como bien lo apunta (Cristina Blanco, 2000: 63): “conforme las propias migraciones han ido evolucionado y cambiando de características, han ido apareciendo nuevos enfoques o paradigmas teóricos a partir de los cuales se comprenden los movimientos migratorios en sus diferentes dimensiones, subprocesos y aspectos”.

3.2.2. Teoría del mercado del trabajo dual o segmentado

En segundo lugar, dentro de las teorías de las migraciones desarrolladas a finales de los años setenta, se destacan los estudios del economista estadounidense Michael Piore. Su teoría se inclina en el análisis de los factores de “atracción” (económica) de los lugares de destino; los cuales cubren las necesidades económicas de los flujos migratorios provenientes de regiones más pobres debido a la compensación salarial que reciben por su mano de obra, comparada con la recibida en los países de origen. Como sostiene Abad (2003: 337-338):

Las migraciones internacionales se producen por la demanda intrínseca de las sociedades industriales modernas, siendo los factores de atracción, y no los de expulsión, los que generan las migraciones; colocando el énfasis en el conjunto de flujos migratorios originados por el desarrollo y la ruptura del mercado de trabajo en dos grandes segmentos, el primario y el secundario, y la superioridad industrial de un grupo de países occidentales contemporáneos, que demandan y provocan la llegada masiva de trabajadores, que deben recorrer largas distancias o que provienen de regiones rezagadas.

Además, Piore (1979) señala que la necesidad de mano de obra estaría fundamentada en cuatro características estructurales: a) la inflación estructural (los salarios no son libres y fluctúan en función de la oferta y la demanda), existen legislaciones, sindicatos, etc. que influyen en los salarios; b) los problemas motivacionales: el estatus laboral es importante, y en los niveles más bajos del mercado es difícil el acceso a segmentos del mercado más reconocidos socialmente; c) el dualismo

económico, el capital es un factor de producción y los costes de su infrautilización recaen sobre la propia producción; y d) la demografía de la fuerza de trabajo. Los tres factores anteriores son los que generan clara y permanentemente la demanda de trabajadores extranjeros por las economías extranjeras, los cuales se situarán en el segmento secundario del mercado laboral (Blanco, 2000).

Como se puede observar, la segunda teoría relativa a las migraciones internacionales revisada; desarrollada y enriquecida especialmente desde la economía a finales de los setenta, también se alinea a las cuestiones económicas y los intereses de desarrollo y progreso de los países occidentales que demandan fuerza de trabajo o mano de obra extranjera. De manera que, laboralmente los flujos migratorios provenientes de países menos desarrollados y empobrecidos (por razones históricas); se ubican en el denominado “segmento secundario del mercado laboral” identificado por Piore (1979). Sintetizando, las teorías científicas de las migraciones internacionales continuaron enfocando su análisis desde la perspectiva económica mundial.

3.2.3. Teoría del sistema mundial o de interdependencia

En concordancia con Cristina Blanco (2000), el análisis de la teoría del sistema mundial o de interdependencia, se centra principalmente en las consecuencias y en la funcionalidad de las migraciones contemporáneas, que no sobre las causas que las determinan.

En tal sentido, Abad (2003) afirma que la *Globalización* económica así como la transnacionalización de los mercados serían la causa de las migraciones; por otra parte, acota que los protagonistas han sido considerados como sectores o grupos y no como individuos. Este proceso macro formaría parte de una red mundial de intercambios de capitales y bienes y servicios; donde el propio sistema del capitalismo genera flujos migratorios internacionales desde finales del siglo XIX, supliéndose de mano de obra extranjera, (Abad, 2003: 337).

Al respecto (Wallerstein, 1974 citado por Blanco, 2000), estos procesos dieron lugar a la teoría del sistema mundial o de interdependencia (*World-system theory*); la cual defiende tener en cuenta la experiencia previa de contactos con determinadas regiones en un mismo país, o entre países (ex colonias y ex metrópolis), colocando el foco de análisis en los lazos culturales e idioma común que facilitarían por un lado el establecimiento de

mercados económicos y de trabajo; y por el otra parte, tal penetración económica incidiría en que la migración se convierta en una opción hacia los centros hegemónicos, (Blanco, 2000; Abad, 2003).

Como podemos observar, la tercera teoría de las migraciones internacionales revisada, insiste en alinearse con las teorías antes descritas; es decir, desde la perspectiva capitalista en la cual imperan las desigualdades socioeconómicas para los llamados terceros países.

Sin embargo, y desde una visión más positiva, aparecen las teorías de Stephen Castles (2010), quien defiende que las personas que se desplazan geográficamente, tienen opciones de oportunidades personales, así como que estos movimientos incentivan el flujo de remesas, de ideas y de tecnologías; en esta misma línea de ideas, la migración es entendida por Castles como una consecuencia positiva para las personas que migran y sus comunidades de origen. (Castles, 2010).

Al respecto, tomando como base las aportaciones teóricas desarrolladas sobre el *capital humano* (Solow, 1963; Becker, 1975; Shultz, 1987); las migraciones puede constituir un tipo de inversión y rentabilización de las aptitudes; mejorándolas, ampliándolas o adquiriéndose en destino. En el contexto español, el capital humano de la inmigración analizado por Tornos et ál. (2004); quienes considerando diferentes variables: nivel de estudios, experiencia laboral, estudios añadidos, sexo, edad, paso del tiempo, colectivo de pertenencia, dominio del idioma autóctono; analizan la dificultad de la exportabilidad de este capital por parte de la inmigración.

3.2.4. Teoría de la nueva economía de la migración (*New Economics of Migration*)

El análisis a la unidad familiar y su ciclo vital se origina a mediados del siglo XX en Estados Unidos, a raíz del interés científico por la historia social y sus interacciones con las fuerzas sociales, económicas y políticas de la nación (Abad, 2003). De acuerdo con Abad, la *New Economics of Migration* surgida a finales del siglo XX viene a constituir una continuidad de las teorías neoclásicas en relación a las migraciones internacionales.

Al respecto, y según Abad (2003) la escuela que analiza las estrategias familiares y su relación con las necesidades de subsistencia y del ciclo vital familiar, incluye los movimientos migratorios. En este sentido, estudia a la familia como institución social que escoge el miembro familiar y el momento de la migración; al mismo tiempo estudia las redes que facilitarán el proceso y el asentamiento de este y otros miembros familiares. En síntesis, esta escuela estudia la secuencia de los estadios por los que pasa la familia: creación, expansión, estabilidad, contracción, nido vacío y extinción. (Abad, 2003: 344).

Como se puede deducir, los desplazamientos migratorios ocurren cuando existen y/o aumentan los momentos críticos en los que peligra el equilibrio interno y la estabilidad económica de la unidad familiar en la cual se encuentran menores, jóvenes y personas mayores.

Por otra parte, “el desarrollo de esta teoría, junto con la teoría de las redes migratorias, ha contribuido a poner en el escenario de las investigaciones sobre migraciones a las mujeres, tarea a la que ha contribuido fundamentalmente la investigación feminista a partir de los años setenta”, (Abad, 2003: 344).

3.2.5. Teorías de las redes migratorias

En palabras de Abad (2003: 346): “la teoría de las redes migratorias intenta explicar la existencia de ciertas características y continuidades en los flujos migratorios, mismos que parecen tener vida propia y continuar aún cuando las causas que iniciaron dicha emigración hayan desaparecido”.

Estas redes o cadenas migratorias, (invisibles) permitirían la circulación de información (en forma de beneficio social o capital social) sobre posibles empleos, vivienda, incluyendo la ayuda psicológica que necesitan las personas que inician un proceso migratorio para encontrar estabilidad emocional en el nuevo país (Abad, 2003; Blanco, 2000; Massey, 1987).

En este sentido, podríamos acotar que las redes migratorias ayudan a cubrir las necesidades básicas de los individuos en el primer período del proceso migratorio. Abad (2003), identifica para períodos posteriores al viaje migratorio, dos funciones importantes, de las cuales cubren o que se ocupan, precisamente las redes migratorias.

La primera función es la del “*efecto llamada*” debido a la información que circula entre los migrantes; la segunda, es la “*función de auspicio*” por parte de familiares o amigos al individuo recién llegado a su destino. (Abad, 2003: 347). En un período más avanzado a la migración, de acuerdo con esta autora, las relaciones generadas por las redes incidirían en el envío de remesas, el desarrollo de lazos de solidaridad y las migraciones de retorno.

No obstante, las teorías de las redes migratorias, incluyen en su análisis la parte menos benevolente generada por las redes migratorias. “Las redes pueden generar también una ralentización de la integración y asimilación de las nuevas estructuras en destino al prolongarse las relaciones y las estructuras del origen, pudiendo producir incluso un efecto de aislamiento o segregación de los inmigrantes, cuyo ejemplo más claro es el alto porcentaje de endogamia” (Abad, 2003: 348).

Por otra parte, Torres Pérez (2013) enfatiza que el concepto de redes aparece vinculado al creciente éxito de las teorías sobre las migraciones, que bajo la denominación de articulación, capital social, redes, u otras definiciones, otorgan un papel central al análisis de los procesos sociales intermedios que acoplan los niveles micro y macro, modulan y concretan las grandes tendencias estructurales e institucionales, según los colectivos y los contextos de inserción social, laboral e institucional. De manera que serían esos procesos sociales intermedios los que hacen posibles las migraciones; y por tanto, las redes migratorias constituyen un elemento estructurador y organizador básico de estos procesos (Torres Pérez, 2013: 715). Finalmente, y en concordancia con nuestro estudio, uno de los primeros autores que relaciona las redes migratorias con el concepto de capital social desarrollado por James Coleman y Pierre Bourdieu, fueron Massey et ál. (1987).

Estos autores, aunque admitiendo los factores estructurales y externos que comportan las migraciones, afirman que la perpetuación de los movimientos humanos en el tiempo, se debe a la dinámica interna y autónoma conferida por las redes sociales migratorias creadas en destino a partir del parentesco, amistad o lugar de procedencia. (Abad, 2003). De acuerdo a estos lineamientos teóricos, las redes migratorias estarían estrechamente vinculadas al capital social, del cual se benefician altamente los flujos migratorios.

3.3. Perspectiva teórica del transnacionalismo de las migraciones

La presente investigación se enfoca en la perspectiva teórica del Transnacionalismo de las migraciones; de manera que presentamos brevemente sus orígenes científicos y algunas posiciones conceptuales desarrolladas en esta línea por los investigadores.

Al respecto del origen, según Portes (2013) aparece publicado el término por primera vez hacia 1916 en la revista *The Atlantic*, en un artículo titulado “*Transnational America*” por el escritor progresista norteamericano Randolph S. Bourne; el cual argumenta sobre la importancia de la adaptación por parte de los ciudadanos de un país como Estados Unidos a las culturas inmigrantes en una “*América cosmopolita*”, en lugar de obligarlos a la asimilación en la cultura anglofónica. (Portes, 2013: 241).

De acuerdo con Skurowski (2018), el artículo sostiene que las personas a menudo tienen lazos más fuertes a la producción literaria y cultural de su país de origen cuando viven en un país ajeno al propio; a este sentimiento, Bourne lo llamó “*país espiritual*”; igualmente el artículo sugiere en sentido futurista, que con la gran mezcla de culturas y personas, un país como Estados Unidos podría convertirse en una nación *transnacional*, que tendría interconexión de fibras culturales con otros países. Skurowski (2018).

Como podemos observar, la propuesta temprana de Bourne en la academia científica es de rechazo a la asimilación; en cambio insta abiertamente, a que las “razas” no anglosajonas que menciona específicamente en su artículo: alemanes, escandinavos, eslavos (bohemos, polacos), judíos y el resto de inmigrantes recientes de origen europeo, deberían poder mantener sus culturas y no esperar que renuncien a sus legados culturales. (Skurowski, 2018: 44).

De acuerdo a esta breve revisión histórica del ahora muy común término *transnacional*, notamos que este no es de reciente acuñación; sin embargo se resalta la importancia brindada al mismo en los estudios relacionados con la movilidad humana desde hace más de un siglo.

En esta misma línea de ideas, de acuerdo con Portes (2013), investigadores como Luis Guarnizo y Michael Smith, acuñan los conceptos de *transnacionalismo desde arriba* y *desde abajo*, refiriéndose (desde arriba) a las operaciones transnacionales emprendidas por los gobiernos y corporaciones; las segundas (desde abajo), serían las acciones

emprendidas por los inmigrantes o empresarios de base (Portes, 2013: 241). El autor refiriéndose a estas últimas acciones realizadas por las minorías a través de las fronteras, las denomina *actividades transnacionales*, ya sean individuos a título personal, grupos organizados o redes de individuos; interpretándose este transnacionalismo como una forma de “*globalización desde abajo*”, Portes (2013: 239).

El interés de los investigadores por dar respuesta a los procesos migratorios acaecidos después de la segunda mitad del siglo XX y especialmente durante la expansión de la *Globalización*⁹; dichos estudios centran su atención en una corriente teórica enfocada en los impactos económicos, políticos, demográficos, sociales y culturales que se estaban desarrollando a partir del nuevo sistema mundial, transformando las realidades locales a consecuencia de la dimensión cuantitativa por el constante movimiento poblacional. (Portes, 2013).

En base a estas ideas, entendemos que además de buscar respuesta científica a las causas y los efectos de la llamada “Era de la Migración” acuñada por (Castles y Miller, 2004), los análisis empíricos se desarrollaron de lo global a lo local. Por otra parte, de acuerdo a lo señalado por (Portes, 2013: 344): “A principios de la década de 1990, poco después de que aparecieran los primeros comentarios sobre la novedad y la importancia de las *comunidades transnacionales*¹⁰, surgió un coro de voces críticas que rechazaban el valor del concepto, señalando la existencia de prácticas similares entre otros grupos de inmigrantes en el pasado”.

Es comprensible que esta “batalla científica”, se diera en ese momento debido al interés global, no solamente a nivel académico sobre el fenómeno migratorio, sino de los diferentes Estados y la sociedad civil en general. A continuación, no entraremos en los debates científicos que se dieron entre las décadas de los 90’ y 2000’, sino que como aportación teórica, preferimos rescatar una serie de conceptos e ideas que surgieron de la proliferación literaria al respecto.

⁹ Entendida esta como la expansión mundial de las conexiones por su capacidad de cruzar fronteras nacionales, regionales y urbanas, de modo que los acontecimientos locales son moldeados por sucesos ocurridos a muchos kilómetros de distancia, y viceversa (Giddens, 1990)

¹⁰ El mismo Portes (2013) define: “utilizaré el término *comunidades transnacionales* para referirme a formaciones sociales concretas, creadas por redes de base, y que se superponen, por decirlo así, sobre dos o más naciones-estados” (Portes, 2013: 240). La cursiva es nuestra.

Para empezar, tal como acotamos anteriormente, durante los años 90' el interés por la “*Globalización*” y “*Transnacionalismo*”, por parte de sociólogos, antropólogos, geógrafos y politólogos, detectaron que se iniciaba una nueva forma de estudiar multidisciplinariamente las migraciones. Es así que desde una perspectiva antropológica y etnográfica, las investigadoras Nina Glick Schiller, Linda Basch & Cristina Szanton Blanc (1992) ampliando y enriqueciendo estos estudios, desarrollan su planteamiento teórico enfocándose en aquellos espacios sociales creados y utilizados por la migración capaces de mantener los vínculos vivos y constantes entre sociedad de origen y sociedad de destino, las antropólogas definieron el transnacionalismo de la siguiente manera:

Definimos transnacionalismo como los procesos a través de los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que conectan su país de origen y su país de asentamiento. Los inmigrantes que construyen campos sociales son designados “*transmigrantes*”. Los transmigrantes desarrollan y mantienen múltiples relaciones - familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas, políticas- que sobrepasan fronteras. Los transmigrantes actúan, toman decisiones y se sienten implicados, y desarrollan identidades dentro de redes sociales que les conectan a ellos con dos o más sociedades de forma simultánea (Glick Schiller, Basch & Szanton Blanc, 1992: 1-2).

Por su parte, Portes (2013: 240) define que: “en el campo de los estudios migratorios, el transnacionalismo se considera normalmente una perspectiva novedosa, capaz de proporcionar un enfoque teórico alternativo a la perspectiva dominante de la asimilación”. A su vez este sociólogo desde el enfoque de la economía de las migraciones, defiende que la perspectiva transnacional, el valor del concepto, radica en tres puntos: a) trasciende las fronteras nacionales; b) escapan de las actividades formales reguladas (de las que se ocupan los estudios sobre globalización); c) ejemplifican de forma singular el significado de las meta asunciones y el funcionamiento de los mecanismos explicativos.

En su análisis, Portes utiliza el término de *comunidades transnacionales*, las cuales vienen a constituir “la forma de incrustación social que moviliza lazos familiares y culturales para superar las barreras de la distancia y de la regulación gubernamental formal, asegurando de este modo un flujo regular en el espacio de personas, bienes e información” (Portes, 2013: 240). De acuerdo con estas ideas, podríamos sugerir que el dinamismo y la energía generada a través de los lazos familiares y culturales transnacionales, superan las barreras burocráticas y reguladoras de los Estados y las

fronteras para incrustarse en las sociedades de destino de manera permanente y creciente; además motivando los flujos migratorios a nivel mundial.

Con la finalidad de sintetizar conceptualizaciones, tomamos como referencia el artículo de Levitt y Glick Schiller (2004) “Perspectivas Internacionales sobre Migración: Conceptuar la Simultaneidad” publicado en la revista *International Migration Review*. En este trabajo las autoras realizan una clasificación importante de los estudios que se habían realizado hasta ese entonces, denominándolos como “tradicionales”. Los mismos fueron desarrollados por: 1) sociólogos y antropólogos en Estados Unidos; 2) *Oxford Transnational Community Programme*; 3) investigadores que se dedican a la literatura sobre las familias transnacionales; 4) estudiosos que reformulan las nociones de espacio además de la estructura social.

La siguiente Tabla 3 presenta una breve síntesis de estos estudios desarrollados, en un primer período investigativo, enmarcados en el transnacionalismo de las migraciones:

Tabla 3. Estudios desarrollados en el marco del transnacionalismo de las migraciones

| Investigadores | Temática de lo estudios transnacionales |
|--|---|
| (Glick Schiller, 1999; Basch, Glick Schiller & Szanton, 1994; Glick Schiller, et ál., 1995). | Realizan una crítica al paradigma asimilacionista de la investigación clásica en torno al fenómeno migratorio. |
| (Grasmuck & Pessar, 1991; Levitt, 2001; Rouse, 1992; Smith & Guarnizo, 1998). | Estudian los tipos de redes que se extienden entre las comunidades de origen y los migrantes. |
| (Basch, Glick Schiller & Szanton Blanc, 1994). | Determinan las condiciones bajo las cuales los migrantes sostienen vínculos e identidades que los ligan con el lugar de origen, así como el grado en el cual son comunes las prácticas transnacionales en la población migrante en su conjunto. |
| (Portes, Haller & Guarnizo, 2002; Guarnizo, Portes & Haller, 2003) | Los análisis de estos investigadores revelan que una cifra pequeña -pero no por ello menos significativa- de migrantes que interviene, de forma regular, en prácticas económicas y políticas transnacionales; por otra parte, todavía más individuos participan, ocasionalmente, en este tipo de actividades. |

| | |
|---|---|
| (Itzigsohn, 2000; Portes, Guarnizo & Landolt, 2003) | Exploran el nexo entre migración y desarrollo, a la vez que clasifican a la migración transnacional como un producto del capitalismo tardío, el cual provoca que los países pequeños no industrializados sean incapaces de lograr la autonomía económica y los hace depender de las remesas generadas por los migrantes. |
| (Goldring, 2002; Levitt y De la Dehesa, 2003) | Estudian la manera en que los países emisores y receptores desempeñan un papel crítico en las vidas de los migrantes. |
| Levitt & Glick (2004a) | Su estudio sobre los descendientes en muchos sentidos, continúa con el debate acerca de la asimilación, cuyos protagonistas en el acercamiento clásico argumentaban que la emigración transnacional es un fenómeno efímero, limitado a la primera generación. Consideran que los “transnacionalistas” hablan de nuevas formas del vínculo transnacional y reemplazan el término de segunda generación por el de generación transnacional, para abarcar a los jóvenes que se sitúan en el terruño y en la nueva tierra de destino. |

Elaboración propia a partir de la clasificación realizada por Levitt & Glick Schiller (2004a).

Podemos pues percatarnos, que desde sus inicios el término transnacionalismo fue identificado y tratado como un campo social de acción, incluso como “país espiritual” en el cual los transmigrantes, en palabras de Glick et ál. (1992) realizan prácticas, costumbres, rituales y actividades que configuran y mantienen los vínculos y las relaciones entre dos sociedades, la de origen y la de destino en forma simultánea. Al respecto, surgieron conceptos como el de “simultaneidad” (Levitt y Glick Schiller, 2004), y el de “integración simultánea” (Portes, et ál., 2003), apuntando estos autores, que en los estudios relacionados con la integración, deben considerarse tanto el origen como el destino de los migrantes, debido a que la integración simultánea abre caminos al estudio de los procesos de inclusión asociados a más de una sociedad y al espacio social transnacional.

Desde esta misma perspectiva, la realidad transnacional también reclama un espacio físico, el cual fue desarrollado en la literatura como de carácter global/local, es decir el término “glocalización”, acuñado por Roland Roberston en 1994, para plasmar la idea de que los ámbitos tanto global como local se construyen y se complementan entre

sí. Desde la perspectiva sociológica, aclara (Bauman y Bordoni, 2016: 154): “uno de los efectos más prominentes de la glocalización consiste en mantener la condición humana suspendida entre dos universos, sujetos cada uno a conjuntos radicalmente distintos de normas y reglas”.

A partir de las anteriores conceptualizaciones descritas aquí brevemente, podemos acotar que las acciones transnacionales de la inmigración, en primer lugar, siguen estando regidas y dirigidas por los poderes económicos y políticos; y por otra parte, en el sentido que ofrecen Bauman y Bordoni (2016) a la experiencia humana suspendida entre dos universos llamados “glocalización”, situamos la presente investigación desde la perspectiva transnacional debido a que sus protagonistas atados de manera simbólica a sus costumbres y creencias aprendidas desde la infancia y en origen, son reproducidas de acuerdo a sus necesidades identitarias en el lugar de destino durante su proceso migratorio.

3.3.1. Terminología desarrollada en torno a las migraciones transnacionales

Las aportaciones de Basch, et ál. (1994), dieron lugar tanto a la aparición de numerosos estudios enriquecidos teóricamente en el ámbito del transnacionalismo, así como del desconcierto y dispersión del mismo (Guarnizo, 1998; Portes, Guarnizo & Landolt, 1999; Levitt, DeWind & Vertovec, 2003; Morawska, 2007; Portes, 2005); por ejemplo aparecieron estudios reflejando la frecuencia de los viajes realizados al país de origen y el contacto con los familiares; el consumo de medios de comunicación; comercio de productos étnicos, redes migratorias. Por último, se le comienza a prestar atención al transnacionalismo religioso, al respecto Levitt y Jaworsky (2007), apuntaron que esta línea de investigación se mantuvo invisibilizada motivado a la idea generalizada de que las creencias de la inmigración disminuirían en las “modernas” naciones occidentales.

Para cerrar este apartado, la siguiente Tabla 4 presenta una síntesis de terminología propuesta y empleada por diferentes autores, años y espacios de investigación.

Tabla 4. *Autores y terminología utilizada para definir el transnacionalismo*

| Autor y año de investigación | Terminología propuesta y empleada |
|---|---|
| Rouse, 1991; Kearney 1995; Besserer 1999) | Circuitos migratorios transnacionales |
| (Guarnizo 1998; Landolt, 2001) | Formaciones sociales transnacionales |
| (Pries, 1998; 1999) | Espacios sociales transnacionales plurilocales |
| (Levitt 2001; Besserer 1999; Portes, 1995, 2013) | Comunidades transnacionales o des territorializadas |
| Faist (2000) | Espacios sociales transnacionales |
| Vertovec (2003) | Sociedades binacionales o referencias biculturales |
| (Basch, Glick Schiller & Szanton Blanc 1994; Levitt & Glick Schiller 2004b) | Campos migratorios transnacionales |
| Sorensen & Olwig (2002) | Estrategias de vida transnacional |
| Guarnizo (2004) | Vivir transnacional |

Elaboración propia a partir de la literatura científica consultada.

De acuerdo a las ideas anteriores, conceptualizaciones y terminología rescatada de los estudiosos desde la perspectiva transnacional, notamos que la misma abarca los crecientes e imparable flujos migratorios actuales a nivel global, nacional y local desde todos los ámbitos: político, social, cultural, económico; y sería imposible abordar el estudio de las migraciones internacionales (Solé, et ál., 2008) sin considerar esta perspectiva.

Además, este enfoque supera el “nacionalismo metodológico” identificado por Glick, et ál. (1995); en el cual la idea o la asunción, de que el estado-nación unge como único contenedor natural donde se desarrolla la vida social de los individuos, es un gran avance científico en el campo del estudio de las migraciones internacionales.

Desde la perspectiva transnacional de las migraciones, se entiende la vida social de las comunidades transnacionales como un proceso dinámico de construcción de vínculos familiares, sociales, organizativos, religiosos, identitarios y culturales a través de las fronteras por donde circulan no solamente las personas, sino sus creencias, sus

símbolos, objetos y toda clase de información, conectados esencialmente por las redes migratorias formando espacios sociales transnacionales y vigorizándose exponencialmente el capital social; factor benefactor principal de la inmigración actual y transnacional.

Finalmente, como acota (Portes, 2013: 245) una vez que surgió el concepto de transnacionalismo fue relativamente fácil señalar precedentes y descubrir rasgos comunes en los flujos migratorios actuales. De acuerdo a las palabras de este sociólogo, los científicos en la actualidad, redescubren y reevalúan las actividades transnacionales de las diferentes minorías; “pero no porque esos casos hayan sido ignorados en el pasado, sino porque su relevancia común como ejemplos de campos sociales transfronterizos se ha puesto claramente de manifiesto a los ojos de la comunidad científica”. (Portes, 2013: 245). De acuerdo con el autor, sin la perspectiva transnacional, esto hubiese sido imposible.

3.4. Flujos migratorios actuales y sus principales características

Las migraciones internacionales se han mundializado (Arango et ál., 2007: 10), a consecuencia del dinamismo de las migraciones actuales, en el cual participan la mayoría de los países y un porcentaje de sus habitantes se desplaza desde, y a cualquier rincón del planeta. No obstante, como apunta (López Teulón, 2015), el dinamismo de estos flujos migratorios se ve condicionado a raíz de los diferentes períodos de crisis económicas mundiales, aunado a las características de la Globalización, las cuales limitan la libre circulación de las personas.

En esta misma línea de ideas, el artículo reciente de (Roldán Dávila, 2020: 60), nos hace reflexionar en torno a que:

Poco se insiste en que con la modernidad estas (*las migraciones actuales*) adquirieron particularidades y expresiones que las convierten en procesos no comparables con las más remotas y que aún en este período, de más de tres siglos en donde diversos autores destacan la relativa modernidad de los estados-nación europeos, es necesario entender la significación social e histórica de las diversas etapas por las que han transcurrido.

A tenor de lo expuesto por (Roldán Dávila, 2020), como investigadores sociales no olvidamos el significado social y los períodos históricos más relevantes de las

migraciones humanas; siendo esencial entender y definir empíricamente las actuales relaciones sociales a razón de los movimientos humanos generados en el actual mundo globalizado del siglo XXI.

En base a lo anterior, precisa mencionar las características que definen los flujos migratorios actuales. Siguiendo la visión de diferentes autores (Roldán Dávila, 2020; Blanco, 2006; Arango, et ál., 2007; Martínez, 2008; Aja, et ál., 2009; Castles, 2010; Portes, 2013; Informes de las Migraciones, 2013, 2020; Acnur, 2017), las características más relevantes son:

1. La movilidad contemporánea particularmente la laboral, conserva una estrecha relación con el proceso de vigorización de las sociedades modernas, fortaleciendo los factores económicos, políticos, culturales, raciales e ideológicos de los estados-nación, (Roldán Dávila, 2020).
2. Debido a las limitaciones de libre circulación de las personas, gran parte de los flujos migratorios internacionales se caracterizan actualmente por la carencia de documentación administrativa exigida de manera estricta por los países de acogida. (Castles, 2010). Cuestión que desencadena en un auge creciente de mafias que transportan seres humanos y movilizaciones en condiciones peligrosas; por otra parte, aumenta las falsas esperanzas de regularizaciones una vez llegados a destino.
3. Actualmente existen diferentes modalidades de proyectos migratorios que incluyen al grupo familiar o la pareja; así como tipologías de migrantes (estudiantes, mujeres solas, migrantes de alto perfil profesional, etc.) debido a la exponencial movilidad de las personas a nivel global facilitado por el desarrollo de las comunicaciones y los medios de transporte más rápidos (Martínez, 2008).
4. De acuerdo al Informe sobre las Migraciones en el mundo 2013, se definen corredores o rutas migratorias específicamente como: Norte-Norte; Sur-Sur; Sur-Norte¹¹; y Norte-Sur. Esta división acentuada en desigualdad socioeconómica viene a coincidir con los denominados países del “primer

¹¹ Esta ruta migratoria internacional coincide con los fines de nuestra investigación; es decir, flujos migratorios provenientes de países del *Sur* (Bolivia, Ecuador y Perú) hacia el *Norte* (España).

mundo” o del Norte¹²; el resto de países del planeta corresponden al centro y la “periferia”; la clasificación y los términos provienen del Banco Mundial (Martínez, 2008).

5. La feminización de las migraciones sigue siendo una de las características predominantes, además de constante y creciente en relación a las movilizaciones humanas actuales; debido a su complejidad ha generado diversidad de temas de estudio (Parella, 2003; Ribas, 2003; Oso, 2008; Gregorio Gil, 1999).
6. Dentro de estas características no se pueden dejar de mencionar las migraciones o desplazamientos forzosos de personas debido a que convergen con los problemas de orden sociopolítico, económicos, catástrofes naturales, conflictos o guerras en diferentes regiones y países del planeta. De acuerdo con el Informe de ACNUR, el año 2017 se caracterizó por los múltiples desplazamientos forzosos a nivel mundial en curso y otros en pleno surgimiento. Los datos oficiales ofrecidos por esta Agencia de la ONU para los Refugiados revela que en 2016 la cifra de desplazados forzosos fue de 65,6 millones de personas; para el año 2017, la cifra se situó en 68,5 millones. De acuerdo a los datos ofrecidos por ACNUR en 2013, la cifra se había situado en 29 millones de personas desplazadas. Como podemos observar, en solo cuatro años, la cifra se duplicó. Este aumento exponencial de millones de personas desplazadas y refugiadas por el mundo, refleja lo severo de los problemas políticos y sociales que enfrentan algunos Estados y su complejidad para resolverlos, en el cual se incluyen la resolución de millones de peticiones de asilo.
7. De acuerdo con el informe de la Organización Internacional de las Migraciones (2020), en el año 2019 había en el mundo 272 millones de migrantes internacionales (equivalentes al 3,5% de la población mundial). El 52% de los migrantes internacionales eran varones; el 48% eran mujeres. El

¹² De acuerdo al *Informe sobre las Migraciones* coordinado por Laczko y Anick (2013), el bloque del Norte incluye 56 países de América del Norte, Europa, Japón, Australia y Nueva Zelanda. El bloque del Sur, estaría constituido por África, América del Sur, América Central, el Caribe, Asia y Oceanía (exceptuando Japón, Australia y Nueva Zelanda que ya están clasificados como países del “primer mundo”; (Laczko y Anick, 2013).

74% de los migrantes internacionales eran personas en edad de trabajar (de 20 a 64 años). La India siguió siendo el principal país de origen de migrantes internacionales. Los Estados Unidos de América mantuvieron el primer lugar entre los países de destino (con 50,7 millones de migrantes internacionales). (OIM, 2020: 3). En base a los anteriores datos, se observa la importancia cuantitativa de las migraciones internacionales actuales y el crecimiento continuo de estos flujos si los comparamos con el *International Migration Report 2015* de Naciones Unidas, el cual ofreció para el año 2000 cifras de 173 millones de personas; es decir, en veinte (20) años la cifra aumentó en 100 millones de personas. Este incremento estaría relacionado con el deterioro socioeconómico y político de gran cantidad de países. Por otra parte, la presencia porcentual de las féminas en los flujos migratorios internacionales no se distancia mucho de las masculinas, de manera que continúan siendo relevantes y complejos sus movimientos. Finalmente, otro punto a resaltar es la edad de trabajar; esta queda reflejada en el crecimiento económico y social de las naciones receptoras de estos flujos migratorios.

8. Otra característica que consideramos importante de mencionar son las remesas enviadas por estos flujos migratorios a sus países de origen. La misma Organización Internacional de las Migraciones (2020), estima que las remesas internacionales ascendieron a 689.000 millones de dólares americanos en 2018. Los tres principales países receptores de remesas fueron la India (78.600 millones de dólares), China (67.400 millones de dólares) y México (35.700 millones de dólares). Los Estados Unidos de América siguieron siendo el principal país expedidor de remesas (68.000 millones de dólares), seguidos de los Emiratos Árabes Unidos (44.400 millones de dólares) y la Arabia Saudita (36.100 millones de dólares). (OIM, 2020: 3).
9. Como última característica importante de mencionar, López Teulón (2015: 64): afirma que: “el establecimiento y mantenimiento de vínculos entre países de origen y de destino puede ser de tipo familiar, comunitario, económico, comercial, afectivo, asociativo, político, identitario, etc., dando lugar a campos sociales y redes transnacionales cuya dinámica supera las fronteras de los estados”. En estos aspectos, y en concordancia con nuestra investigación, agregamos la interconexión global en relación a las creencias

religiosas, las cuales no solamente se mantienen con los lugares (pueblo o ciudades) de origen, sino que se reproducen en los países de acogida a cargo de estos flujos migratorios transnacionales; en el sentido sociológico otorgado por (Bauman y Bordoni, 2016) desde la condición humana suspendida entre dos mundos como efecto prominente de la “glocalización”.

3.5. Inmigración latinoamericana en España

Las migraciones internacionales hacia América Latina constituyen un punto de inflexión de su historia a partir de 1492. Existen cuatro grandes períodos migratorios entre Europa y América Latina desde la ocupación de las nuevas tierras por parte de los reinos de España y Portugal (Pellegrino, 2003). El primer período se comprende desde la Conquista y finaliza con la Independencia, luego de largas batallas por todo el continente que desencadenan en la constitución de las naciones del Nuevo Mundo. Un segundo período histórico de estas corrientes migratorias en la misma dirección, se enmarca nuevamente en conflictos bélicos, esta vez acontecidos en Europa entre los años 1830 y 1930; durante esta larga etapa, América Latina brinda oportunidades laborales y condiciones económicas que no se encontraban en el viejo continente para ciudadanos italianos, portugueses y españoles. Pellegrino (2003).

El tercer período de migraciones importantes en América Latina, tiene lugar entre 1930 hasta mediados de la década de 1960 caracterizado por las migraciones internas hacia las grandes ciudades; dando lugar al proceso de urbanización de las grandes ciudades latinoamericanas ayudado en gran parte por la inmensa movilización de población rural. El cuarto gran período migratorio comprende las últimas décadas del siglo XX, hasta la actualidad; tomando relevancia la ruta Sur-Norte, y como destino preferido los Estados Unidos y otros países desarrollados. (Pellegrino, 2003: 11).

Aunado a esta breve síntesis histórica, los flujos migratorios entre Europa y el Nuevo Mundo¹³, de acuerdo con Yépez del Castillo (2014: 2): “se encuentran inmersos

¹³ “Se calcula que entre los años 1500 y 1800 llegaron alrededor de un millón de europeos por siglo a lo que hoy llamamos América Latina” (Yépez del Castillo, 2014: 3). Junto con los colonos, se debe contar la población transportada desde África en régimen de esclavitud con la finalidad de asegurar la explotación de los recursos (Pellegrino, 2003: 11). Sirvan estas cifras para comprender la importancia cuantitativa histórica que abrió las corrientes migratorias entre Europa y América. Por otra parte, la relevancia cualitativa de este hecho histórico y sus estrategias colonizadoras la encontramos en la imposición de

en procesos históricos, económicos, sociales, culturales y políticos de alcance global vinculados a las diferentes etapas de la historia del capitalismo y de la constitución del sistema mundo”.

En tal sentido, y en concordancia con nuestra investigación, enseguida nos enfocamos en el cuarto gran período identificado por Pellegrino (2003); es decir, en la ruta Sur-Norte correspondiente a los movimientos migratorios latinoamericanos en esta etapa, hacia España específicamente. Al respecto, recurrimos nuevamente a hechos históricos para situarnos y conocer las condiciones sociales, políticas y económicas que se desarrollaban tanto en España como en Latinoamérica, dando lugar al origen y al posterior *boom* de los flujos migratorios provenientes del Cono Sur desde finales del siglo XX hasta la actualidad.

En primer lugar, se deben destacar las transformaciones sociales, económicas y políticas que tienen lugar en España al finalizar la dictadura franquista. Al respecto, se da un conjunto de fenómenos sociales, tales como: el cambio demográfico de la población; es decir, descenso de la natalidad y envejecimiento de la población; a la vez, se decreta la universalización de la asistencia sanitaria pública, así como la extensión de la edad de enseñanza obligatoria; la ampliación del sistema de pensiones y jubilaciones; y finalmente el hecho trascendental del aumento exponencial de las mujeres españolas al mercado de trabajo (Pellegrino, 2003; Parella, 2003; Gil Araujo, 2004). De manera que la transformación de este conjunto de factores sociales, incide en la mejora de la calidad de vida de la sociedad repercutiendo en la demanda de mano de obra extranjera, tanto de hombres como mujeres.

De acuerdo con Yépez del Castillo (2014), empieza el crecimiento exponencial y mayoritario de inmigrantes no comunitarios a partir de 1997; el número de extranjeros en España se había multiplicado por seis, pasando de 637 mil, a más de cuatro millones y medio en el año 2007, caracterizándose estos flujos, por ser masivos, feminizados y de procedencia latinoamericana; desplazando en términos cuantitativos a los flujos procedentes de Marruecos.

cultura, lengua, religión e instituciones que moldearon las nuevas sociedades y dieron origen a las naciones que constituyen hoy el llamado Nuevo Mundo.

Como podemos notar, la corriente migratoria se invirtió, quedando priorizada la ruta Sur-Norte; misma que tiene lugar en plena expansión del proceso de Globalización. Yépez del Castillo (2014), distingue dos momentos claves en Latinoamérica que incidirán en las decisiones migratorias contemporáneas de sus ciudadanos hacia Europa. El primer momento, lo sitúa en el contexto político de países como Chile, Argentina, Uruguay y Brasil, lo cual obliga a sus ciudadanos, muchos de los cuales universitarios y cualificados, a llegar a Europa en calidad de refugiados o exiliados políticos. El segundo momento, lo sitúa luego de la puesta en marcha de los programas de ajuste estructural, (PAE) los cuales recrudecen los escenarios sociales y la crisis económica de todo el continente latinoamericano. (Yépez del Castillo, 2014).

Durante la década de 1980 los escenarios de pobreza y desempleo se acentúan en el Cono Sur y Centro América, quedando reflejado en las migraciones masivas de ciudadanos dominicanos, peruanos, colombianos y ecuatorianos hacia España. Hacia 1992 y 1993, la exigencia de visado para los ciudadanos de origen peruano y de origen dominicano, respectivamente, ralentiza estas migraciones; sin embargo, desde 1990 hasta 2008 (comienzo de la crisis económica mundial) entran sin exigencia de visado a España ciudadanos argentinos, venezolanos, brasileños, uruguayos, paraguayos y chilenos. (Yépez del Castillo, 2014).

3.5.1. Factores determinantes de las migraciones latinoamericanas hacia España

Es importante recordar que la diáspora latinoamericana y caribeña, consecuencia de las marcadas y persistentes desigualdades socioeconómicas en todo el continente, ha tenido como destino preferido los Estados Unidos (Martínez, 2008; Cepal, 2010, Bayona-i-Carrasco, et ál., 2018). Sin embargo, las políticas migratorias hacia Estados Unidos después del 11S de 2001 son más estrictas (Bayona-i-Carrasco, et ál., 2018), factor que podemos analizar determinante en las decisiones migratorias de los latinoamericanos y caribeños hacia Europa y especialmente hacia España. Aunado a esto, existen ciertos y determinados privilegios de tipo legislativo y administrativos para los ciudadanos de las excolonias españolas; entre estos adquirir la nacionalidad con relativa facilidad en comparación con otros extranjeros; así como recibir ayudas y beneficios sociales (Yépez del Castillo, 2014; Bayona-i-Carrasco, et ál., 2018).

Otro de los factores determinantes e incentivos de estos flujos migratorios hacia España, lo describimos en el apartado anterior, es la “relativa facilidad” de entrar al estado Español sin visa (para algunos ciudadanos de antiguas colonias), o quedarse en España luego de expirar los tres meses como turista. Por otra parte, el fácil acceso al mercado laboral sin regulación, para las personas que carecen de la documentación administrativa; esto motivado a la fuerte demanda de mano de obra en sectores de la construcción, turismo, agricultura y el servicio doméstico (Parella, 2003); finalmente los procesos de regularización favorables a los inmigrantes de origen latinoamericano (Bayona-i-Carrasco, et ál., 2018).

En base a este conjunto de factores, los cuales podemos denominar como determinantes y motivadores de la persistencia de los flujos migratorios latinoamericanos con ruta Sur-Norte (España) desde finales del siglo XIX hasta la actualidad; exceptuando la ralentización de los mismos al inicio de las crisis económica en el año 2008; sin embargo, como apunta (Bayona-i-Carrasco, et ál., 2018: 6): “A pesar de ello, para algunas nacionalidades latinoamericanas se continúa observando un aumento de los flujos y de los *stocks* resultantes, concretamente en algunos casos donde las condiciones de vida en origen siguen degradándose como en Venezuela u Honduras, por ejemplo”.

3.5.1.1. Evolución cuantitativa de la migración latinoamericana hacia Europa (período 1990-2020)

Según datos extraídos del *Portal de Datos Mundiales sobre la Migración* (2020)¹⁴; para el año 2020, existían 73,5 millones de migrantes procedentes de América del Norte, Centro América, el Caribe y Suramérica¹⁵ residiendo fuera de su país de nacimiento. En la siguiente Figura 1, se puede apreciar que para este mismo año, había

¹⁴ Naciones Unidas: https://migrationdataportal.org/es/data?m=1&rm49=19&i=stock_abs_&t=2020

¹⁵ “América Latina está ubicada en el hemisferio occidental, al sur de los Estados Unidos. Se encuentra entre el Océano Pacífico. A través de más de 85° de latitud, América Latina cubre México, América Central, las islas del Caribe y Sudamérica. Incluye 20 estados soberanos y varios territorios. Estos son: Argentina, Belice, **Bolivia**, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, **Ecuador**, El Salvador, Islas Malvinas, Guayana Francesa, Guatemala, Guyana, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, **Perú**, Surinam, Uruguay y Venezuela. La localización de estos países se encuentra al sur de la frontera entre Estados Unidos y México, comenzando con México en América del Norte, que se extiende a través de América Central y partes del Caribe y hasta el extremo sur de América del Sur, la región conocida como *Tierra del Fuego*. Cubre un área de aproximadamente 19.197.000 km².” (S. Siddiqui, et ál., 2019: 412-413). (Traducción propia). Los países marcados en negrilla, forman parte del presente estudio.

un total de 42.890.481 millones de migrantes procedentes de países de toda Latinoamérica y el Caribe (LAC), residiendo en un país diferente al de su nacimiento. Es decir, de los actuales 272 millones de migrantes internacionales, de acuerdo con la OIM (2020); estos casi 43 millones de personas migrantes de origen latinoamericano, equivaldrían al 15,8% de la población en movimiento a nivel global. Si consideramos solamente los flujos migratorios de América del Sur, es decir, 17.612.735 millones de migrantes, equivaldría al 6,25% de la población en movimiento a nivel global.

En este orden de ideas, las cifras presentadas para los países de Sur América, nos reflejan que desde el año 1990, estos movimientos humanos se mantuvieron estable pese a la crisis económica de 2008 (Bayona, et ál., 2018: 7); hasta cuadruplicarse en el año 2020. Sin embargo, se ha de resaltar que desde el año 2010 hasta el año 2015, se mantiene prácticamente la misma cifra, sólo se incrementó en 619.884 personas migrantes; cuestión que se vincula a la crisis mundial económica durante ese quinquenio, ralentizando los flujos migratorios procedentes de Sur América hacia Europa. No obstante, desde el año 2015, hasta el año 2020, se vuelven a incrementar las cifras en 5.833.264 de personas; es decir, en un 6,6% por ciento.

En síntesis, el *stock* de población latinoamericana en movimiento hacia Europa, se ha incrementado constantemente durante los últimos 30 años, en el período del año 1990 y 2020.

| Período quinquenal de migración latinoamericana hacia Europa | 1990 | 1995 | 2000 | 2005 | 2010 | 2015 | 2020 |
|--|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| Latinoamérica y el Caribe | 15 273 399 | 19 669 704 | 24 628 700 | 29 338 206 | 34 637 650 | 36 206 000 | 42 890 481 |
| Caribe | 4 139 775 | 5 035 853 | 5 966 487 | 6 506 671 | 7 273 502 | 8 135 307 | 9 078 772 |
| Centroamérica | 6 823 036 | 9 288 464 | 12 228 703 | 13 978 650 | 16 204 451 | 16 291 222 | 16 198 974 |
| Suramérica | 4 310 588 | 5 345 387 | 6 433 510 | 8 852 885 | 11 159 697 | 11 779 471 | 17 612 735 |
| País relacionado con nuestro estudio | | | | | | | |
| Bolivia (Estado Plurinacional) | 224 693 | 283 540 | 344 702 | 543 766 | 779 961 | 824 008 | 927 244 |
| Ecuador | 214 008 | 326 230 | 446 380 | 986 599 | 1 152 897 | 1 130 774 | 1 127 891 |
| Perú | 313 209 | 505 474 | 694 144 | 969 002 | 1 299 095 | 1 410 199 | 1 519 635 |

Figura 1. *Quinquenios de la migración latinoamericana hacia Europa período 1990-2020. Fuente: Elaboración propia en base al Portal de Datos Mundiales (2020) de Naciones Unidas.*

Por otra parte, prestando especial atención a Bolivia, Ecuador y Perú, países vinculados con nuestro estudio, observamos que con respecto a Bolivia, la evolución migratoria desde el año 1990 hasta el 2020 hacia Europa, ha sido de un 24,2%. Para el caso de Ecuador, este incremento fue de 18,9%; resaltándose que entre el quinquenio 2005 y 2010 el incremento migratorio fue de un 50%; no obstante a partir de ese mismo año 2010 hasta el 2020, desciende este flujo migratorio en un 3% (durante 10 años); por último, para el caso de Perú, la evolución migratoria para el período 1990-2020 se presenta en incremento constante de un 20,6%.

3.5.1.2. Evolución cuantitativa de la migración latinoamericana hacia España en los últimos 12 años (período 2008-2019)

De acuerdo a los datos extraídos del INE (2021)¹⁶, la Figura 2 refleja que para el año 2019, la población procedente de Colombia en España, era la más representativa con 76.467 ciudadanos migrantes originarios de ese país, en relación al conjunto de países latinoamericanos. Como dato especial para este mismo país, notamos que a partir de 2008, año de la aguda crisis económica mundial (Bayona, et ál., 2018: 7) y que afectó especialmente a España, la migración colombiana empieza a descender hasta el año 2015 en un 25,4%; sin embargo, a partir de ese mismo año hasta el 2019, se incrementa nuevamente el movimiento de ciudadanos colombianos hacia España en un 84%.

En el caso de Venezuela, como segundo país con cifras más altas de 60.995 de sus conciudadanos en España para el año 2019, notamos que igualmente, la crisis de 2008 afecta y ralentiza el flujo migratorio con altibajos de hasta un 54% hasta el año 2013. A partir de ese año, se incrementa este movimiento humano hasta en un 8,36%; se podría atribuir a los problemas sociopolíticos y económicos por los cuales atraviesa actualmente Venezuela.

Centrándonos en Bolivia, Ecuador y Perú, países vinculados con nuestro estudio. Empezamos con Perú, debido a que con relación a Ecuador y Bolivia, para el año 2019 este país tenía mayor representatividad cuantitativa de sus ciudadanos en España.

¹⁶ Instituto Nacional de Estadísticas (2021) <https://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=24295#ltab=tabla>

| Flujo migraciones Latinoamericanas y del Caribe por año, país de origen y nacionalidad hacia España | | | | | | | | | | | | |
|---|----------------|----------------|----------------|----------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|----------------|
| País | 2019 | 2018 | 2017 | 2016 | 2015 | 2014 | 2013 | 2012 | 2011 | 2010 | 2009 | 2008 |
| México | 6.346 | 5.536 | 5.123 | 3.919 | 3.964 | 3.582 | 3.301 | 4.287 | 4.643 | 3.924 | 3.866 | 4.811 |
| Cuba | 13.771 | 10.933 | 7.740 | 5.696 | 4.669 | 4.498 | 4.980 | 5.604 | 7.210 | 5.870 | 5.386 | 8.549 |
| Honduras | 29.045 | 23.421 | 18.353 | 10.906 | 7.621 | 5.685 | 4.346 | 5.290 | 6.254 | 4.690 | 3.691 | 4.537 |
| Nicaragua | 17.179 | 11.452 | 6.194 | 4.123 | 3.099 | 2.685 | 2.127 | 2.778 | 3.565 | 2.967 | 2.344 | 2.880 |
| República Dominicana | 8.705 | 8.480 | 9.180 | 7.953 | 6.636 | 7.616 | 8.056 | 9.950 | 10.241 | 6.823 | 9.403 | 16.221 |
| Argentina | 25.694 | 15.313 | 11.850 | 8.293 | 6.578 | 5.345 | 4.633 | 4.391 | 5.945 | 6.724 | 8.222 | 15.906 |
| Bolivia | 6.142 | 6.073 | 6.330 | 5.224 | 4.198 | 4.040 | 3.493 | 3.815 | 4.480 | 3.978 | 5.793 | 10.339 |
| Brasil | 16.683 | 15.649 | 12.731 | 10.005 | 7.209 | 5.613 | 4.933 | 6.327 | 7.630 | 8.503 | 10.306 | 20.209 |
| Colombia | 76.467 | 52.750 | 33.629 | 22.239 | 9.103 | 8.207 | 8.455 | 9.704 | 12.843 | 13.427 | 20.279 | 35.765 |
| Chile | 5.450 | 4.772 | 3.753 | 2.858 | 2.215 | 1.907 | 1.686 | 1.998 | 2.688 | 2.842 | 3.158 | 5.280 |
| Ecuador | 11.096 | 9.475 | 8.925 | 6.723 | 5.085 | 4.733 | 5.011 | 5.337 | 6.299 | 6.700 | 13.348 | 32.260 |
| Paraguay | 11.900 | 9.241 | 8.324 | 7.179 | 4.648 | 4.218 | 3.738 | 4.824 | 8.196 | 9.357 | 10.782 | 17.436 |
| Perú | 29.016 | 19.235 | 13.756 | 7.881 | 5.177 | 4.570 | 4.716 | 5.468 | 7.500 | 7.943 | 13.538 | 27.428 |
| Uruguay | 4.922 | 3.583 | 3.007 | 2.161 | 1.472 | 1.142 | 972 | 1.070 | 1.507 | 1.702 | 1.929 | 5.061 |
| Venezuela | 60.995 | 53.434 | 36.800 | 21.132 | 12.072 | 8.082 | 5.104 | 4.909 | 7.298 | 7.231 | 6.253 | 9.352 |
| Totales | 323.411 | 249.347 | 185.695 | 126.292 | 83.746 | 71.923 | 65.551 | 75.752 | 96.299 | 92.681 | 118.298 | 216.034 |

Figura 2. Flujo migratorio de países latinoamericanos y del Caribe hacia España, en los últimos 12 años, (período 2008-2020). **Fuente:** Elaboración propia a partir del INE 2021

Según los mismos datos del INE (2021), la cifra de migrantes peruanos en España para el año 2019, era de 29.016 ciudadanos. Analizando esta cifra en comparación con los 27.428 peruanos presentes en el año 2008; se deduce que en los últimos doce (12) años, el flujo migratorio peruano hacia España, tuvo un crecimiento del 9,4%. El punto significativo del flujo migratorio peruano hacia España, es que las cifras desde 2008, decrecen un 16,6% hasta el año 2014; nuevamente se atribuye a la crisis económica. A partir del año 2014, la cifra de 4.570 migrantes peruanos en España, asciende hasta alcanzar los mencionados 29.016 migrantes en 2019, reflejando un incremento de 63,4% de estos movimientos peruanos hacia el país ibérico, en solo un quinquenio; cuestión que tendría relación con los factores de expulsión desde Perú.

Para el caso de Ecuador, vemos en esta misma Figura 2, con datos extraídos del INE (2021), un decrecimiento constante del flujo migratorio ecuatoriano hacia España en los últimos doce años; el porcentaje se sitúa en un 34,3% menos desde 2008 con 32.260 migrantes ecuatorianos hasta 11.096 en el año 2019, en otras palabras, el descenso se triplicó en 12 años. Cuestión atribuida al mejoramiento social y económico de este país después de la dolarización de su moneda en el año 1999.

Como puntos a destacar en este mismo período, es que desde 2008 hasta el año 2014 (igual que en el caso de la migración peruana, refiriéndonos al mismo año), se desarrolló un descenso porcentual del 14,6% del flujo migratorio ecuatoriano hacia España. A partir de este mismo año 2014, se empieza a incrementar la cifra de 4.733 migrantes ecuatorianos hasta alcanzar los 11.096 migrantes en el año 2019; es decir se incrementa en un 42% de migrantes ecuatorianos hacia España.

Finalmente, para el caso de la población procedente de Bolivia hacia España en un período de 12 años (2008-2019), de acuerdo a los datos extraídos del INE (2021), y presentados en la misma Figura 2; ocurre prácticamente lo mismo que con el caso ecuatoriano. Es decir, si para el año 2008 se encontraban 10.339 migrantes bolivianos en España, para el año 2019 decreció este flujo migratorio a 6.142 personas; es decir, decreció porcentualmente en un 59,4%. El detalle a resaltar en este período es que entre 2008 y 2009, decrece casi en 50% la población boliviana en España. Los otros años, hasta 2019, se mantiene el decrecimiento constante del flujo migratorio boliviano hacia España.

En síntesis, podemos decir, que los flujos migratorios ecuatorianos y bolivianos durante los últimos 12 años, la tendencia porcentual es decreciente; podría ser motivado al regreso a sus países de origen; aunque también cabe la posibilidad de un segundo proceso migratorio a otros destinos fuera y dentro de Europa. Para el caso de la población migrante de origen peruano hacia España, esta se mantuvo constante al alza en los últimos doce años.

3.5.1.3. Evolución cuantitativa de la migración boliviana, ecuatoriana y peruana en Cataluña durante los últimos 20 años (período 2002-2019)

| | 2000 | | | | | 2001 | | | | | 2002 | | | | |
|----------------------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|
| | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya |
| Argentina | 3.072 | 406 | 112 | 244 | 3.834 | 3.889 | 594 | 155 | 349 | 4.987 | 5.180 | 635 | 174 | 551 | 6.540 |
| Bolivia | | | | | | 719 | 116 | 27 | 31 | 893 | 989 | 75 | 30 | 30 | 1.124 |
| Brasil | 1519 | 175 | 120 | 173 | 1987 | 1.789 | 257 | 169 | 186 | 2.401 | 2.027 | 237 | 180 | 235 | 2.679 |
| Colombia | 2.972 | 303 | 220 | 395 | 3.890 | 6.040 | 813 | 552 | 872 | 8.277 | 8.065 | 845 | 590 | 1.420 | 10.920 |
| Cuba | 2.540 | 243 | 123 | 297 | 3.203 | 3.041 | 312 | 137 | 316 | 3.806 | 3.380 | 322 | 152 | 387 | 4.241 |
| Ecuador | 4.898 | 153 | 74 | 267 | 5.392 | 13.594 | 613 | 313 | 653 | 15.173 | 18.370 | 676 | 352 | 811 | 20.209 |
| Honduras | 285 | 280 | 10 | 10 | 585 | 387 | 401 | 9 | 14 | 811 | | | | | |
| México | 783 | 70 | 21 | 82 | 956 | 992 | 74 | 34 | 85 | 1.185 | 1.188 | 78 | 29 | 129 | 1.424 |
| Perú | 10129 | 182 | 81 | 157 | 10549 | 11.940 | 218 | 91 | 125 | 12.374 | 14.487 | 262 | 136 | 240 | 15.125 |
| República Dominicana | 6.341 | 400 | 243 | 311 | 7.295 | 7.183 | 403 | 309 | 377 | 8.272 | 8.266 | 416 | 368 | 500 | 9.550 |
| Uruguay | 1.155 | 163 | 36 | 72 | 1.426 | 1.403 | 221 | 29 | 96 | 1.749 | 1.707 | 229 | 40 | 144 | 2.120 |
| Venezuela | 738 | 97 | 27 | 59 | 921 | 974 | 96 | 30 | 75 | 1.175 | 1.152 | 121 | 35 | 87 | 1.395 |
| Chile | 1638 | 156 | 27 | 109 | 1930 | 1.950 | 210 | 44 | 130 | 2.334 | 2.210 | 206 | 57 | 265 | 2.738 |
| Paraguay | | | | | | | | | | | | | | | |
| Totales: | 36.070 | 2628 | 1094 | 2176 | 41968 | 53901 | 4328 | 1899 | 3309 | 63437 | 67021 | 4102 | 2143 | 4799 | 78065 |

Figura 3. Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Período 2000-2001-2002. **Fuente:** Elaboración propia a partir del Idescat (2021)

Período (2000-2001-2002). Según datos extraídos del Idescat en el año 2021, los flujos migratorios correspondientes al conjunto de países Latinoamericanos y del Caribe, que llegan a Cataluña presentados en la anterior Figura 3, destaca en mayor peso cuantitativo de recepción la provincia de Barcelona; y la provincia con menor peso cuantitativo, es Lleida. Girona y Tarragona son segunda y tercera provincias respectivamente, en recibir estos mismos flujos migratorios.

En relación a los países vinculados con nuestro estudio, el país que tuvo mayor peso cuantitativo para el año 2000 fue Perú con 10.543 personas; seguido de Ecuador con 5.392 migrantes. En el año 2000 no aparecen datos para Bolivia. Para el siguiente año 2001, la migración ecuatoriana se triplica en Cataluña y alcanza las 15.173 personas; la migración peruana aumentó 8,5% con respecto al año anterior; la migración boliviana cuenta con 893 migrantes. Para el año 2002 la migración peruana aumentó un 18,1% con respecto al año anterior; por su parte, el flujo migratorio ecuatoriano aumentó un 24,9% con respecto al año anterior; y la migración boliviana también aumentó un 20,5% con

respecto al año anterior. En base a estos datos, se puede deducir que la tendencia de los flujos migratorios procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú durante el período 20001-2002-2002 es de ascenso en los tres casos.

En relación a estas mismas migraciones en la provincia de Lleida, se nota desde el 2001 una mínima presencia, comenzándose a observar un gradual aumento en los siguientes años.

| | 2006 | | | | | 2007 | | | | | 2008 | | | | |
|----------------------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|
| | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya |
| Argentina | 14.927 | 2.192 | 692 | 2.200 | 20.011 | 16.485 | 3.033 | 728 | 2.650 | 22.896 | 17.708 | 2.765 | 770 | 2.968 | 24.211 |
| Bolivia | 10.328 | 1.171 | 589 | 568 | 12.656 | 14.074 | 2.169 | 777 | 880 | 17.900 | 19.838 | 1.977 | 948 | 1.044 | 23.807 |
| Brasil | 4.220 | 614 | 669 | 625 | 6.128 | 5.535 | 996 | 819 | 909 | 8.259 | 7.046 | 1.051 | 1.009 | 1.054 | 10.160 |
| Colombia | 22.425 | 2.891 | 2.744 | 4.757 | 32.817 | 28.071 | 4.452 | 3.122 | 6.037 | 41.682 | 31.083 | 4.431 | 3.378 | 6.487 | 45.379 |
| Cuba | 5.104 | 678 | 283 | 712 | 6.777 | 6.008 | 911 | 302 | 855 | 8.076 | 6.745 | 955 | 304 | 972 | 8.976 |
| Ecuador | 57.578 | 2.366 | 1.468 | 3.374 | 64.786 | 70.919 | 3.386 | 1.581 | 4.169 | 80.055 | 74.819 | 3.238 | 1.680 | 4.433 | 84.170 |
| Honduras | 1.037 | 1.177 | 15 | 50 | 2.279 | 1.321 | 1.876 | 21 | 77 | 3.295 | 1.917 | 2.050 | 28 | 94 | 4.089 |
| México | 2.241 | 163 | 50 | 200 | 2.654 | 2.725 | 209 | 61 | 265 | 3.260 | 3.150 | 217 | 65 | 288 | 3.720 |
| Perú | 25.041 | 766 | 630 | 696 | 27.133 | 30.650 | 1.213 | 764 | 1.055 | 33.682 | 34.769 | 1.119 | 850 | 1.279 | 38.017 |
| República Dominicana | 12.893 | 887 | 843 | 1.115 | 15.738 | 15.801 | 1.201 | 953 | 1.511 | 19.466 | 18.048 | 1.228 | 1.084 | 1.706 | 22.066 |
| Uruguay | 5.864 | 1.206 | 155 | 649 | 7.874 | 6.857 | 1.766 | 163 | 862 | 9.648 | 7.429 | 1.543 | 174 | 998 | 10.144 |
| Venezuela | 3.185 | 319 | 130 | 288 | 3.922 | 3.942 | 484 | 153 | 387 | 4.966 | 4.667 | 461 | 168 | 466 | 5.762 |
| Chile | 5.355 | 643 | 161 | 560 | 6.719 | 6.688 | 1.014 | 190 | 708 | 8.600 | 7.624 | 918 | 214 | 825 | 9.581 |
| Paraguay | 1.558 | 71 | 50 | 88 | 1.767 | | | | | 4.038 | 151 | 64 | 229 | 4.482 | |
| Totales: | 171.756 | 15.144 | 8.479 | 15.882 | 211.261 | 209.076 | 22.710 | 9.634 | 20.365 | 261.785 | 238.881 | 22.104 | 10.736 | 22.843 | 294.564 |

Figura 4. Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Período 2006-2007-2008. **Fuente:** Elaboración propia a partir del Idescat (2021)

Período (2006-2007-2008). En base a los datos extraídos del Idescat en el año 2021, los flujos migratorios correspondientes al conjunto de países Latinoamericanos y del Caribe, que llegan a Cataluña y se presentan en la anterior Figura 4, continúa destacando en mayor peso cuantitativo la provincia de Barcelona; nuevamente la provincia con menor peso cuantitativo, es Lleida. Girona y Tarragona siguen siendo la segunda y tercera provincias respectivamente.

Para este período, las migraciones ecuatorianas toman mayor peso cuantitativo respecto a Perú y Bolivia. La cifra de 84.170 ecuatorianos para el año 2008, representa un aumento de un 23% de flujo migratorio con respecto al año 2006. Le sigue en peso

cuantitativo Perú, situándose con 38.017 migrantes en 2008 y representando un aumento del 28% con respecto al año 2006. En tercer lugar, la migración boliviana hacia Cataluña se sitúa en 2008 con 23.807 personas, reflejándose un aumento del 46,8% con respecto al año 2006.

Enfocándonos en la provincia de Lleida, igualmente es la migración ecuatoriana quienes con 1.680 migrantes han tenido un aumento cuantitativo de 12,6% con respecto al año 2006. En segundo lugar el flujo migratorio peruano se sitúa con 850 personas, aumentando un 25,8% con respecto al año 2006. Finalmente, se ubican en Lleida 948 personas en el año 2008, aumentando un 37.8% respecto al año 2006. Como bien se puede notar para la provincia de Lleida, para este mismo período de 2006-2007-2008 sigue la misma tendencia de aumento cuantitativo respecto a los flujos migratorios procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú.

| | 2012 | | | | | 2013 | | | | | 2014 | | | | |
|----------------------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|-----------|--------|--------|-----------|-----------|
| | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya |
| Argentina | 24.258 | 996 | 688 | 1.071 | 27.013 | 21.503 | 843 | 562 | 932 | 23.840 | 16.971 | 789 | 495 | 811 | 19.066 |
| Bolivia | 16.808 | 1.386 | 869 | 1.567 | 20.630 | 15.918 | 1.308 | 745 | 1.405 | 19.376 | 14.045 | 1.209 | 688 | 1.365 | 17.307 |
| Brasil | 8.778 | 1.645 | 1.018 | 1.443 | 12.884 | 8.333 | 1.509 | 923 | 1.382 | 12.147 | 7.676 | 1.450 | 859 | 1.356 | 11.341 |
| Colombia | 22.243 | 3.488 | 2.253 | 5.138 | 33.122 | 19.181 | 2.816 | 1.817 | 4.324 | 28.138 | 15.187 | 2.449 | 1.627 | 3.855 | 23.118 |
| Cuba | 5.854 | 922 | 259 | 962 | 7.997 | 5.618 | 848 | 233 | 904 | 7.603 | 5.099 | 814 | 215 | 864 | 6.992 |
| Ecuador | 44.006 | 2.208 | 944 | 2.999 | 50.157 | 37.254 | 1.881 | 765 | 2.514 | 42.414 | 29.285 | 1.645 | 675 | 2.242 | 33.847 |
| Honduras | 5.244 | 501 | 162 | 511 | 6.418 | 4.896 | 421 | 140 | 487 | 5.944 | 4.544 | 403 | 129 | 466 | 5.542 |
| México | 3.491 | 238 | 59 | 265 | 4.053 | 3.381 | 241 | 58 | 259 | 3.939 | 3.130 | 220 | 62 | 250 | 3.662 |
| Perú | 33.304 | 3.265 | 1.233 | 1.854 | 39.656 | 31.275 | 2.951 | 997 | 1.757 | 36.980 | 26.838 | 2.835 | 886 | 1.594 | 32.153 |
| República Dominicana | 13.469 | 2.374 | 561 | 2.455 | 18.859 | 12.301 | 2.080 | 481 | 2.220 | 17.082 | 10.697 | 1.933 | 427 | 2.026 | 15.083 |
| Uruguay | 7.126 | 960 | 205 | 880 | 9.171 | 6.539 | 872 | 182 | 802 | 8.395 | 5.746 | 825 | 172 | 743 | 7.486 |
| Venezuela | 4.639 | 4.465 | 75 | 235 | 9.414 | 5.258 | 4.462 | 71 | 243 | 10.034 | 5.685 | 4.914 | 86 | 260 | 10.945 |
| Chile | 6.179 | 1.507 | 137 | 909 | 8.732 | 5.646 | 1.323 | 127 | 819 | 7.915 | 4.989 | 1.200 | 119 | 775 | 7.083 |
| Paraguay | 7.238 | 248 | 85 | 365 | 7.936 | 7.462 | 233 | 83 | 356 | 8.134 | 7.441 | 236 | 95 | 367 | 8.139 |
| Totales: | 202.637 | 24.203 | 8.548 | 20.654 | 256.042 | 184.565 | 21.788 | 7.184 | 18.404 | 231.941 | 157.333 | 20.922 | 6.535 | 16.974 | 201.764 |

Figura 5. Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Período 2012-2013-2014. Fuente: Elaboración propia a partir de datos Idescat (2021)

Período (2012-2013-2014). En base a los datos extraídos del Idescat en el año 2021, los flujos migratorios correspondientes al conjunto de países latinoamericanos y del Caribe, que llegan a Cataluña y se presentan en la anterior Figura 5, continúa destacando en mayor peso cuantitativo la provincia de Barcelona; nuevamente la

provincia con menor peso cuantitativo, es Lleida. Girona y Tarragona siguen siendo la segunda y tercera provincias respectivamente.

En primer lugar, para este período se puede destacar el fuerte descenso cuantitativo de los flujos migratorios procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú. El descenso más significativo corresponde a Ecuador; en el año 2012 contaba con 50.157 migrantes en Cataluña, y para el 2014 baja a 33.847 personas; es decir, disminuyó su flujo migratorio en 32,5%. Igualmente para el caso de Perú, descendiendo en su migración un 18,9% desde el año 2012 hasta el 2014, quedándose con 32.153 migrantes. En similitud el caso de Bolivia, cuyo flujo migratorio disminuye un 16,1% entre el año 2012 y el 2014.

En segundo lugar, se destaca que para el año 2014 en Cataluña estos descensos de cifras colocan prácticamente a la par cuantitativa la migración ecuatoriana con 33.847 personas; y los peruanos con 32.153 personas; en tercer lugar, se sitúa Bolivia con 17.307 migrantes. Enfocándonos de nuevo en la provincia de Lleida, vemos que los descensos cuantitativos tanto para Bolivia, Ecuador como para Perú, en este período 2012-2013-2014 también equiparan cifras, quedando para el año 2014 finalmente: 688 migrantes bolivianos, 675 migrantes ecuatorianos, y 886 migrantes de origen peruano.

| | 2018 | | | | | 2019 | | | | |
|----------------------|----------------|---------------|--------------|---------------|----------------|----------------|---------------|--------------|---------------|----------------|
| | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya | Barcelona | Girona | Lleida | Tarragona | Catalunya |
| Argentina | 14.605 | 763 | 443 | 806 | 16.617 | 15.205 | 783 | 537 | 833 | 17.358 |
| Bolivia | 13.720 | 1.155 | 620 | 1.254 | 16.749 | 14.143 | 1.213 | 641 | 1.221 | 17.218 |
| Brasil | 9.426 | 1.565 | 887 | 1.552 | 13.430 | 10.088 | 1.624 | 911 | 1.639 | 14.262 |
| Colombia | 14.012 | 2.283 | 1.487 | 3.522 | 21.304 | 15.257 | 2.401 | 1.550 | 3.679 | 22.887 |
| Cuba | 4.820 | 752 | 234 | 902 | 6.708 | 5.015 | 773 | 228 | 1.003 | 7.019 |
| Ecuador | 23.178 | 1.348 | 559 | 1.905 | 26.990 | 23.040 | 1.315 | 555 | 1.843 | 26.753 |
| Honduras | 8.466 | 479 | 195 | 712 | 9.852 | 13.526 | 841 | 381 | 1.054 | 15.802 |
| México | 3.765 | 247 | 101 | 319 | 4.432 | 4.087 | 258 | 102 | 344 | 4.791 |
| Perú | 22.727 | 2.260 | 620 | 1.340 | 26.947 | 21.924 | 2.184 | 618 | 1.281 | 26.007 |
| República Dominicana | 11.079 | 1.796 | 406 | 1.970 | 15.251 | 12.370 | 1.874 | 416 | 2.083 | 16.743 |
| Uruguay | 5.354 | 782 | 147 | 669 | 6.952 | 5.507 | 782 | 151 | 691 | 7.131 |
| Venezuela | 9.168 | 6.161 | 128 | 362 | 15.819 | 10.162 | 6.455 | 168 | 407 | 17.192 |
| Chile | 4.525 | 1.086 | 118 | 763 | 6.492 | 4.567 | 1.096 | 126 | 788 | 6.577 |
| Paraguay | 8.300 | 239 | 93 | 431 | 9.063 | 8.384 | 259 | 96 | 442 | 9.181 |
| Totales: | 153.145 | 20.916 | 6.038 | 16.507 | 196.606 | 163.275 | 21.858 | 6.480 | 17.308 | 208.921 |

Figura 6. Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Período 2018-2019. Fuente: Elaboración propia a partir del Idescat (2021)

Período (2018-2019). En base a los datos extraídos del Idescat en el año 2021, los flujos migratorios correspondientes al conjunto de países latinoamericanos y del Caribe, que llegan a Cataluña presentados en la anterior Figura 6, igual que los anteriores períodos analizados, continúa destacando en mayor peso cuantitativo la provincia de Barcelona; nuevamente la provincia con menor peso cuantitativo es Lleida. Siguen Girona y Tarragona siendo la segunda y tercera provincias respectivamente.

Si analizamos las cifras absolutas entre 2018 y 2019 para estos tres países Bolivia, Ecuador y Perú; notamos que solamente Bolivia tiene un ligero ascenso de un 2,7% de su flujo migratorio en 2018. En cambio las migraciones ecuatorianas y peruanas se mantienen prácticamente sin cambios porcentuales representativos en este mismo período. Por tanto, nos centramos en el descenso porcentual de estos tres flujos migratorios hacia Cataluña, con respecto al año 2014. El país de mayor descenso cuantitativo es Ecuador, con un 20,9% entre 2014 y 2019. Le sigue Perú, con un descenso cuantitativo de 19,1% entre 2014 y 2019; finalmente Bolivia, desciende cuantitativamente solo un 0,5% entre 2014 y 2019.

Enfocándonos en Lleida, las cifras de migraciones procedentes de Bolivia para el año 2018 se situaron en 620 personas; y 641 personas en 2019; las migraciones ecuatorianas en 2018 fueron de 559 personas; y 555 en 2019; finalmente, la migración peruana para el año 2018 se contabilizó en 620 personas; y 618 en 2019. En síntesis, estos flujos migratorios, específicamente para Lleida, se mantuvieron estancados entre el período 2018 y 2019.

En relación al sexo de la población migrante de origen Latinoamericano y del Caribe, que se encontraba asentada en Cataluña hasta el año 2019, la siguiente Figura 7 presenta esta división por provincias, de acuerdo a los datos extraídos del Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)¹⁷.

¹⁷ Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat). Fecha de revisión 4 de marzo de 2021
<http://www.idescat.cat/pub/?id=estres&n=6018&by=prov&col=5&lang=es>

| Provincia | Hombres | Mujeres | Total |
|------------------|----------------|----------------|--------------|
| Barcelona | 72338 | 90798 | 163136 |
| Girona | 9598 | 12341 | 21939 |
| Lleida | 2920 | 3547 | 6467 |
| Tarragona | 7578 | 9634 | 17212 |
| Catalunya | 92434 | 116320 | 208754 |

Figura 7. Extranjeros procedentes de América del Sur y Central con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Por sexo y continente de nacionalidad. Provincias de Cataluña. Año. 2019. **Fuente:** Elaboración propia a partir del Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)

Los datos de la anterior Figura 7, reflejan que para el conjunto de provincias de Cataluña, que incluyen Barcelona, Girona, Lleida y Tarragona, la presencia femenina de 116.320 procedente de América del Sur y Central, representó un 55,7%, sobre la totalidad de 208.754 migrantes para el año 2019; de manera que los hombres representaron, según estos datos el 44,3% sobre esta misma totalidad.

Como podemos observar, persiste la tendencia de la feminización de los flujos migratorios procedentes de este continente hacia Cataluña; cuestión que puede estar vinculada a la continua demanda laboral de determinados sectores productivos.

Igualmente la Figura 7, constata para el año 2019, que la primera provincia en acoger migraciones de origen Latinoamericano y de América Central es Barcelona, con cifras que ascendieron a 163.136 personas, divididas en 90.798 mujeres y 72.338 hombres; la segunda provincia es Girona, con un total de 21.939 personas, divididas en 12.341 mujeres y 9.598 hombres; la tercera provincia es Tarragona, la cual recibe a 17.212 personas, divididas en 9.634 mujeres y 7.578 hombres; la última provincia corresponde a Lleida¹⁸, la cual recibió estos mismos flujos migratorios, contabilizando en este mismo año 2019, a 6.467 personas, divididas en 3.547 mujeres y 2.920 hombres.

3.5.2. Causas y características de las migraciones bolivianas hacia España

Al igual que en otras naciones latinoamericanas, durante el siglo XX en la década de 1980, el Estado Plurinacional de Bolivia asume un intenso y sistemático proceso de urbanización, caótico y conflictivo causado por las migraciones rurales hacia las ciudades

¹⁸ La capital de la provincia de Lleida, que lleva su mismo nombre, es el lugar geográfico y la ciudad donde se lleva a cabo la presente investigación.

más importantes del país, tales como La Paz, Cochabamba y Santa Cruz (Hinojosa, 2009: 21); dándose de esta manera un cambio radical en la composición de la población rural y urbana del país andino.

Durante la década de 1980 el país se enfrenta a una grave crisis económica a causa de la caída de los precios del estaño y la imposición de los planes de ajustes económicos o estructurales (PAE) desde el FMI; aunado a esto, tiene lugar la privatización de las empresas estatales (hidrocarburos, telecomunicaciones, transporte aéreo y ferrocarriles, y la electricidad). En referencia a este tema para Bolivia (Antelo, 2005: 12) acota que:

Esto era preocupante, en la medida que Bolivia presenta uno de los peores índices de desarrollo social en Latinoamérica. Tomando en cuenta información del Censo de 1976, la tasa de analfabetismo de la población mayor a 15 años era de 37%, aumentando al 53% en las áreas rurales. Asimismo, la mortalidad infantil alcanzaba a 151 muertes por 1,000 nacidos vivos y la incidencia de la pobreza superaba el 85% (más del 98% en las áreas rurales). Por otro lado, el 60% de las viviendas particulares no tenía acceso a redes de agua, el 65% no disponían de energía eléctrica y alrededor del 80% no disponían servicios sanitarios (Ministerio de Desarrollo Humano, 1995). El problema era aún mayor al tomar en cuenta las zonas rurales, donde las viviendas sin acceso a redes de agua, energía eléctrica o servicios sanitarios alcanzaban respectivamente a 92%, 94% y 95% (Ministerio de Desarrollo Humano, 1995).

Por otra parte, la deficiencia de las políticas sociales y la inestabilidad política deterioran la estructura socioeconómica de la nación. Con este sombrío panorama, Bolivia entra a la década de 1990 inmersa en una profunda crisis socioeconómica y política. (Antelo, 2005).

En base a los anteriores factores de “expulsión” (Raveinstein, 1885), podemos entender el porqué de las migraciones internacionales de las últimas décadas llevadas a cabo por el pueblo boliviano. No obstante, es importante señalar que la historia de Bolivia está marcada por el flujo migratorio constante desde hace siglos hacia Argentina; y en segundo lugar, hacia Brasil. Los proyectos transnacionales hacia Estados Unidos y Europa, persiguiendo el “sueño americano” son más recientes; “destacando las estrategias desplegadas por los migrantes, especialmente de las comunidades campesinas de los valles” (Hinojosa, 2009: 26).

En lo que respecta a las migraciones de bolivianos en la ruta Sur-Norte, especialmente con destino España, esta tiene relevancia en proporción y magnitud en los

primeros años del nuevo siglo (Hinojosa, 2009). De acuerdo con este autor, existen tres hechos y aspectos de carácter internacional que marcarán y configurarán la movilidad boliviana hacia España.

El primero de ellos, es el surgimiento de nuevos mercados laborales en servicios y construcción; es decir, factores de “atracción” (Raveinstein, 1885); ligados a los factores socioeconómicos del crecimiento económico de España luego de su ingreso a la Comunidad Europea. En segundo lugar y aspecto, es la crisis económica que enfrentó Argentina a finales del año 2000, afectando directamente a las familias y comunidades de migrantes bolivianas; si embargo, como estrategia de sobrevivencia muchos bolivianos migraron desde Argentina rumbo a España entre 2001 y 2002, activando desde entonces las redes sociales y las nuevas dinámicas migratorias. El tercer hecho, está relacionado con los acontecimientos del 11S en los Estados Unidos, endureciéndose las medidas de entrada al país. (Hinojosa, 2009).

Como se comentó anteriormente, desde Argentina llega la primera oleada de migración boliviana a España (Hinojosa, 2009); caracterizándose estos flujos migratorios en estos primeros años 2001 y 2002 por ser feminizados e ingresar a los “nichos laborales para mujeres inmigrantes” con salarios bajos y gran vulnerabilidad; los hombres ingresan al sector de la construcción y la agricultura, también en condiciones precarias debido a la falta de documentación administrativa (Parella, 2003, Pedone, 2003, 2006; Tornos, et ál., 2004; Gil Araujo y González, 2011; Colectivo Ioé, 2010; Solé, et ál., 2007, Parella, 2012).

En relación al asentamiento de la comunidad boliviana en España, para el año 2011 estaba concentrada en Madrid, Barcelona y L’Hospitalet de Llobregat concentrando casi el 30% del total de extranjeros originarios de Bolivia que residían en España en ese momento. (Parella, 2012: 666). Según esta misma investigadora, en los últimos años se ha registrado una progresiva dispersión geográfica hacia la Comunidad Valenciana, región de Murcia, provincias andaluzas de Granada, Málaga y Sevilla de la comunidad boliviana. (Parella, 2012). Sin embargo, destacar que uno de los colectivos latinoamericanos que llegaron más tardíamente a España fueron los bolivianos junto con los paraguayos. (Yépez del Castillo, 2014: 8).

Por otra parte, cabe resaltar que la crisis económica global que también afectó a España, repercutiendo en altas tasas de desempleo de las minorías bolivianas asentadas

en este país (Pajares, 2010). Al respecto, este mismo autor acota: “los extranjeros de nacionalidad boliviana son los que han experimentado, junto con los ecuatorianos, un mayor crecimiento proporcional de salidas de España entre los años 2006 y 2008 (casi se han triplicado), fechas que coinciden con el inicio de la crisis, según los datos ofrecidos por la Estadística de Variaciones Residenciales del INE (Pajares, 2010)”.

3.5.2.1. Evolución cuantitativa de la migración boliviana por sexo hacia Lleida (período 2009-2019)

| Año | Hombres | Mujeres | Total |
|------|---------|---------|-------|
| 2019 | 293 | 325 | 618 |
| 2018 | 286 | 334 | 620 |
| 2017 | 297 | 369 | 666 |
| 2016 | 309 | 383 | 692 |
| 2015 | 330 | 453 | 783 |
| 2014 | 371 | 515 | 886 |
| 2013 | 400 | 597 | 997 |
| 2012 | 491 | 742 | 1233 |
| 2011 | 505 | 721 | 1226 |
| 2010 | 465 | 659 | 1124 |
| 2009 | 440 | 565 | 1005 |

Figura 8. Población extranjera hombres y mujeres de origen boliviano con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Año. 2019. **Fuente:** Elaboración propia a partir del Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)¹⁹

En base a datos extraídos desde el Idescat en el año 2021, se puede apreciar en la anterior Figura 8, que durante el período 2009-2019, la migración boliviana hacia Lleida, descendió en un 38,5%; solamente tuvo un repunte entre los años 2011-2012 de un 18,4% pero vuelve a descender en un 50% con respecto al año 2012. Por otra parte, es notable la feminización durante estos 11 años consultados hasta el 2019. El año que presenta más féminas bolivianas en Lleida es el año 2012; y de acuerdo a la disminución o ralentización antes observada para el conjunto del flujo migratorio boliviano en Lleida, las mujeres descienden en un 51,1%.

¹⁹ Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)
<http://www.idescat.cat/pub/?id=estres&n=6019&geo=prov:25&fil=51&lang=es> Revisión: 4 marzo de 2021.

Para el año 2020, se encontraban empadronadas en la ciudad de Lleida²⁰, 590 personas de origen boliviano. De las cuales, el 54,58% eran mujeres, y el 45,42% eran hombres. La edad media es de 35 años, 8 años inferior a la edad media provincial. Por grupos de edades se reparten en 82 menores de 18 años; 488 adultos entre 18 y 64 años; y 20 personas mayores de 64 años.

Estos datos nos indican, una ligera disminución del 4,5% de este flujo migratorio hacia Lleida desde el año 2019 al 2020. Por otra parte, continúa la feminización y se resalta la edad media de 35 años. Los menores de 18 años, representan el 8,6% del total de su población; y los mayores de 64 años, representan el 3,3% del total de su colectivo.

3.5.3. Causas y características de las migraciones ecuatorianas hacia España

A finales de la década de 1990, Ecuador se encuentra envuelta en una turbulenta crisis política, social y económica que desencadenará a los pocos años, en una estampida migratoria transnacional; principalmente hacia España. En 1995 Ecuador se enfrenta a un conflicto limítrofe de larga data con Perú; en la política interna desde 1996 hasta el 2000 pasan cinco presidentes por el gobierno; finalmente, para el año 2000 tiene lugar la dolarización de su moneda y la imposición de las medidas económicas del FMI (PAE) sumen al país en altas tasas de desempleo e inflación, cuestiones que agravaron la pobreza de la población de más bajos ingresos económicos; y amenaza la estabilidad de las clases medias y altas de la sociedad ecuatoriana (Iglesias, et ál., 2015; Jokisch y Kyle, 2005).

Bajo este sombrío escenario de “expulsión”, entre 1998 y 2001 España como país de “atracción” (Ravenstein, 1885), recibe de forma masiva el 49,5% de los flujos migratorios provenientes de Ecuador; Estados Unidos recibe el 27%, e Italia recibe el 10% de la totalidad de esta gran estampida migratoria. En el año 2004, estos flujos migratorios transnacionales se convierten en el primer colectivo inmigrante en España. (Iglesias, et al., 2015; Parella, 2003).

²⁰ Padrón municipal de habitantes:
<https://www.idescat.cat/pub/?id=pmh&n=673&geo=mun:251207&lang=es>
<https://padron.com.es/bolivianos-en-lleida/> Revisión: 4 marzo de 2021.

Esta migración procede de zonas urbanas y de clase media, en palabras de (Iglesias et ál., 2015), “relativamente bien educados” con educación secundaria que cuentan con recursos y habilidades de emprender un proyecto migratorio; de manera que esta primera oleada migratoria de ciudadanos hacia España no se cuentan dentro del umbral de pobreza como aquellos de menos recursos económicos que no se pueden permitir un viaje de tal envergadura. De acuerdo al Colectivo Ioé (2010), el 62% de los ecuatorianos empadronados en el año 2001, contaban entre 15 y 34 años; y el 21% tenían entre 35 y 44 años. Por tanto, migración en edad de trabajar, justamente la mano de obra flexible y barata que España requería en ese momento para su crecimiento social y económico; cuestiones que reflejan los tiempos difíciles, precarios y de vulnerabilidad; además de irregularidad jurídica y adaptación al nuevo contexto (Parella, 2003; Colectivo Ioé, 2010).

Por otra parte, durante este período el desarrollo de las redes sociales migratorias se consolida a nivel familiar y colectivo; jugando un papel importante como capital social reduciendo los costes y riesgos de la inmigración de otros familiares, al mismo tiempo que la sigue impulsando. Al respecto, las mujeres que habían inmigrado desde finales de los 80’ y los 90’, serán las pioneras del desarrollo de las cadenas migratorias hacia España (Pedone, 2003; Parella, 2003; Tornos y Aparicio, 2004; Solé, et ál., 2007).

El asentamiento de la comunidad ecuatoriana en este período se da principalmente en dos grandes ciudades españolas, Madrid y Barcelona, atraída por la oferta laboral en la construcción y el servicio doméstico; igualmente se asientan en la región murciana, en este caso atraída por el mercado de trabajo en la hostelería y la agricultura. La oferta de trabajo en esta etapa está canalizada por la vía irregular, motivado a que muchos ecuatorianos permanecen en España luego de expirar el plazo como turistas (Colectivo Ioé, 2010; Iglesias, et ál., 2015).

Esta primera etapa de la migración masiva hacia España, finaliza a mediados del año 2003 con la obligación de visado para entrar al país. En los años siguientes, la migración ecuatoriana hacia España se canaliza a través de las reagrupación familiar y los contingentes laborales (Colectivo Ioé, 2010; Iglesias, et ál., 2015).

3.5.3.1. Evolución cuantitativa de la migración ecuatoriana por sexo hacia Lleida (período 2009-2019)

| Año | Hombres | Mujeres | Total |
|------|---------|---------|-------|
| 2019 | 312 | 243 | 555 |
| 2018 | 311 | 248 | 559 |
| 2017 | 311 | 265 | 576 |
| 2016 | 309 | 257 | 566 |
| 2015 | 334 | 287 | 621 |
| 2014 | 360 | 315 | 675 |
| 2013 | 401 | 364 | 765 |
| 2012 | 483 | 461 | 944 |
| 2011 | 530 | 504 | 1034 |
| 2010 | 604 | 576 | 1180 |
| 2009 | 823 | 791 | 1614 |

Figura 9. Población extranjera hombres y mujeres de origen ecuatoriano con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Año. 2019. **Fuente:** Elaboración propia a partir del Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)²¹

En base a datos extraídos desde el Idescat en el año 2021, se puede apreciar en la anterior Figura 9, que durante el período 2009-2019, la migración ecuatoriana hacia Lleida descendió en un 65,6%; siendo la disminución más llamativa (de 434 personas) entre el año 2009 y 2010. Por otra parte, se destaca que durante estos 11 años analizados, prevaleció la migración masculina ecuatoriana, aun siendo de forma descendiente; así como también disminuye la presencia de las féminas ecuatorianas en Lleida; en el porcentaje que se acotó anteriormente.

Para el año 2020, se encontraban empadronadas en la ciudad de Lleida²² 439 personas de origen ecuatoriano. De las cuales, el 45,33% eran mujeres, y el 54,67% eran hombres. La edad media es de 35 años, 8 años inferior a la edad media provincial. Por grupos de edades se reparten en 56 menores de 18 años; 366 adultos entre 18 y 64 años; y 17 personas mayores de 64 años. Estos datos nos indican, una disminución del 20,9% del flujo migratorio ecuatoriano entre el año 2019 y el 2020 hacia Lleida. Por otra parte, continúa prevaleciendo la masculinidad de la migración ecuatoriana hacia Lleida; y se

²¹ Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)
<http://www.idescat.cat/pub/?id=estres&n=6019&geo=prov:25&fil=56&lang=es> Revisión: 4 de marzo, 2021.

²² Padrón municipal de habitantes:
<https://www.idescat.cat/pub/?id=pmh&n=673&geo=mun:251207&lang=es>
<https://padron.com.es/ecuatorianos-en-lleida/> Revisión: 4 de marzo, 2021.

resalta la edad media de 35 años. Los menores de 18 años, representan el 8,7% del total de su población; y los mayores de 64 años, representan el 9,6% del total de su colectivo.

3.5.4. Causas y características de las migraciones peruanas hacia España

Desde mediados del siglo XIX, como consecuencia de la extremada pobreza sumado a los conflictos políticos internos del Perú, los movimientos migratorios de su población se incrementaron de manera exponencial hacia las zonas urbanas (Cepal, 2005; Martínez, 2008). A la par, los ciudadanos peruanos con y sin formación profesional, así como centenares de mujeres empiezan a migrar con destino a los Estados Unidos; hacia la década de 1990 estos movimientos humanos se dirigen principalmente a Europa. (Solé, et ál., 2007).

Las decisiones migratorias con destino a España, se ven incentivadas por el imaginario de la sociedad peruana, en aquel entonces, de que la migración podría ofrecer una mejor calidad de vida. A este imaginario de bienestar se sumaban las agencias y las redes de migrantes que transmitían noticias relacionadas con oportunidades laborales en España y el mejoramiento del estatus socioeconómico (Solé, et ál., 2007).

El escenario de recepción socioeconómico y político de España para los flujos migratorios provenientes de Perú, es el mismo que para todos los inmigrantes provenientes de Latinoamérica; ocupar los puestos de trabajo que los ciudadanos autóctonos rechazan, teniendo que aceptar este tipo de inmigración, las condiciones precarias laborales que se ofrecían a los recién llegados de terceros países (Parella, 2003).

De acuerdo con (Yépez del Castillo, 2014: 8): “La migración peruana iniciada en los ochenta continuó creciendo con el advenimiento del nuevo siglo, si bien a un ritmo menor que los otros países andinos. En el año 2013 había 122.643 peruanos residentes según el padrón municipal, y los peruanos representaron casi el 9% del total de naturalizados en el período 2002-2012”.

3.5.4.1. Evolución cuantitativa de la migración peruana por sexo hacia Lleida (período 2009-2019)

| Año | Hombres | Mujeres | Total |
|------|---------|---------|-------|
| 2019 | 271 | 266 | 537 |
| 2018 | 196 | 247 | 443 |
| 2017 | 199 | 237 | 436 |
| 2016 | 178 | 226 | 404 |
| 2015 | 197 | 255 | 452 |
| 2014 | 228 | 267 | 495 |
| 2013 | 258 | 304 | 562 |
| 2012 | 317 | 371 | 688 |
| 2011 | 332 | 375 | 707 |
| 2010 | 358 | 388 | 746 |
| 2009 | 415 | 436 | 852 |

Figura 10. Población extranjera hombres y mujeres de origen peruana con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Año. 2019. **Fuente:** Elaboración propia a partir del Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)²³

En base a datos extraídos desde el Idescat en el año 2021, se puede apreciar en la anterior Figura 10, que durante el período 2009-2019 la migración peruana hacia Lleida disminuyó un 36,9%; siendo el año 2016 el más representativo con 50% de la disminución de su flujo migratorio con respecto al año 2009. Por otra parte, se aprecia una leve tendencia hacia la feminización de la migración peruana en Lleida durante el período 2009-2019.

Para el año 2020, se encontraban empadronadas en la ciudad de Lleida²⁴ 713 personas de origen peruano. De las cuales, el 51,61% eran mujeres, y el 48,39% eran hombres. La edad media es de 36 años, 7 años inferior a la edad media provincial. Por grupos de edades se reparten en 101 menores de 18 años; 570 adultos entre 18 y 64 años; y 42 personas mayores de 64 años.

²³ Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat)
<http://www.idescat.cat/pub/?id=estres&n=6019&geo=prov:25&fil=60&lang=es> Revisión: 4 de marzo, 2021.

²⁴ Padrón municipal de habitantes:
<https://www.idescat.cat/pub/?id=pmh&n=673&geo=mun:251207&lang=es>
<https://padron.com.es/peruanos-en-lleida/> Revisión: 4 de marzo, 2021.

Estos datos nos indican, un ascenso de un 24,6% del flujo migratorio peruano entre el año 2019 y el año 2020 hacia Lleida. Por otra parte, se mantiene la feminización durante todo el período analizado de la migración peruana hacia Lleida; y se resalta la edad media de 36 años. Los menores de 18, representan el 8,5% del total de su población; y los mayores de 64 años, representan el 9,4% del total de su colectivo.

Sintetizando, el análisis cuantitativo para el período 2009-2019, refleja que la tendencia de estos flujos migratorios es descendiente en los tres casos; manteniendo la feminización migratoria Bolivia y Perú; por su parte Ecuador, mantiene durante este mismo período, la tendencia masculina de su flujo migratorio hacia Lleida.

Las edades medias para los ciudadanos de estos tres países es de 35 años; por tanto edad reproductiva y edad potencialmente laboral. Unido a esto, los menores de edad de 18 años, para el conjunto de los tres países se sitúa en una media de 8,5%. Finalmente la media de las personas mayores de 64 años, también para el conjunto de los tres países se sitúa en 7,4%.

4. CAPITAL SOCIAL DE LA INMIGRACIÓN

“Las relaciones de parentesco, amistad, origen y religión, ordenadas en concordancia con las reglas culturales y los mapas cognitivos y valorativos compartidos, conforman una red” (Torres Pérez, 2013: 714).

4.1. Introducción

El presente capítulo parte con una breve evolución histórica del concepto del capital social; en tal sentido, se encontraron las siguientes ideas: beneficios alcanzados gracias a los vínculos solidarios y comunitarios; acción y conciencia colectiva basada en la homogeneidad cultural y conocimiento mutuo; fuerte compromiso a la solidaridad; empatía, confianza, etc. Veremos pues, cómo fueron ampliadas estas ideas por algunos de los padres de la sociología (Tönnies, Durkheim, Simmel, Weber) hasta el completo desarrollo del concepto.

En un período más reciente, surgen las valiosas aportaciones al capital social de la mano de sociólogos tales como Bourdieu, quien lo entiende como un beneficio intangible generado de las relaciones sociales, sus beneficios pueden llegar a ser concretos y convertirse en productos perfectamente tangibles. Por su parte, Coleman lo define como un atributo de la estructura social, facilitando el logro de objetivos personales; y para Putnam, el capital social se basa en pautas de confianza social y redes institucionales, a través de las asociaciones que tengan expectativas mutuas de cooperación continuada.

Sumado a esto, desde una perspectiva sociológica y para el ámbito de las migraciones transnacionales, se tratan los planteamientos teóricos del capital social desarrollado y alcanzado en contextos migratorios; y que motivado a sus características conforman diferentes tipos de vínculos (*bonding, bridging, linking*), así como redes sociales duraderas sustentadas en la confianza y la solidaridad, bajo normas y estructuras establecidas de manera colectiva, procedimientos y costumbres, denominado capital social estructural; y el capital social cognitivo, aquel que considera los valores, las actitudes y las creencias compartidas de manera colectiva durante los procesos migratorios.

Igualmente, el capítulo trata los beneficios sociales y culturales, así como el reencuentro familiar, la formación de comunidades étnicas, la circulación de significados, espacios de sociabilidad, visibilidad y reconocimiento social y cultural que envuelven las celebraciones marianas; todos beneficios sociales y subjetivos en forma de capital social religioso y étnico alcanzado por las minorías en contextos migratorios.

El capítulo cierra con el abordaje teórico de las estrategias y capacidades de la inmigración para alcanzar objetivos valiéndose del capital social y la fungibilidad de

recursos; es decir, convirtiendo estrategias sociales culturales (marianas y sincréticas) para alcanzar el beneficio del capital social y su vez, alcanzar capital económico.

4.2. Capital social: breve evolución histórica del concepto

Siguiendo a Ferragina (2010), desde mediados del siglo XIX, la idea de que las personas actuaran racionalmente teniendo completa conciencia de sus intereses individuales, del deseo de riqueza y además entender el comportamiento social, el desarrollo económico pero a la vez preocuparse por el desglose de los lazos tradicionales, la anomia y la alienación de las sociedades modernas, (Willmott, 1986 citado en Ferragina, 2010, p. 4) desencadenó que los padres fundadores de la sociología clásica en el transcurso de varias décadas (Tönnies, (1963 [1887]); Durkheim, (1965 [1897]); Simmel, (1969 [1905]); Weber, (1947 [1922])); desarrollaran teorías en base a la idea de que la industrialización y la urbanización eran las responsables de la transformación de las relaciones sociales de manera irreversible para las sociedades de aquella época y también para las venideras. (Ferragina, 2010: 3)

Marx y Engels (1959[1847]) refiriéndose a la acción y al desarrollo de las clases sociales durante el período de la industrialización, pensaban con respecto al proletariado, que esta fuese una clase por sí misma, cuya conciencia de un destino común llevara a sus miembros a establecer “vínculos solidarios” y a la “acción colectiva”. En la obra *La ideología alemana*, estos mismos autores mencionan que el proletariado al verse arrojado a una situación común, aprenden a identificarse entre ellos y apoyarse mutuamente sus iniciativas. Esta solidaridad no es el resultado de una introyección de normas durante la infancia, sino un producto emergente de un destino común. (Ferragina, 2010).

Ferragina también nombra al sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, el cual estudia la vinculación entre la “*Gemeinschaft*” (comunidad) y las “*Gesellschaft*” (asociaciones), plasmando en sus obras el cambio histórico entre la comunidad y la sociedad moderna. Asociando conceptos con los diferentes tipos de relaciones sociales que se desarrollaban, considerando del tamaño de la población y su grado de complejidad en la división del trabajo, (Ferragina, 2010); como observamos tema en boga por los científicos de aquel entonces.

En la obra *División del trabajo social*, Émile Durkheim, (1965 [1897]) defiende la idea de que en las sociedades primitivas o tradicionales tales como la rural o la misma

familia, la solidaridad surge de la conciencia colectiva basándose en la homogeneidad cultural y el conocimiento mutuo; identificando Durkheim, este factor como “solidaridad mecánica”. Al mismo tiempo identifica la “solidaridad orgánica”; aquella que se originaba de las relaciones establecidas entre grupos de iguales en las fábricas o puestos de trabajo en las sociedades modernas basadas en la heterogeneidad, la diferenciación de roles y la división compleja del trabajo. Durkheim desde entonces, plantea que los individuos de una comunidad tenían “cosas en común”, deduciendo que se establecía un “fuerte compromiso” en torno a esa solidaridad. Es así como el filósofo y sociólogo francés, catalogado como uno de los padres de la sociología clásica, haciendo énfasis positivo de la vida grupal como prevención ante la anomia, como él mismo la denominó, analiza las sociedades industriales que se degeneraban ante el paso de la modernidad, (Ferragina, 2010; Portes y Vickstrom, 2012).

Por su parte, el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel sienta las bases de sus estudios en su inquietud y el cuestionamiento sobre ¿qué es la sociedad? Este autor analiza los fenómenos sociales y culturales en términos de “formas” y “contenidos” como una relación transitoria, considerando el contenido y viceversa en función del contexto. En su obra *Cuestiones fundamentales de sociología*, afirma que la “sociedad” consiste en el estar uno con otro, uno para otro y uno contra otro; por medio de los cuales los contenidos e intereses individuales experimentan una formación o fomentación a través del impulso o la finalidad. (Ferragina, 2010). Así la comprensión de las “formas y contenidos” de las relaciones sociales en el pasado siguieron gestando el desarrollo del concepto tal como lo conocemos hoy.

A Max Weber, sociólogo, político, historiador y economista de origen alemán, también se le conoce por su amplio aporte a la sociología de la religión. Según este autor, un individuo o grupo religioso, está sujeto a múltiples influencias. Para Weber la religión tiene poder suficiente que influye en la representación que un individuo se hace del mundo, afectando esta representación a sus intereses y en definitiva al curso de sus acciones. (Ferragina, 2010).

En su ensayo “Iglesias y sectas”, Weber (1946 [1920]) resalta cómo las sectas religiosas formaron redes informales robustas capaces de hacer cumplir las reglas y crear relaciones entre los miembros. El autor distinguió las sectas de las iglesias por su “exclusividad” y su capacidad para crear una barrera al acceso. (Ferragina, 2010: 4). A

Weber, igualmente se le considera como uno de los padres de la sociología económica por sus importantes contribuciones, entre las que se pueden señalar su análisis al papel de la religión en la economía, de las formas de organización económica y del ascenso del capitalismo racional moderno (Portes, 2013: 31).

El pensamiento weberiano nos introduce sin lugar a dudas, a considerar la relevancia de las relaciones sociales que surgen en torno a las acciones religiosas como potentes vínculos sociales, que además van a trascender en las acciones económicas de los individuos. En base a estos precedentes históricos del concepto capital social, notamos que todas las acciones comunes del hombre, incluidas las creencias religiosas y/o la cosmovisión que tengan los individuos del mundo que los rodea, van a influir tanto en su vida social como en la económica.

Siguiendo a Arellano (2008), en el marco de la I Guerra Mundial la progresista y supervisora de escuelas rurales, Lyda Judson Hanifan, destacó la participación comunitaria en las escuelas rurales exitosas del Estado de West Virginia. Hanifan consideró la buena voluntad y la relación entre los individuos y las familias como componentes de una unidad social en la participación comunitaria. El concepto génesis al capital social, desarrollado por Hanifan (1916), persiguiendo mejorar el sistema educativo de la comunidad rural fue:

Las realidades tangibles que son importantes en la vida ordinaria de las personas: confiar en la buena voluntad de los otros, el compañerismo, la empatía y relaciones sociales entre los individuos y las familias que sirven para construir una unidad social... El individuo, si actúa sólo, es socialmente impotente... Si se pone en contacto con sus vecinos y se asocian con otros vecinos, habrá una acumulación de capital social que, posiblemente, satisfaga sus necesidades sociales y permita generar la capacidad social suficiente para mejorar las condiciones de vida de la comunidad. La comunidad, en su totalidad, se beneficiará de la cooperación de todos, mientras que los individuos encontrarán en su asociación las ventajas de la ayuda mutua, la simpatía y el compañerismo de sus vecinos.²⁵

De acuerdo con Arellano (2008), la superintendente de escuelas rurales explicaría más tarde que la razón de haber utilizado el término “capital”, se debía a que era el más adecuado para ser escuchada con atención y con muchísima más benevolencia por los

²⁵ Hanifan, Lyda (1916), “The rural School Community Center”, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 67: 130. (Citado por Arellano, 2008: 8).

hombres de negocios a los que tendría que explicar la importancia de las relaciones sociales en las escuelas de las comunidades rurales que ella misma supervisaba. Hanifan entendió el capital social a partir de la buena voluntad y el compañerismo; y especialmente desde la importancia de actuar de manera conjunta con los vecinos, lo que desencadenaría un cúmulo de “capital social” beneficioso para toda la comunidad, (Arellano, 2008: 7-8).

4.3. Desarrollo del concepto capital social

Desde finales de los ochenta se desarrolla una amplia y fructífera literatura con base sociológica al concepto del capital social. En ese momento se desprendieron dos grandes corrientes, una proveniente de la Europa continental y otra anglosajona. Estas corrientes no estuvieron exentas de las controversias científicas de quién, cómo, cuándo y porque y para qué se desarrolla el concepto, así como a sus pertinentes críticas. Cabe destacar, que el concepto abarca diferentes ámbitos y problemáticas sociales tales como: la familia, empresa y laboral, pobreza, salud, educación, economía, migraciones, asociaciones, criminalidad, democracia y eficacia gubernamental (Ferragina, 2010).

El capital social²⁶, igual que el capital económico requiere de inversión y aportes continuos que se acumulan en forma de recursos reales o potenciales; estos aportes de naturaleza eminentemente social basados en la confianza, están vinculados a la pertenencia a un grupo determinado (Bourdieu, 1986). Además, el sociólogo francés le confiere “poder” al capital social; en el término de que para que este funcione, los individuos deben estar bien relacionados con otras personas, y será a partir de esas relaciones o fuentes (grupales, familiares, comunitarias) de donde provengan las ventajas del capital social (Portes, 1998).

Bourdieu (1986) deja claro que aunque el capital social es intangible motivado a las fuentes de donde proviene; es decir, de las relaciones sociales, sus beneficios pueden

²⁶ Según Portes y Vickstrom (2012: 84): “el concepto de capital social es la exportación más exitosa de la sociología al ámbito público en los últimos años, tanto que incluso organismos internacionales tales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la OCDE; así como medios de comunicación y altos mandatarios políticos utilizan el término”. Estos mismos autores enfatizan que fue Robert Putnam quien redefinió y popularizó el concepto; de manera que el éxito del término a nivel académico no fue obra de los sociólogos Pierre Bourdieu, ni de James Coleman, sino de Putnam (Portes y Vickstrom, 2012).

llegar a ser concretos y convertirse en productos perfectamente tangibles. Al respecto, Portes y Vickstrom (2012: 84), basándose en la teoría desarrollada por Bourdieu, definen que “el capital social es un recurso de los individuos y de las familias inherente a su red de relaciones y capaz de ser transformado en otras formas de capital (económico y cultural). Es, en esencia, la habilidad de las personas y de las familias para obtener recursos gracias a su pertenencia a redes y otras estructuras sociales”.

Años más tarde, autores como (Harpham, et ál., 2002: 106) relacionando el concepto en el ámbito de la salud, añaden beneficios al capital social en el “el grado de conexión, calidad y cantidad de relaciones sociales en un grupo dado”; por otra parte, Grootaer y Van Bastelaer (2002) en un estudio presentado por el Banco Mundial consideran el factor tiempo como elemento esencial para construirse y acumularse estos recursos sociales en forma de capital social.

Como requisitos indispensables para la existencia de capital social, de acuerdo con Bourdieu (1986) existen cuatro elementos esenciales que se articulan entre sí: a) pertenencia a un grupo o una red de relaciones de individuos; b) intercambio de materiales y simbolismos en su interior; c) grado de institucionalización; d) recursos que posee dicho grupo.

En relación a los intercambios materiales y simbólicos, tales como palabras (sentimientos subjetivos) y obsequios, para Bourdieu este hecho representa reconocimiento mutuo y gratuito, aparentemente desinteresado entre los miembros de un grupo; convirtiéndose con el tiempo en un cúmulo de obligaciones duraderas en base a las garantías institucionales (Bourdieu, 1986).

Tal como notamos en la literatura en torno al capital social, el debate teórico desarrollado desde la academia científica atiende diferentes enfoques. Desde el campo de la educación y perteneciente a la corriente anglosajona, el investigador James Samuel Coleman desarrolló su teoría y concepto en torno al capital social estudiando los resultados educativos de ciertas comunidades segregadas en Estados Unidos.

Por otra parte, Coleman (1990) defiende que “el capital social constituye un recurso caracterizado por: a) ser un atributo de la estructura social en la que los individuos están insertos y no propiedad privada de quienes se benefician de él; b) facilitar el logro de objetivos personales que no podrían alcanzarse en su ausencia o conllevarían un costo

mucho más alto” (Arellano, 2008: 8). Coleman, refiriéndose a las redes formales e informales vinculadas al capital social, afirma que estas relaciones influyen en la vida de los seres humanos; y que los resultados y productos del mismo, serían imposibles de alcanzar sin el desarrollo del capital social (Coleman, 1988).

De acuerdo a la acción colectiva, Coleman distingue cinco formas de capital social: i) el uso de amigos y conocidos como fuentes de información; ii) las relaciones de autoridad; iii) las organizaciones sociales, en cuanto el capital social disponible en su estructura puede utilizarse para la consecución de objetivos diferentes a los inicialmente identificados; iv) el establecimiento de obligaciones y expectativas de reciprocidad; y v) el desarrollo de sistemas de normas y sanciones dentro de una comunidad (Arellano, 2008: 8).

En esta evolución del concepto, (Portes y Sensenbrenner, 1993: 1326) otorgan relevancia al capital social desde el aspecto económico y lo definen como: “expectativas colectivas afectando el comportamiento económico individual”. En esta misma línea de ideas, Alejandro Portes siguió trabajando en la evolución del concepto desde la perspectiva económica; al respecto defiende que el capital social derivado de transacciones de reciprocidad, consiste en la acumulación de “vales” basados en buenas acciones realizadas con anterioridad hacia los demás, respaldados por la norma de la reciprocidad, (Portes, 2012).

En esta misma línea de investigaciones, Putnam (1993, 2000) resalta la importancia del asociacionismo civil, las instituciones y su estrecha relación con la prosperidad económica. En tal sentido, defiende que dependiendo de las virtudes cívicas de sus ciudadanos, las instituciones “libres” fallan o no en la consecución de su progreso (Portes, 2013). Considerando el desempeño de los individuos, los hogares y el estado, Putnam designa a la comunidad como unidad primaria de análisis; señalando que una “comunidad cívica” es aquella donde se presentan altos niveles de compromiso cívico, igualdad política, solidaridad, confianza y tolerancia; y, finalmente, asociaciones cívicas con fuertes estructuras sociales de cooperación.

Desde la perspectiva de “individuos racionales”, (Putnam, 1993: 226), afirma que el capital social se basa en pautas de confianza social y redes institucionales a través de las asociaciones que tengan expectativas mutuas de cooperación continuada. Así pues, la

confianza, nombrada por Bourdieu (1986) y Coleman (1990), junto con la participación cívica pasan a ser los pilares fundamentales en las teorías de Putnam; afirmando que “la confianza es un componente esencial del capital social porque lubrica la cooperación” (Putnam, 1993: 170). Para Putnam la confianza tiene dos tipos de fuentes: las normas de la reciprocidad y las redes de compromiso cívico; las primeras actúan seguramente en función de las segundas. Así para Putnam, el capital social aparece como un instrumento de análisis macro; es decir, como un atributo de las comunidades y no como un recurso de carácter exclusivamente individual.

4.3.1. Tipos de capital social según las teorías de Putnam

En trabajos posteriores, Putnam (2003) hace distinciones con referencia a la intensidad de los encuentros, diferenciando las relaciones formales y casuales; define aquellos que podrían contarse desde organizaciones estructuradas con reglamentos y autoridad, hasta aquellos encuentros de comidas con los amigos, o simplemente un encuentro casual con un individuo en un ascensor. Así (Putnam, 2003: 17-18) clasifica estos encuentros y capital social en:

Capital social formal: Constituyen las redes y asociaciones formadas sobre bases organizativas identificables, poseen una estructura determinada, cuentan con reglas de funcionamiento y además funcionan con autoridad.

Capital social informal: Se refiere a los encuentros de comidas familiares, juegos deportivos espontáneos.

Capital social tenue: El grado de interacción es tenue o de menor intensidad, se refiere por ejemplo a las comidas casuales con algunos amigos, encuentros en el ascensor con algún individuo; es decir, limitados a ciertos contextos y algún propósito casual

Capital social denso: Se caracteriza porque las redes de vinculación son más estrechas y variadas con relación al capital tenue.

Capital social hacia dentro versus capital social hacia fuera. Pretende captar la diferencia de propósito que persiguen las más diversas redes sociales y asociaciones civiles, sea que éstas busquen apoyar los intereses particulares de sus agremiados (vueltas hacia dentro) o bien que pretendan promover el interés público (vueltas hacia fuera).

Putnam, enfatiza sobre la característica que tiene alguna forma de capital social de unir más estrechamente a personas iguales en ciertos aspectos tales como la raza, la religión, la clase social, etc., a diferencia del que une a personas desiguales. El primero sería vinculante (*bonding*) y el segundo tendería puentes (*bridging*), (Putnam, 2003: 20).

Capital social bonding: Las redes de unión que dan lugar a este capital proceden de comunidades fuertemente vinculadas en torno a la familia; o, en el caso de los inmigrantes, al grupo étnico, mismo que estrechará aún más los vínculos en pro de preservar raíces culturales, creencias, actitudes, costumbres, cosmovisión e identidad; y en todo caso, encaminándose en nuevos procesos de socialización. Algunos autores consideran que el capital social *bonding*, crea un fuerte sentimiento de pertenencia, que puede igualmente crear un fuerte antagonismo con los no-miembros (Portes y Landolt, 1996; Portes, 1998).

En este tipo de capital social, Putnam (2003) considera las colaboraciones frecuentes y sostenidas en el tiempo entre organizaciones pertenecientes a diferentes comunidades, entre las que surge un ámbito de relaciones estable que permite la interacción de una amplia variedad de comunidades. También se refiere a las organizaciones inclusivas cuyos miembros proceden de una diversidad de comunidades, o de grupos congregados bajo el principio de la diversidad o el multiculturalismo, (Putnam, 2003).

De la misma manera, la solidaridad emanada del compartir un lugar de origen pleno de simbolismo y sentimiento y un lugar de destino común, generalmente hostil y diferenciador, serían algunas de las motivaciones para que este tipo de capital social, el *bonding*, (de vinculación) mantenga unidos a los individuos durante el proceso migratorio y el asentamiento; ya que tal como advierte (Bourdieu, 2000), compensa otras desventajas sociales que pueden vivirse, como son el bajo estatus social o educativo; de la misma manera, este tipo de capital social *bonding*, estaría vinculado con la identidad de resistencia durante un proceso migratorio a la que hace mención (Castells, 2002: 30): “aquella generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia”.

Capital social bridging. Este tipo de capital se caracteriza por ser inclusivo y permite poner en contacto diferentes redes; es decir conlleva a la heterogeneidad de individuos o personas en un grupo, atravesando fronteras de identidad primaria. De acuerdo a estas ideas, para identificar el capital social *bridging*, Putnam (2003) se basa en las ideas de los “vínculos débiles” o “la fortaleza de los lazos débiles” estudiados en su momento por Granovetter.

Capital social linking. Los contactos con personas en situación de poder, incluidas las administraciones e instituciones para la consecución de capital social por aquellas personas que se encuentran en menos nivel jerárquico. Según (Arellano, 2008: 12), Putnam considera altamente e identifica estos contactos o puentes de capital social como *linking*.

La siguiente Figura 11 presenta los tipos de capital social identificados en los estudios de Putnam (1993, 2003), divididos en tres grupos: Bloque A que contiene el capital social formal, informal, tenue y denso; estos son ambivalentes entre sí. El Bloque B, contiene el capital social hacia dentro, y capital social hacia afuera (diferencian el propósito del contacto). Por último, el Bloque C, contiene el capital social *bonding*, *bridging* y *linking*; como característica común, pensamos que éstos se refuerzan entre sí; además, uno puede conducir al otro.

| Capital social | | | |
|-----------------------|----------------|-----------------|----------------|
| Bloque A | Formal | | Informal |
| | Tenue | | Denso |
| Bloque B | Hacia dentro | | Hacia fuera |
| Bloque C | <i>Bonding</i> | <i>Bridging</i> | <i>Linking</i> |

Figura 11. *Tipos de capital social identificados por Putnam (1993, 2003). Fuente: Elaboración propia, basada en los tipos de capital social de Putnam (1993)*

Desde nuestra perspectiva, los anteriores tipos de capital identificados por Putnam (1993, 2003), no son excluyentes entre sí. Así el capital social formal puede ser también de tipo *bonding*; o el tenue, no obstante sus características puede convertirse en denso con el tiempo, tendiendo puentes y convirtiéndose en capital social *bridging*. Estos últimos tipos de capital social, apoyan teóricamente el análisis de la presente investigación.

4.3.2. Capital social estructural y capital social cognitivo

Basados en las aportaciones de Bourdieu, Coleman y Putnam, autores como Krishna y Uphoff (2002), añaden objetividad a la evolución del concepto. Considerando altamente la estabilidad en el tiempo de las relaciones interpersonales donde determinados elementos (estructuras) se hacen visibles, pudiendo además, ser modificadas a partir del consenso y el trabajo comunitario; así (Krishna y Uphoff, 2002: 87), definen el capital social estructural como aquel que “facilita la acción colectiva estableciendo redes sociales que conllevan normas, procedimientos y costumbres”

Al capital social cognitivo, estos mismos autores lo identifican desde la perspectiva subjetiva; otorgándole a sus componentes: las normas, los valores las actitudes y las creencias compartidas de manera esencial y eminentemente colectiva, los vehículos para alcanzar y disfrutar los beneficios también de manera común. (Krishna y Uphoff, 2002: 88).

Por su parte (Arellano, 2008: 10), define estos dos tipos de capital como dimensiones de una misma realidad; semejándose a las propuestas teóricas de (Bourdieu, 1986, Portes, 2013), para quienes se requiere “de inversión, tiempo y esfuerzo, cuando no de dinero; igualmente se puede invertir en la creación de valores, actitudes y creencias”.

Desde esta misma perspectiva Schneider (2010: 5) define el capital social como “relaciones sociales y patrones sociales de reciprocidad, confianza exigible que permite a las personas e instituciones acceder a los recursos (...)”

Desde el punto de vista de las inversiones “sociales”, (Portes, 2013: 59) defiende que el capital social es: “la capacidad para acceder a recursos gracias a la pertenencia a redes, o a estructuras sociales más amplias (...); el capital social es el que provoca normalmente los efectos imprevistos de una acción racional intencional, puesto que da lugar a una serie de compromisos y lealtades que discurren paralelamente a los modelos formales”.

Para este estudio, desde la visión sociológica nos guiamos por los anteriores planteamientos teóricos científicos, comprendiendo que para obtener el beneficio del capital social (individual o colectivamente), se ha de invertir tiempo estableciendo vínculos (tipo *bonding*, *bridging*, *linking*) y redes duraderas basadas en la confianza y la

solidaridad, bajo normas y estructuras establecidas de manera colectiva. Aunado a esto, los conceptos de los tipos de capital estructural y cognitivo, los encontramos estrechamente relacionados con nuestra investigación; de manera que también sustentamos nuestro análisis en sus bases teóricas.

4.4. Capital social de la inmigración

A razón de los estudios de la inmigración desde el enfoque de las redes como agentes dinamizadoras del “capital social”, se abrió un amplio abanico de análisis e investigación tanto por antropólogos, sociológicos, economistas, geógrafos, etc., debido a que, por una parte, el estudio de las redes considera los recursos objetivos con que cuentan los inmigrantes. Por otra parte, el análisis estructural y cognitivo de las redes ha conllevado a entender la subjetividad y la complejidad con que se gestan las decisiones migratorias; es decir, quién, por qué y cómo se gestan, cuáles son los actores involucrados, además de los espacios sociales generados, etc.

Algunos trabajos se han ocupado de estudiar los recursos de las redes y la inmigración desde dos perspectivas. La primera tiene que ver con el proyecto migratorio desde planificación y concreción del mismo (Massey, 1990; Portes y Sensenbrenner, 1993; Palloni, et, ál., 2001; Reist y Riaño, 2008; Peñaranda, 2008; Zapata Martínez, 2009; Parella, 2012; Torres Pérez, 2013). La segunda perspectiva tiene que ver con la integración, adaptación y emprendimiento en el nuevo destino (Zhou, 1992; Tornos y Aparicio, 2004, 2010; Pedone, 2003; Portes, 2013).

Estos estudios, nos ofrecen datos en cuanto a las estrategias de adaptación e integración de la inmigración a partir de conocer cómo se configuran y cómo se desarrollan estas redes durante los procesos migratorios; al respecto (Gómez Johnson et ál., 2012) enfatizan que el establecimiento de redes y la consecución de los recursos facilita la instalación e inserción en la sociedad de acogida; en este sentido el proceso transnacional no sería lineal, sino un sistema policéntrico compuesto por redes egocéntricas, cuyos actores se aglutinan o también se pueden dispersar a través de los vínculos que encuentran por las redes.

En relación a las redes, Requena (2009: 28) afirma que:

Los seres humanos estamos necesitados del apoyo de los demás, por eso las redes sociales son tan importantes, porque nos proporcionan una gran cantidad de apoyo

social. La interacción con los demás mantiene al individuo en una variedad de roles y de identidades sociales, al mismo tiempo esta actividad social e interpersonal activa los canales de apoyo y refuerza la autoestima de la propia persona. Por todos estos motivos, las redes sociales son un recurso importante en situaciones críticas.

De acuerdo con Requena (2009), atendiendo a las situaciones complejas que se generan y que atañen a los individuos durante los procesos migratorios, estos requieren imperiosamente de vínculos y redes. En base a los anteriores conceptos de capital social desarrollados por Bourdieu, Coleman, Putnam, Portes, Krishna y Uphoff, entre otros; estamos de acuerdo que el elemento esencial para que se genere capital social, recaer en los vínculos que se establecen en las redes sociales. Igualmente, para los contextos migratorios, Torres Pérez (2013: 714) indica que: “las relaciones de parentesco, amistad, origen y religión, ordenadas en concordancia con las reglas culturales y los mapas cognitivos y valorativos compartidos, conforman una red”.

En este mismo orden de ideas, el Colectivo Ioé (1995) enfatiza que durante los procesos migratorios las redes que se desarrollan, unas veces aparecen en forma espontánea y otras veces no; a la par, estas redes operarían en función de los intereses de quienes las utilizan. De manera que las redes migratorias, constituyen una de las pruebas más evidentes de que las personas en movilidad geográfica se convierten en agentes al mismo tiempo que protagonistas activos dentro de la estructura social e historia que los arrastra. (Colectivo Ioé, 1995).

Aunado a esto, otros autores (Parella, 2003, 2012; Pedone 2003; Oso, 2008; Gregorio Gil, 1999), también ofrecieron evidencias empíricas sobre las prácticas transnacionales protagonizadas por mujeres inmigrantes; enfatizando sobre su protagonismo en la construcción de cadenas y redes migratorias además de la gestión de las remesas.

Así mismo el estudio de Moret (2015), quien identificando capital social, simbólico y cultural en la migración somalí asentada en Europa, afirma que este es reinvertido en redes, al mismo tiempo que la etnicidad somalí y el factor de transnacionalidad se convierte en activos valorados, otorgándoles ventajas y posiciones sociales dentro de sus comunidades.

4.4.1. Capital social, religión e inmigración

De acuerdo con el reciente estudio de Huckle y Silva (2020), la participación constante en las acciones religiosas en las iglesias por parte de las comunidades migrantes y marginales de color en Estados Unidos; les generaría capital social, estrechando sus lazos comunitarios, hecho que beneficia sus relaciones sociales. Este hecho indica, afirman estos mismos autores, que el capital social alcanzado por las minorías marginadas y de color en Norteamérica, otorga altos beneficios sociales en ambientes donde se dan las acciones religiosas, que no en otras participaciones, tal como la política (Huckle y Silva, 2020). En base a esto, las creencias religiosas compartidas en contextos migratorios, así como la socialización en torno a la iglesia tendrían una importante incidencia con el asentamiento de los migrantes en el lugar de destino.

Desde esta misma perspectiva, el trabajo de Yusupova y Ponarin (2016) indica que la asistencia a la mezquita por parte de las etnias provenientes de Asia Central que llegan a Rusia beneficia su integración. Por una parte, aumenta su capacidad psicológica frente a la alienación que sienten en la sociedad mayoritaria; y por otra parte, las redes les ofrece contactos que les ofrezca solidaridad. En síntesis, vemos que el capital social encontrado en ámbitos que se den acciones religiosas en contextos migratorios, inciden en el beneficio social y la integración de las minorías.

En esta misma línea de investigación, autores como Sánchez, et ál. (2019) estudiando las migraciones procedentes de Guatemala, El Salvador, Colombia y Venezuela con destino en Estados Unidos, afirman que el apoyo social recibido en las redes de compatriotas y en los espacios religiosos, representan un aliciente al estrés migratorio ocasionado por provenir de países altamente conflictivos, persecución y pobreza; por tanto se convierte en capital social religioso, encontrando refugio que mitiga desafíos comunes en el país de destino.

En años anteriores, Andrews (2011) ya había identificado capital social de tipo “*bonding*” y “*bridging*” (Putnam, 2001) en contextos migratorios relacionándolo con las acciones religiosas de las migraciones evangélicas, protestantes y católicas y su integración social en las zonas rurales de Inglaterra.

Sin embargo, en estudios más recientes, Uzcanga y Oiarzabal (2019), tomando como dimensión analítica las asociaciones de inmigrantes y los tipos de capital social

identificados por Putnam, estudia las migraciones procedentes de Rumanía, Marruecos, Ecuador, Colombia y Bolivia que llegaron a España en la última década. Los resultados demuestran cómo desde el asociacionismo inmigrante y la utilización de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC), se genera capital social que les otorga un determinado beneficio social a estas minorías.

Otros estudios también recientes, (Moore Oliphant, 2020; Serrao y Cavendish, 2018) basándose en el capital social tipo “*bonding*” (Putnam, 2001), y su relación con las actividades religiosas de mujeres inmigrantes de origen etíope asentadas en Washington, DC., y los inmigrantes brasileños en el centro de Texas, respectivamente; determinan que los vínculos estrechos les ofrecen beneficios sociales y económicos; sin embargo, este tipo de relaciones interétnicas pueden ralentizar su integración con la sociedad de acogida, debido a que les cuesta establecer relaciones sociales con personas ajenas a sus comunidades étnicas.

Bajo esta misma dimensión analítica, el estudio de Kanas A., et ál., (2016) enfocado en estudiantes cristianos y musulmanes en regiones étnicas y religiosas de Indonesia y Filipinas, concluye que los vínculos estrechos (capital social *bonding*), actúa como una “espada de doble filo”, y que aunque tengan una mayor calidad de contactos, estos son menores o en menor proporción con la sociedad mayoritaria, lo que ralentiza su integración.

Por otra parte, sumando las acciones y rituales sincréticos a la inmigración interregional latinoamericana, otros trabajos (Serafino, 2010; Mallimaci Barral, 2010, 2012, 2016; Sidney A. da Silva, 2012; Vargas Rodríguez, 2019, Saldívar Arellano, 2019, entre otros), distinguen a partir del establecimiento de redes; desarrollo de capital social ofreciendo a las minorías étnicas beneficios laborales, económicos y culturales, así como el reencuentro familiar y la formación de comunidades y la circulación de significados; también les ofrece espacios de sociabilidad, visibilidad y reconocimiento social y cultural; beneficios sociales y subjetivos que podrían denominarse como capital social religioso y étnico alcanzado por las minorías en contextos migratorios.

4.4.2. Estrategias y tácticas para desarrollar capital social en contextos migratorios

Desde la perspectiva socioeconómica, las estrategias utilizadas por los trabajadores emigrantes para alcanzar determinados propósitos durante el proyecto migratorio, acota (Portes, 2013: 245): “los trabajadores emigrantes al carecer de capital financiero y de una situación legal no pueden crear empresas transnacionales, o iniciativas semejantes sobre una base contractual y formal; por ello, sustituyen el capital económico por capital social para conseguir que estas actividades sean viables a largo plazo”.

Ya en estudios previos, (Portes, 1995: 12) afirmaba: “la capacidad que tienen los individuos de organizar recursos escasos gracias a que forman parte de redes o de estructuras sociales más amplias”; de acuerdo a estos aportes científicos, esta capacidad “social” genera en las minorías determinados beneficios sociales y económicos. Otros autores (Velasco, 2009; González-Rábago, 2014) hablan de esta misma “capacidad”, asociándola con sujetos activos capaces para la transformación social y capaces para combinar espacios sociales en origen y destino; e incluso capaces de mantener y soportar los aspectos más subjetivos.

Este mismo factor de “capacidad” es abordado por (Madero Cabid y Mora del Valle, 2011: 8) vinculándolo con la “formalización del capital social de los inmigrantes”, a lo cual concretan son las formas; es decir, las tácticas y estrategias necesarias para analizar las interrelaciones individuo-sociedad. En el caso de los colectivos inmigrantes estos logran evadir trabas institucionales que encuentran en el país de destino; sin embargo cabe destacar que éstas varían de acuerdo al aumento del conocimiento del contexto laboral, la regularización administrativa y la formalización de su capital social en sus respectivos campos laborales.

De acuerdo a estos autores, mientras las “estrategias” se encuentran organizadas por un principio de poder, ya que se han de utilizar frente a las instituciones y aparatos de poder en destino; las “tácticas” se hallan determinadas por la ausencia de poder. Carentes los inmigrantes de un lugar propio, deben actuar en los escenarios de otros; es decir, colocar sus esperanzas en una “hábil utilización del tiempo”, aprovechando las oportunidades que este ofrece. (Madero Cabid y Mora del Valle, 2011)

En la distinción que realizan estos autores entre tácticas y estrategias; explican que no implica, sin embargo, que su uso sea excluyente. Esto debido, a que frecuentemente un inmigrante pasa de la utilización de tácticas a estrategias. No obstante, en gran parte de los casos, explican los investigadores, se observa que el manejo de tácticas siempre es previo a las estrategias. Esto, debido al conocimiento previo adquirido del campo laboral, la paulatina incorporación de códigos culturales, la regularización de su condición migratoria y la formalización de su capital social. (Madero Cabid y Mora del Valle, 2011: 9)

Además, agregan, tanto los inmigrantes que solo pueden llevar a cabo tácticas como las que regularmente esgrimen estrategias sostenibles, intentan mantener, formalizar e institucionalizar cada vez más sus redes sociales; es decir, velan constantemente por confeccionar una red de organizaciones y personas que les permita asegurar la integración al mercado laboral o social en ocupaciones acordes a su capital cultural. De esta manera, los inmigrantes centralizan sus acciones individuales en la disipación de las barreras de inclusión al sistema laboral generadas por la estratificación de la sociedad. (Madero Cabid y Mora del Valle, 2011: 10-11).

De manera que la formalización del capital social de los inmigrantes, estaría estructurada entre las tácticas y las estrategias utilizadas para alcanzar metas durante el proyecto migratorio. No obstante, esto dependerá de sus capacidades para utilizar los recursos; y unas u otras estrategias. Desde nuestra perspectiva, se refiere a la capacidad de relacionarse, mantenerse y ampliar redes y vínculos; hecho que conducirá a obtener los beneficios del capital social en el sentido que le atribuye (Bourdieu, 1986; Portes, 2013).

De acuerdo con (Torres Pérez, 2013: 716): “el interés del capital social es su convertibilidad en acceso a trabajo, vivienda y/o una trama de sociabilidad, gracias a las relaciones que ofrece la red y las posibilidades que proporciona”. Desde la perspectiva de Bourdieu (1986), nos referimos a la fungibilidad del capital social en otras formas de capital.

5. ASOCIACIONISMO INMIGRANTE

El encontrarse y organizarse, aparecen de forma gradual; es decir primero surge la voluntad del “encontrarse”, luego, a partir de ello, surgirá la estrategia de poner en común necesidades y expectativas, y en un momento posterior llevará a “organizarnos”. Este proceso contribuye a canalizar estas necesidades formalmente y a constituir de forma conjunta y, en cierto sentido, vertebrar los objetivos de la “comunidad”. (Mata y Giró, 2013).

5.1. Introducción

El presente capítulo se dedica en el primer apartado, a describir los niveles del desarrollo del asociacionismo inmigrante contemplados en los siguientes aspectos: a) preservación de vínculos; b) solidaridad y necesidades básicas; c) integración; y d) tender puentes.

En un segundo apartado, trata las funciones del asociacionismo inmigrante en relación a las necesidades sociales y culturales de la migración. En este sentido, se describen los espacios concretos de acuerdo a las actividades asociativas, tales como: a) preservación y transmisión de cultura; b) reivindicación; y, c) integración.

Por otra parte se aborda el asociacionismo inmigrante, específicamente de carácter religioso en contextos migratorios. Al respecto, se presenta una síntesis de los trabajos por zonas geográficas realizados en España.

Seguidamente se presentan los componentes étnicos y religiosos del asociacionismo enfocados en la reinención de redes, la sociabilidad y la cultura.

El último apartado realiza una breve síntesis de la génesis del asociacionismo inmigrante con carácter de género en España.

El capítulo se cierra con una relación de trabajos enmarcados en el asociacionismo inmigrante, etnicidad, género y religión, realizados por zonas geográficas en España.

5.2. Asociacionismo inmigrante

Mayoral, Molina y Sanvicén (2011), han tipificado cuatro niveles relacionados con el proceso de desarrollo del asociacionismo inmigrante. De acuerdo con estos autores, el primer nivel está conformado por dos estadios; el primero corresponde a los grupos que asumen como función principal la preservación de los vínculos comunitarios, tales como: lengua, religión y autoridad; el segundo estadio está compuesto por aquellos grupos que se abocan hacia la solidaridad y necesidades básicas durante el viaje migratorio de sus compatriotas.

El segundo nivel lo componen aquellos grupos que se ocupan de la acomodación e integración de sus compatriotas en espacios de encuentro cultural y formación; no dejando de trabajar el primer nivel. El tercer nivel está compuesto por aquellas asociaciones que tienen por objetivo tender puentes entre las instituciones locales, dedicándose a la organización de actividades culturales propias y generalistas, (Mayoral, et ál., 2011: 71).

El cuarto nivel identificado por estos sociólogos se enfoca principalmente, en el ciudadano y no esencialmente en el individuo en condición de inmigrante; en este nivel, tiene capacidad de plantear actuaciones y participar en la vida social, pública y política de la sociedad mayoritaria (Mayoral, et ál., 2011: 72).

Desde esta misma línea de ideas, afirma (Portes, 2013: 240): “las comunidades transnacionales no abandonan a sus familias ni a sus comunidades de origen, como tampoco abandonan sus lealtades culturales o sus lazos históricos cuando llegan al mundo desarrollado”; de manera que las minorías étnicas con su participación asociativa se convierten en comunidades altamente potenciales para desarrollar capital social en base a sus manifestaciones culturales y simbólicas.

5.3. Funciones sociales que asumen las asociaciones de inmigrantes

Las asociaciones formadas por inmigrantes tienen un doble papel social con sus conciudadanos y con la sociedad de acogida (Mayoral, et ál., 2011: 73-74). De esta manera este tipo de asociaciones conforman la nueva sociedad multicultural, abriendo la oportunidad de trabajar desde el espacio local para poner en valor su propia comunidad; y al mismo tiempo colaborar con las organizaciones e instituciones locales; tal como

apuntan estos mismos autores: “en una doble dirección (*demos* y *ethos*), buscando un equilibrio que les permita gestionar un doble compromiso: el anclaje con la comunidad desplazada y la aportación en la construcción de la comunidad de acogida”.

En relación a la formación y propósitos del asociacionismo inmigrante, estas organizaciones nacen de acuerdo a sus necesidades sociales y culturales, así como a los objetivos y/o perspectivas del grupo; reforzando de esta manera su acomodación e integración en la sociedad de acogida. La siguiente Tabla 5, sintetiza la tipología de necesidades de las asociaciones de inmigrantes identificadas por Mayoral, et ál. (2011); así como la tipología de actividades que realizan estos grupos asociados.

Tabla 5. *Tipología de necesidades y actividades de las asociaciones de inmigrantes*

| | |
|---------------------------------|--|
| <i>Tipología de necesidades</i> | De acogida De orientación De cobijo De contacto y cohesión del grupo De espacio de relación frente a una comunidad de acogida que vive en paralelo |
| <i>Tipología de actividades</i> | Asesoramiento en asuntos de extranjería y procesos de regularización Actividades de relación con la comunidad Actividades comunitarias pero con apertura a la cultura y promoción de aptitudes propias Actividades enfocadas en la transmisión cultural o religiosa Actividades de carácter lúdico |

Elaboración propia, en base a (Mayoral, Molina y Sanvicén, 2011: 74-80).

Las características principales de las asociaciones de inmigrantes, según (Mayoral, et ál. 2011: 81-86): 1) Estas se rigen con los mismos requisitos y pautas que cualquier otra entidad. 2) Cuentan con una junta y con un presidente (generalmente masculino) que es el líder y la cara y voz del colectivo; 3) Los socios son escasos y existen dos tipos: los que reciben las ayudas y los que pagan las cuotas asignadas; 4) para los socios, la asociación representa una ayuda para resolver problemas y acercarse a otras instituciones; 5) en relación al grado de participación y de implicación en el asociacionismo inmigrante y pese a los beneficios recibidos la participación es baja.

Otros autores como (Garreta, 2016: 168), afirman que las asociaciones no tienen las mismas estructuras organizativas, ni los mismos objetivos, ni las mismas estrategias de intervención; además experimentan constantes procesos de reestructuración interna cuando no de fisión y de fusión. En esta misma línea de ideas, “el asociacionismo representa el lugar donde la voz del inmigrante halla la voz de familiaridad y acercamiento, conexión y reencuentro con su origen” (Sipi, 2000: 358).

Por otra parte, de acuerdo a las actividades llevadas a cabo por las asociaciones, (Garreta, 2016: 168) las clasifica por espacios concretos: a) espacios de preservación y transmisión de cultura de origen (lengua, religión, costumbres, tradiciones, folklore, gastronomía, etc.); b) espacios de reivindicación (sensibilización y derechos de los inmigrantes); c) espacios de integración (asesoramiento e información).

5.4. Asociacionismo inmigrante con cariz religioso

El asociacionismo inmigrante en España ha sido abordado por numerosos investigadores e investigadoras durante las últimas décadas (Veredas, 1999; Tornos y Aparicio, 2004, 2010; Moreras, 1999, 2006; Garreta, 1998, 1999, 2009, 2016; Griera y García Romeral, 2009; Mayoral, Molina y Sanvicén, 2011; Gadea y Albert, 2011; Mata y Giró, 2013; Llevot y López Teulón, 2017) coincidiendo en que la acción asociativa inmigrante actúa como respuesta a las necesidades socioculturales, incluyendo la reafirmación identitaria y el bienestar personal y colectivo, necesarios durante el proceso de asentamiento en el país de destino; además, coinciden en que la participación en este tipo de asociacionismo repercute en el compromiso cívico de los migrantes en las sociedades receptoras.

La siguiente Tabla 6, recoge algunos trabajos científicos realizados en España envolviendo factores de la migración, tales como la etnicidad y asociacionismo; algunos de estos trabajos se enfocan en el asociacionismo inmigrante con cariz religioso:

Tabla 6. *Estudios científicos en España: migración, etnicidad, asociacionismo religioso*

| Autor/autora | Temas de investigación | Zona geográfica |
|-----------------------------------|--|---|
| Veredas (1999) | Asociacionismo inmigrante | Madrid |
| (Moreras, 1999, 2006) | Asociacionismo, religión y colectivo musulmán | Barcelona |
| (Garreta, 1998, 2003, 2009, 2016) | Asociacionismo africano, integración sociocultural, minorías étnicas y gitanos | España, especialmente en Cataluña |
| (Garreta y Molina, 2002) | Integración social de los inmigrantes en Lleida | Cataluña |
| Garreta y Llevot (2013) | Asociacionismo africano | Cataluña |
| Briones, et ál. (2010) | Minorías religiosas | Andalucía |
| Griera y García Romeral (2009) | Políticas públicas y minorías religiosas en Cataluña | Cataluña |
| (Aparicio y Tornos, 2010). | Redes sociales; asociaciones de inmigrantes en España | España |
| Ruíz (2010) | Minorías religiosas | País Vasco |
| Mayoral, Molina y Sanvicén (2011) | Asociacionismo y democracia | Cataluña (Lleida) |
| Gadea y Albert (2011) | Asociacionismo, identidad | Murcia |
| Martínez Ariño, et ál., (2012) | Diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona | Barcelona |
| Mata y Giró (2013) | Componentes del asociacionismo religioso | Comunidades de Cataluña, Valenciana, La Rioja y Navarra |
| (Pérez-Agote, 2012, 2016) | Cambio religioso en España | Madrid |
| Llevot y López Teulón (2017) | Asociaciones africanas en Cataluña: fortalezas y debilidades | Cataluña |

Elaboración propia en base a la literatura científica consultada.

Otros trabajos estrechamente vinculados con la presente investigación, como el de Gadea y Albert (2011) ofrecen un destacado papel al asociacionismo religioso, afirmando que este elemento constituye una de las claves en la articulación de la vida cotidiana de las minorías inmigrantes. Las autoras dividen la articulación del asociacionismo en dos

niveles principales: el primero en la relación entre las comunidades minoritarias y las instituciones en la sociedad de acogida; el segundo nivel lo constituyen las relaciones al interior del grupo.

Además, como plantean (Gadea y Albert, 2011: 9): “las asociaciones emergen como un espacio privado para la mediación social y cultural; además las asociaciones generan nuevos espacios donde se negocia y articulan los sentidos de las identidades en el contexto migratorio”. Para estas mismas autoras, el lugar de origen étnico es importante en el momento de formalizar el asociacionismo; además estos grupos más o menos formalizados o institucionalizados en términos de Bourdieu (1986), se convierten en la respuesta a las necesidades y anhelos de las minorías inmigrantes (Gadea y Albert, 2011).

En otro estudio sobre movilización étnica en Gran Bretaña, (Rex, 1994, citado por Gadea y Albert, 2011) identifica cuatro funciones primordiales que cumplen las asociaciones de migrantes: a) ayudan a vencer el aislamiento social; b) afirman los valores y las creencias del grupo; c) proporcionan apoyo asistencial a sus miembros defendiendo sus intereses; y d) resuelven conflictos con la sociedad receptora. Aunado a esto, entre las relaciones que se desarrollan dentro del asociacionismo estarían: la sociabilidad, solidaridad, identidad y participación (Gadea y Albert, 2011).

En esta misma línea de ideas, autores como (Giddens, 2001; Del Olmo, 2003) enfocan el asociacionismo inmigrante como “enclaves de seguridad ontológica”; es decir, elemento de oportunidad para “encontrarse a gusto con los suyos”; así como “entender el sistema mundo de la misma manera”; en este sentido, el compartir con los suyos una determinada cosmovisión de comprender y relacionarse con el mundo y con la simbología que consideran sagrada (Marzal, 2002).

Retomando a (Gadea y Albert, 2011: 12), estas autoras hablan de “microclimas culturales”, los cuales se desarrollan en el marco del asociacionismo con un tipo particular de sociabilidad y una cierta intensidad de relaciones sociales expresadas en prácticas y formas de organización. Agregan estas autoras, “además de la sociabilidad dentro del asociacionismo inmigrante se establecen relaciones basadas en la solidaridad, mismas que se convierte en obligaciones derivadas de diversas fuentes tales como: el parentesco, la amistad, el territorio y/o la condición humana”. En el caso de la presente investigación, el asociacionismo relacionado con el factor religioso, se convierte en fuente de

sociabilidad; sumado al factor de parentesco existente y origen étnico entre los grupos étnicos estudiados.

Tal como reseñan (Gadea y Albert, 2011), las obligaciones de solidaridad se des territorializan para ampliarse a una comunidad definida por la condición migratoria que atraviesa y redefine las identificaciones en torno a la localidad, la etnia o la nación.

Otro elemento mencionado por estas mismas autoras, es el beneficio social y político que pueden recibir los miembros de un grupo formalizado por parte de las instituciones públicas de la sociedad de acogida; de manera que definen el asociacionismo como espacio de lucha por la capacidad de representación y de definición de la identidad religiosa, nacional, étnica o cultural durante el proceso migratorio (Gadea y Albert, 2011).

5.5. Componentes étnicos y religiosos del asociacionismo inmigrante

Mata y Giró (2013), estudiando los componentes religiosos que se encuentran en el asociacionismo inmigrante de comunidades africanas en tres comunidades autónomas en España (Cataluña, Comunidad Valenciana y Navarra), identificaron y diferenciaron tres elementos que aparecen en forma gradual, según estos autores, antes de consolidar una “asociación de inmigrantes”. Al respecto afirman (Mata y Giró, 2013: 120):

El encontrarse y organizarse, aparecen de forma gradual; es decir primero surge la voluntad del “encontrarse”, luego, a partir de ello, surgirá la estrategia de poner en común necesidades y expectativas, y en un momento posterior llevará a “organizarnos”. Este proceso contribuye a canalizar estas necesidades formalmente y a constituir de forma conjunta y, en cierto sentido, vertebrar los objetivos de la “comunidad”.

Con relación a la reconstrucción de nuevas redes sociales dentro del asociacionismo inmigrante y religioso, (Mata y Giró, 2013: 124) destacan que: “no se trata de un simple “trasplante” de redes de “paisanaje o étnicas” originarias, como a veces se sostiene; sino más bien un proceso de reinención de nuevas redes, que implica el desarrollo de una nueva sociabilidad y cultura”.

Basados en estas afirmaciones, pensamos que en esta nueva sociabilidad establecida en destino, está implicada tanto la continuidad urgente de su biografía y las rutinas culturales cotidianas, así como la reconstrucción identitaria, cultural y religiosa diferenciándolos de la sociedad mayoritaria; al mismo tiempo que les ofrece la oportunidad de establecer nuevos vínculos y crear una micro comunidad, “dado que se

organizan según unos parámetros de comportamiento y relación legitimados por el grupo” (Mata y Giró, 2013: 125).

Con referencia a esta legitimación del grupo, en este caso por parte de la asociación formada por inmigrantes, volvemos a recordar la institucionalización de los grupos a la que hace referencia Bourdieu (1986), así como al intercambio de materiales y regalos simbólicos como requisitos previos e indispensables para el desarrollo del capital social. De manera que notamos que el asociacionismo inmigrante es un elemento de oportunidad para generar capital social en torno a las prácticas religiosas activadas en destino; en el sentido que le otorgan Mata y Giró (2013) una reinención de nuevas redes, sociabilidad y cultura.

Tal como acotamos más arriba, las prácticas religiosas en destino abren un espacio y una oportunidad para reafirmar la identidad individual y colectiva; pensamos que el hecho de que se realicen en el marco del asociacionismo les confiere cierto poder y reivindicación frente a la sociedad mayoritaria; debido a que el hecho religioso propicia el fortalecimiento de los vínculos estrechos e internos de la comunidad.

Aunado a esto, la ocupación de los espacios públicos por parte de las asociaciones de inmigrantes, realizada de manera formal; es decir, obteniendo los permisos necesarios para tales actividades, tramitados ante las instituciones o los aparatos de poder en el país de destino, les confiere poder, identificación y les otorga cierta pertenencia de la micro comunidad dentro de la sociedad dominante en el sentido weberiano, es decir que las asociaciones expresivas, en este caso religiosas, muestran un sentido de pertenencia colectiva basada en valores o afectos compartidos.

Otro elemento identificado, es el referido a la claridad de los objetivos que persiguen las asociaciones con cariz religioso; al respecto destacan (Mata y Giró, 2013: 126): “en las asociaciones de base religiosa los objetivos para constituirse son más claros, no es necesario consensuarlos y renegociarlos, pues presentan poca variabilidad a lo largo del tiempo y constituyen un asiento sobre el que establecer lazos societales”.

En cuanto a la evolución del asociacionismo inmigrante, estos mismos autores acotan que este estaría vinculado con el asentamiento del colectivo o minoría inmigrante; cuestión que repercute en la formalización de la entidad, una mejor tenencia de recursos y capacidad de organización. (Mata y Giró, 2013).

Previamente, (Moreras, 1999: 274) ya había identificado tres dimensiones previas y esenciales para el desarrollo del asociacionismo inmigrante con cariz religioso:

a) dominio cultural: se desarrolla en el ámbito más privado y familiar, o nivel comunitario. En este ámbito se tiende a la reafirmación de la existencia, preservando lengua, religión, prácticas culturales cotidianas. Igualmente se tejen redes comunitarias abarcando los campos cultural, comercial, financiero;

b) el dominio institucional: corresponde al desarrollo del asociacionismo y la creación de espacios de culto y encuentro, incidiendo este hecho en una mayor visibilidad y reafirmación identitaria;

c) el dominio político: corresponde a la transformación de las relaciones sociales a partir de las acciones ejecutadas por los grupos étnicos formalmente constituidos, ejerciendo así presión étnica y reafirmando la identidad.

Existen estrategias y modelos de expresión colectiva que buscan la incorporación en la sociedad de acogida; así para (Moreras, 1999: 275): “la formulación de estas estrategias tiene, en la creación de estructuras e iniciativas asociativas, su primer nivel de concreción”.

Desde esta misma perspectiva, en un artículo publicado en la revista *Racial and Ethnic Studies* aparecen los resultados de un estudio realizado por Levitt (2008), “Religion as a Path to Civic Engagement and Civically-Infused Religion”, donde tras analizar el potencial de la religión en la construcción del compromiso cívico de minorías de origen hindú, musulmanes, católicos y protestantes; todas comunidades residenciadas en Boston, sostiene (Levitt, 2008: 766): “la religión es una fuerza positiva infrautilizada, que los científicos sociales y activistas ya no pueden ignorar”.

En este mismo artículo, Levitt (2008) enfatiza sobre la importancia del capital social que se desarrolla en las comunidades religiosas, y cómo estas vienen equipadas con poderosos recursos y herramientas para fomentar el activismo cívico; en tal sentido (Levitt, 2008: 788) afirma: “así la pertenencia a una comunidad, que se identifica a partir de creencias y prácticas religiosas compartidas, constituye una importante fuente de capital social”.

5.6. Génesis del asociacionismo inmigrante con perspectiva de género

En España, uno de los trabajos pioneros en género inmigrante y asociacionismo es el de Sipi (2000), basado en mujeres de origen filipino, gambiano y marroquí que llegaron a Barcelona por la década de los años 70'; el mismo estudio hace alusión a la génesis de la institucionalización del asociacionismo inmigrante liderado por mujeres. Sipi (2000) identificó en ese entonces, los elementos que dirigían al asociacionismo conformado por mujeres inmigrantes: a) integración real de los hijos y no depender jurídicamente de los maridos; b) crear redes de apoyo entre mujeres en pro de mantener vivas las culturas de los países de origen; y, c) prestar orientación a otras mujeres inmigrantes.

La génesis de este asociacionismo inmigrante con perspectiva de género, según esta autora, se caracterizó por la gran sorpresa que ocasionó tanto para la sociedad mayoritaria como para los colectivos minoritarios debido a la invisibilidad con que se había mantenido a las féminas migrantes; de manera que estas nuevas reivindicaciones no contaron con la aceptación inmediata de la sociedad receptora.

No obstante, las mujeres inmigrantes se mantuvieron en sus propósitos reivindicativos: 1) que la reagrupación familiar les otorgara la documentación propia; 2) que se revisara el racismo y el etnocentrismo en los libros de texto, evitando que los niños inmigrantes y otras minorías no se avergüencen de su origen; 3) que se revisara el trato criminalista de la inmigración por parte de los medios de comunicación. De esta manera aparecieron las primeras asociaciones de mujeres inmigrantes; en palabras de la autora (Sipi, 2000: 360): “las mujeres inmigrantes se convirtieron en el vehículo válido para que esta sociedad multicultural y multiétnica sea un lugar de convivencia y sin fisuras”.

Sipi, señala que los primeros pasos fueron difíciles, pero resalta el apoyo que tuvieron estas asociaciones de mujeres inmigrantes por parte de muchas mujeres autóctonas, “aún cuando en ocasiones las necesidades de unas y otras son distintas” (Sipi, 2000: 362) Igualmente destaca esta autora que la procedencia de las mujeres y los motivos de la inmigración condujo a formular reivindicaciones divergentes, lo que suscitó debates internos muy duros, pero sin desistir en la formalización del grupo como asociación.

Sintetiza y afirma (Sipi, 2000: 363): “la mujer inmigrante es un agente de integración; es transmisora de los valores de sus orígenes; es una creadora incansable de estrategias para supervivencia de todo su entorno; y es pieza básica de cooperación”.

5.6.1. Evolución del asociacionismo inmigrante con componente de género

Basándonos en lo apuntado por Álvarez de los Mozos (2007), la evolución del asociacionismo procede a partir del propio proceso migratorio y las necesidades sociales de la inmigración. Desde esta misma perspectiva, Garreta (2016: 166-167) señala que a partir de la llegada significativa de la inmigración económica a España, esta se diversifica tanto el origen como en el perfil de las minorías en relación a la edad, cultura, género, lengua y religión; destacando que:

El asociacionismo, de inmigrantes o de autóctonos, es fruto de la necesidad humana de: reunirse, dialogar, intercambiar afectos, inquietudes y experiencias, y en el caso de los inmigrantes, al menos en las primeras fases del proceso migratorio, esta necesidad se acentúa por la sensación de aislamiento y soledad que les provoca el haber de enfrentarse a un entorno desconocido que, en no pocas ocasiones, se percibe como hostil.

Desde este enfoque sociológico que entiende las necesidades humanas vinculadas con los ámbitos social, cultural y psicológico esenciales en el ciclo vital de un individuo, comprendemos la importancia de la evolución del asociacionismo inmigrante. En atención y relación a la presente investigación, describimos elementos identificados al respecto.

En primer lugar, Royo Prieto, et ál. (2017) en un estudio realizado en Bizkaia identifican empoderamiento y desarrollo de capital social en torno al asociacionismo de mujeres inmigrantes. Según estas autoras las asociaciones son espacios de resiliencia, promoción del bienestar, de empoderamiento y de lucha contra las desigualdades múltiples (Royo Prieto, et ál. 2017: 223). Estas autoras indican que el asociacionismo promueve el tejido de redes de apoyo mutuo; convertido en capital social en forma de información en lo concerniente al tema laboral, la vivienda o el aprendizaje de los idiomas autóctonos; así como que mediante el asociacionismo se crean estrategias conjuntas de afrontamiento y de participación política, cuestión que contribuye al bienestar e inclusión, mejorando de esta manera sus condiciones de vida. (Royo Prieto, et ál., 2017: 226).

Por su parte, Paloma, et ál. (2010), en una investigación realizada a mujeres de origen marroquí en Andalucía, encuentran empoderamiento en las mujeres inmigrantes desde el asociacionismo, donde se proponen otorgar “poder de decisión” y “facilitar la integración” a las mujeres de su colectivo. Desde esta misma perspectiva, en un estudio realizado en el país vasco, Unzueta (2009) ofrece resultados en base al asociacionismo de mujeres latinoamericanas, mismas que a través del codesarrollo persiguen mejorar la comunicación con sus hijos e hijas que permanecen en sus países de origen; es decir, el mejoramiento de la comunicación madre-hijos/hijas desde la distancia; facilitando de esta manera estrategias de cuidado en el contexto de la maternidad transnacional y al mismo tiempo empoderamiento.

En segundo lugar, el papel de la democracia en relación con el asociacionismo inmigrante, autores como (Mayoral, et ál., 2011: 62) señalan que: “la base de la construcción democrática es la ciudadanía y su libertad de acción, opinión y participación”; a lo que añaden y defienden que sin participación no hay democracia; incluyendo a las personas inmigradas.

Aportaciones de mujeres inmigrantes marroquíes, ecuatorianas y rumanas en España”; son dos estudios realizados por Solé, et ál. (2012), enfocando el asociacionismo inmigrante con componente de género desde la perspectiva transnacional, conjuntamente con el concepto de ciudadanía inclusiva. Estas autoras hacen énfasis en la contradicción entre las nociones de ciudadanía restrictiva y el acceso a derechos políticos, sociales y culturales.

En tercer lugar, otros estudios abordan el asociacionismo inmigrante de género y el papel del liderazgo; en tal sentido (Molina, Samper y Mayoral, 2013: 141), determinan que las mujeres inmigrantes inmersas en el ámbito asociativo son denominadas como “fuertes”; en ningún caso ni sumisas ni ignorantes; y que poseen una gran “capacidad de liderazgo”. Ante esta fortaleza y capacidad de liderazgo femenino identificado por estos autores en el campo asociativo inmigrante, aclaran que no es por unas supuestas especificidades “femeninas” sino por un proceso determinado de aprendizaje temprano.

Estos autores al abordar los fundamentos del liderazgo, consideraron que el mismo es un fenómeno poliédrico donde confluyen varios factores: la subjetividad personal y la objetividad del contexto organizativo; lo psicológico y lo social; pero además influyen

otros rasgos tales como la idiosincrasia de los agentes sociales aunado a los elementos históricos; (Molina, et ál., 2013). En cuarto y último lugar, en las últimas décadas se atiende a un importante incremento de las investigaciones que relacionan la inmigración, etnicidad y religión²⁷. Los trabajos científicos destacados en España, que enmarcan la inmigración, etnicidad, asociacionismo, género y la religión, se presentan en forma sintetizada en la siguiente Tabla 7 ²⁸.

Tabla 7. *Trabajos destacados en España: etnicidad, asociacionismo, género y religión*

| Autor/autora | Temas de investigación | Mujeres/procedencia | Zona geográfica |
|---------------------------------|--|--|---|
| Sipi (2000) | Asociacionismo inmigrante femenino | Filipinas, Gambia y Marruecos | Barcelona |
| Molina, Samper y Mayoral (2013) | Liderazgo femenino inmigrante | Marruecos, Túnez y Guinea Ecuatorial | Comunidades de Cataluña, Valenciana, La Rioja y Navarra |
| Solé, et ál. (2012) | Asociacionismo femenino inmigrante y ciudadanía | Marruecos, Ecuador y Rumanía | Madrid y Barcelona |
| Sanz Hernández (2014) | Religión-género como mediación de sociabilidad y visibilidad | Rumanía, Marruecos, Colombia, Argelia, Argentina, República Dominicana y Siria | Aragón |
| Royo Prieto, et ál., (2017) | Asociacionismo femenino inmigrante, redes, democracia y empoderamiento | Marruecos, Italia, Colombia y México | Bizkaia |
| Pérez Gañan (2018) | Etnia, género, asociacionismo, identidad y religión | Ecuador | Madrid |

Elaboración propia basada en la revisión de la literatura científica.

Desde una visión sociológica amplia, se hace necesario abordar el análisis de los elementos: etnicidad, asociacionismo, género y religión, en concordancia a la propuesta

²⁷ En la revisión de la literatura actual con respecto a los factores: inmigración, etnicidad y religión se abordan y describen en detalle en el capítulo referido al marco referencial o estado de la cuestión.

²⁸ Posiblemente, se nos escapan muchos trabajos relevantes por destacar en esta breve síntesis.

de Sanz Hernández (2014), alejándose de la sociología de la religión tradicionalmente tratada desde el etnocentrismo, así como del androcentrismo. A continuación nos parece oportuno describir este estudio, debido a que utiliza en su análisis los elementos antes descritos, identificando en esta relación, capital social; es decir, acorde a nuestra investigación.

Para Sanz Hernández (2014), la variable de mayor peso considerada por la autora es la comunidad religiosa a la que pertenecen las mujeres investigadas: musulmana, evangélica y ortodoxa; según la autora, mismas que se enfrentan a la sociedad mayoritaria desde una triple estigmatización: mujer, inmigrante y musulmana. Esta variable para la investigadora, la utiliza como eje articulador en el análisis comparativo de la mediación de la religiosidad, la sociabilidad y la visibilidad desde la condición inmigrante y femenina.

Los resultados del estudio apuntan a cierta “resistencia” por parte de las mujeres inmigrantes de origen musulmán a participar en espacios de sociabilidad funcionales, tales como la iglesia católica (especialmente entre la comunidad ortodoxa); resistencia que se considera no asociada a la dimensión religiosa, sino a los factores culturales; de lo cual, en muchas ocasiones son las mismas mujeres árabes quiénes establecen o colocan sus propias barreras culturales, además, obviamente de sus esposos; apuntan la autora que una mayor integración de la mujer árabe estaría asociada con un mayor nivel educativo, y/o a la prolongación en el tiempo del proceso migratorio (Sanz Hernández, 2014: 141-146)

Con relación a las mujeres ortodoxas o evangélicas, según este estudio éstas utilizan la “estrategia de la invisibilidad”, aprovechando que no poseen marcas visuales identitarias (tales como el velo), más bien recurren o refuerzan la “visibilidad de las acciones”, basada en los valores de los miembros de la comunidad religiosa. Al respecto, los valores utilizados como “estrategias” por las mujeres que se denominan de confesión evangélica, de acuerdo con esta autora son: “la fidelidad, la honradez, la responsabilidad que cada cristiano tiene y asume; para las mujeres ortodoxas la religión implica “ser un ejemplo” para su comunidad”. (Sanz Hernández, 2014: p. 142).

Los vínculos establecidos y las relaciones sociales en que se insertan las mujeres miembros de estas comunidades religiosas minoritarias, la investigadora hace alusión a

la conformación de la comunidad religiosa como un lugar de solidaridad; es decir, condición de espacio público para la socialización. Para (Sanz Hernández, 2014: 144): “estas comunidades religiosas se convierten en verdaderos nichos de socialización (que sin duda se ven afectadas al crecer) y son ineludible fuente generadora de capital social”.

6. ETNICIDAD E IDENTIDAD COLECTIVA EN CONTEXTOS MIGRATORIOS

“Los grupos étnicos son aquellos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, así como en recuerdos compartidos de colonización o migración común, abrigan una creencia sobre un origen y un destino común, de tal suerte que esa creencia es importante para la ampliación (y también para el cierre social) de esas comunidades”. (Weber, 1944: 316 [1922]).

6.1. Introducción

Este capítulo se ocupa en primer lugar de la evolución y aplicación del concepto de etnicidad en contextos migratorios. En tal sentido, trata la teoría primordialista; es decir, se describe al grupo étnico como unidad cultural caracterizada por rasgos objetivos y definitorios; la teoría estructuralista, enfocando la etnicidad y las desigualdades sociales; la teoría instrumentalista, analiza los intereses políticos del grupo étnico; en cuarto lugar, trata la teoría situacional describiendo los aspectos subjetivos de la etnicidad.

Aunado a esto, se explica la teoría weberiana del concepto de etnicidad en la que excluye los aspectos biológico de las personas, pero considera altamente las diferencias extremas sustentadas en costumbres o *habitus* hereditarios, resaltando en este hecho la aparición subjetiva de los sentimientos; en todo caso, Weber prefiere tratar la etnicidad como comunidades de sangre.

Por otra parte, el capítulo ofrece diferentes perspectivas teóricas en relación al desarrollo de la identidad colectiva en contextos migratorios. Al respecto, se enfoca la identidad de los migrantes como categoría social; fundada y mantenida en procesos de comunicación e intercambio de sentimientos solidarios. De esta manera, reforzando la homogeneidad étnica, religiosa, lingüística y cultural, apelando a la tradición y las costumbres para asegurar la existencia de la unidad cultural.

El capítulo se completa con el acercamiento a la teoría del modelo fenomenológico-genético desarrollado por Pérez-Agote (1994); en el cual trata la formulación, reformulación y transmisión de la identidad colectiva, reconociendo los espacios y el tiempo sagrados (enmarcados en el territorio, la historia y la lengua); impregnados de afectividad (subjetividades). En tal sentido, se realiza un acercamiento teórico al desarrollo de la identidad colectiva en contextos migratorios.

Por último, para cerrar el capítulo nos acercamos a la teoría del sujeto (Touraine, 1965) como actor social. En el caso de la migración, los sujetos migrantes reinterpretan como actores, su vida en contextos ajenos al suyo; anclados en todo caso, a las subjetividades que mantienen las raíces culturales y la manera de entender el mundo; entre estas las costumbres religiosas reproducidas por la migración en el país de destino.

6.2. Evolución y aplicación del concepto de etnicidad en contextos migratorios

Los estudios de la etnicidad han sido abordados especialmente a partir de tres corrientes teóricas diferenciadas, sumando una cuarta que aborda los aspectos subjetivos. Álvarez-Benavides (2019). La primera corriente teórica que entiende el grupo étnico como una unidad cultural caracterizada por un cierto número de rasgos definitorios objetivos, se comprende como primordialista; la segunda corriente, definida como estructuralista estudia la etnicidad y las desigualdades; la tercera corriente es la instrumentalista, misma que analiza los intereses políticos como estrategia del grupo étnico para obtener poder y privilegio. La cuarta corriente analiza los aspectos subjetivos de la etnicidad entre fronteras (Garreta, 2003); esta corriente es definida como situacional, (Álvarez-Benavides, 2019: 94-95).

Por otra parte, la teoría sociológica de Max Weber propuso no ver la raza como un principio explicativo de las relaciones sociales; enfatizando que las diferencias biológicas no eran lo importante, cuando de estudiar grupos étnicos se trataba, sino más bien, se debían considerar las condiciones ambientales. Para Weber (1944[1922]), existe una relación entre comunidad y lo que este mismo autor reconoce como “pertenencia racial”: la raza, nada más existe si hay una conciencia racial unida a una comunidad y que puede conducir a una acción. Aunque Weber no niega las diferencias biológicas entre razas, propone reemplazar ese concepto por el de *etnia* y consecuentemente por relaciones étnicas o conciencia étnica.

Si buscamos en el *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE) los términos “etnia” y “étnico”, este nos ofrece las siguientes definiciones:

1. f. Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales .
1. adj. Perteneciente o relativo a una nación, raza o etnia.
2. adj. p. us. Gentil, idólatra, pagano. U. t. c. s. (RAE)

Al respecto, Álvarez-Benavides (2013) en su tesis doctoral realiza esta misma consulta en el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (1980), encontrando los mismos resultados, a lo cual sintetiza: “es el propio origen etimológico de lo étnico el

que da cuenta de su evolución histórica. La nación, la raza, la tribu y lo no “nosotros” (paganos, no hebreos), son aspectos paradigmáticos que han aparecido a lo largo de la historia en los estudios sobre lo étnico y que siguen siendo imprescindibles para la comprensión de las relaciones entre los grupos étnicos en la actualidad” (Álvarez-Benavides, 2013: 84).

La definición de lo étnico se fue desarrollando a lo largo de la historia, de acuerdo con los elementos y los intereses científicos de cada investigador (raza, nación, género, espacio, cultura, integración) y del momento histórico de la investigación (Álvarez-Benavides, 2013). Desde la noción sociológica de (Weber, 1944: 316 [1922]): “los grupos étnicos son aquellos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, así como en recuerdos compartidos de colonización o migración común, abrigan una creencia sobre un origen y un destino común, de tal suerte que esa creencia es importante para la ampliación (y también para el cierre social) de esas comunidades”. Weber, 1944: 321-322 [1922]): define las comunidades étnicas como:

“... la participación en una determinada herencia [biológica o cultural] no implica en sí una comunidad de los que posean tales características [...] Las diferencias extremas en las costumbres, las cuales representan un papel similar al del *habitus* hereditario en la aparición de sentimientos étnicos colectivos, son originadas normalmente en virtud de las diferentes condiciones económicas o políticas de existencia a las que [generalmente en competencia con otros] tienen que adaptarse un grupo de hombres [...] Toda la historia pone de manifiesto con qué extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen -si no se opone a ello la existencia de diferencias antropológicas demasiado marcadas- a la idea de una comunidad de sangre”.

Como vemos, Weber en el momento histórico en el cual desarrolla sus investigaciones, otorga especial sentido a los sentimientos étnicos expresados de manera colectiva y esta acción enmarcada en una “comunidad de sangre”. En realidad para el sociólogo lo fundamental de la etnicidad y del grupo étnico, no era lo biológico sino esta “comunidad de sangre afectiva”. Al día de hoy, (Álvarez-Benavides, 2013: 85), afirma que “no existe un acuerdo sobre la definición de la etnicidad como concepto sociológico, y que seguramente sea por la multiplicidad de formas que toma en la sociedad y por la cantidad de paradigmas con que se relaciona”.

Al respecto, asegura Terrén (2002: 46): “Uno de los principales obstáculos con que se encuentra la investigación de las relaciones interétnicas, deriva precisamente de un enfoque incorrecto de la dinámica de la etnicidad”. La clave de la inadecuación de este enfoque radica, según este autor, en la rigidez semántica con que se trata el concepto.

Para Terrén, los estudios de la etnicidad bajo este enfoque, deriva en que la diversidad y la dinámica de estrategias y adaptaciones en donde tienen lugar las negociaciones de los grupos étnicos, envueltos en preceptos simbólicos y materiales, tienden a quedarse aprisionados en un modelo estático y esencialista de categorización cultural.

De manera que se hace necesario una sociología que comprenda la esencia de las sociedades multiculturales y la comunicación propia de las sociedades interculturales. Como acota (Terrén, 2002: 46): “son necesarios el estudio tanto teórico y empírico de la naturaleza de los grupos étnicos minoritarios y migrantes, no en la forma en que estos grupos son categorizados y clasificados por el estado, sino en la forma en que dichos grupos se ven a sí mismos”.

Una adecuada conceptualización de la etnicidad radica en liberarla de la metáfora de la “frontera” como línea de separación predefinida y concebirla como momento de contacto e intercambio. En base a esto, este autor presenta un modelo al que denomina “eticidad en juego” sintetizando los supuestos que deben categorizar la etnicidad (Terrén, 2002: 47):

- 1) Que la etnicidad es una cuestión de diferenciación cultural (inexorablemente ligada, por tanto a la dialéctica de similaridad y diferencia en que se juega la identidad social);
- 2) Que en la medida en que la cultura tiene que ver con la negociación de significados compartidos, la etnicidad se desarrolla fundamentalmente a través de la interacción social y contribuye a la formación de la identidad; y
- 3) Consiguientemente, que la etnicidad no es algo más fijo ni preestablecido de la cultura de la que forma parte.

En base a sus planteamientos teóricos, (Terrén, 2002: 47) define: “(...) la etnicidad sólo se crea a través de la dinámica de la relación intercultural; es decir, cuando hay un contacto y cuando los que contactan albergan una idea acerca de su diferencia cultural...”

Desde esta misma perspectiva, autores como Garreta (1999) defienden la necesidad de analizar el fenómeno de la etnicidad introduciendo un nuevo concepto, “el espacio étnico” que definiría las fronteras de un grupo étnico teniendo en cuenta cómo se piensa en colectivo y fuera de él. (Garreta, 1999), recordando el pensamiento de Weber, entiende que la etnicidad se refiere a cualquier subgrupo social con una descendencia común y unos antecedentes culturales comunes; este autor ofrece como ejemplo de antecedentes culturales comunes a aquellos individuos originarios de países que fueron colonizados.

Retomando el trabajo de (Álvarez-Benavides, 2013: 85), hacia los años 70’ en Estados Unidos tiene lugar la época del *ethnic revival*. Según este autor, en ese momento los temas relacionados con la inmigración, racismo, nacionalismo, violencia urbana son altamente considerados por los teóricos de las ciencias sociales; por tanto se relacionan indiscutible y directamente con los grupos étnicos y la etnicidad. Estos grupos apelan al componente étnico como elemento diferenciador frente a la sociedad que les niega como tal.

Según Álvarez-Benavides (2013), el componente mayor de esta diferencia era la pertenencia a la raza negra; aunque los colectivos de inmigrantes y sus descendientes empiezan a reclamar la libertad de expresión negada hasta el momento, en pos de vivir con sus diferencias pero bajo los mismos derechos sociales que el resto de la sociedad.

Motivado al desarrollo de las teorías de los científicos sociales en torno a la asimilación, el conflicto para la sociedad es tomado como algo pasajero, esperando en el caso de la inmigración, que acabaran asumiendo “poco a poco la identidad de la nación estadounidense”. Sin embargo desde los 60’, los teóricos ya habían empezado a cuestionar las teorías asimilacionistas motivado a la variedad de fenómenos sociales en donde estaba incrustado el elemento étnico. Los autores más relevantes en debatir la aculturación de la inmigración fueron (Glazer y Moynihan, 1968, citados por Álvarez-Benavides, 2013).

De acuerdo con (Álvarez-Benavides, 2013: 87), Glazer y Moynihan ofrecen la perspectiva de estudiar los factores que explican la pervivencia y la revitalización de los lazos étnicos en la sociedad norteamericana, minimizando los estudios que incluyen solamente los particularismos referentes a la integración de la inmigración. Así, a

mediados de los 70', Glazer y Moynihan (1975: 1-26) desarrollaron su tesis sobre la etnicidad a partir de tres afirmaciones:

- El conflicto étnico se ha incrementado en los últimos años, esté motivado o no por causas nuevas. El contexto social en el que desarrollan sus trabajos está marcado por el despertar de las reivindicaciones sociales. La igualdad de blancos y negros, el ascenso definitivo de la mujer a la vida pública, los conflictos étnicos de los países no occidentales, son sucesos sociales que despiertan las identificaciones étnicas especialmente en la ciudad puesto que reivindican el derecho a la diferencia bajo las mismas condiciones de igualdad.

- El grupo étnico es un grupo de interés. Los grupos étnicos luchan por sus intereses. El énfasis en la cultura, la lengua, y la religión, que surgía en los conflictos con la mayoría, se sustituye por el énfasis en los intereses grupales. Al desarrollar la teoría de los grupos étnicos como grupos de interés, vuelven sobre las conclusiones de la *liberal expectancy* y recuperan también los análisis de Weber, para establecer que los conflictos étnicos se han convertido en la forma en la que se producen los conflictos de interés dentro del Estado. Aun así, las diferencias culturales (lengua, religión, origen nacional) juegan, según estos autores, un importante papel simbólico como fuentes de legitimación de la movilización social. Pero este sentimiento de pertenencia a una cultura, a una religión o a unas costumbres es en cierto modo arbitrario, ya que responde a adscripciones estratégicas para acceder a la consecución de intereses.

- El grupo étnico es más que un grupo de interés. Precisamente lo que hace tan efectivo al grupo étnico es que implica algo más que interés. Combina la afectividad, ya que apela a sentimientos profundos del individuo, con la búsqueda de intereses personales y grupales.

Así para Glazer y Moynihan (1975: 4-5): “la etnicidad se usa, extendidamente como grupo étnico, para reflejar una nueva realidad y extender su definición a las minorías y grupos marginados de la sociedad. La mayoría de los científicos sociales del momento extienden el uso clásico de la definición de grupo étnico (como minorías) a todos los grupos con sentido de la diferente pertenencia a una cultura y descendencia. Esto es una muestra de la emergencia de la etnicidad y de un cambio en el entendimiento general del grupo étnico”.

En base a las anteriores aportaciones teóricas que parten de la sociología, la presente investigación utiliza el concepto de “minorías étnicas” para referirnos a los grupos étnicos originarios de Bolivia, Ecuador y Perú aquí estudiados; comunidades étnicas que reproducen actividades religiosas en contextos migratorios. Es decir, grupos étnicos como un grupo de interés que se manifiesta; en el sentido que le ofrece Garreta (1999) a los

grupos étnicos explicando que: “la reivindicación de pertenencia étnica tendría una eficacia estratégica, por ejemplo, entre los que pertenecen a una religión o los usuarios de una cultura; es decir, la lengua, religión o cultura serían focos de vinculación o de interés”. (Garreta, 1999: 13).

6.3. Identidad colectiva en contextos migratorios

Tomando prestado el fragmento de la obra *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim (1982: 394 [1912]): “una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de los individuos que la componen, por el territorio que la ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma”; relacionando estas ideas con los procesos y los elementos materiales y simbólicos que le sirven de base a los individuos inmersos en procesos migratorios, aquellos que compartiendo objetividades pero también subjetividades, manifestándose sobre la idea que tienen sobre sí mismos, reafirman y reconstruyen su identidad en la nueva realidad; realidad que en términos de [Berger y Luckmann, 1969 (1999)] pertenece a la construcción social que los individuos y las sociedades le otorgamos a esa realidad, por medio del lenguaje cuando tiene lugar la interacción social.

Entre los constructos sociales que por medio de este lenguaje han ido evolucionando, tales como la raza, la religión, el género o la clase social, se encuentra la identidad en forma de categoría social adherida al individuo *per se*; como categoría social esta identidad puede ser individual y también colectiva. Al respecto, Álvarez-Benavides (2019: 98) añade: “cada sociedad, cada grupo humano, ha ido creando a lo largo de la historia -también invención humana- toda una serie de categorías, de códigos, de significados, que nos han permitido organizarnos y, sobre todo, entendernos.

Con la finalidad de explicar cuál es el proceso que se desarrolla durante la construcción de las identidades colectivas, (Berriain y Lanceros, 1996: 13) distinguen los “códigos primordiales”, los “códigos culturales”, los “procesos de comunicación”, y las situaciones que sirven de base en la producción del “nosotros”.

Con relación a los códigos primordiales, señalan estos autores que en las sociedades primitivas la identidad colectiva se funda y se construye en torno al lugar de nacimiento, la lengua, la sangre, las costumbres y la religión. De acuerdo a estas ideas, la identidad como categoría fundida al individuo aglutina a las demás categorías sociales (género,

edad, raza); por tanto es poliédrica y puede ser estudiada desde cualquier rama de la sociología (Álvarez-Benavides, 2019); entre ellas la sociología de las migraciones.

Retomando a Beriain y Lanceros (1996), las situaciones que sirven de base en la construcción del “nosotros”, estos hechos forjaban la idea que un individuo tenía sobre *quién era* y con *quiénes* está indisolublemente ligado; considerándose ataduras primordiales; mismas que son mantenidas mediante procesos de comunicación e intercambio donde prevalece el sentimiento de solidaridad y unidad de grupo, excluyendo a los individuos que no comparten tales ataduras primordiales. La unidad sociocultural del grupo se favorece, reforzando la homogeneidad étnica, religiosa, lingüística y cultural, en este sentido se apela a la tradición; tal como comenta (Beriain y Lanceros, 1996: 14): “la comunidad debe mantenerse “pura” frente a la “impureza” de lo extranjero, asegurando la existencia de la unidad cultural se proyectan unos límites: territoriales, morales, organizativos, etc.”

Esta unidad sociocultural la mantienen las minorías étnicas en contextos migratorios reforzando su homogeneidad cultural, asegurando la existencia de unidad cultural.

Los códigos culturales identificados por Beriain y Lanceros (1996), permiten establecer una relación particular con el ámbito de la realidad y la esfera de lo sagrado; es decir, se articula una interpretación del mundo en un doble nivel: a) lo sagrado, que constituye lo imaginario y el horizonte de sentido; y, b) el mundo profano, constituido por las interacciones en tanto que ordinarias, cotidianas y rutinarias. Al respecto, Durkheim (1982: 394 [1912]) había señalado que: “en el encuentro colectivo que sirve de base a la práctica ritual, se constituye en el núcleo fundamental de la producción de la identidad colectiva, en el que la sociedad se constituye, se pinta a sí misma como siendo algo significativo dotado de intersubjetividad”.

Según (Beriain y Lanceros, 1996: 17): “la identidad colectiva se objetiva en enclaves concretos y diversos (tribu, nación, partido comunista, etc.) manifestándose como identidades culturales construidas en el curso de la historia; de manera que (...) esta se articula en torno a la autoconcepción del grupo, en torno al “nosotros”, a la idea que la sociedad tiene sobre sí misma y en torno a sus condiciones-límites-bordes de tipo étnico,

organizativo, militar, territorial, idiomático, histórico, que varían en el proceso de evolución de las sociedades”.

Desde un enfoque sociológico y como base teórica para el análisis del presente estudio, nos interesa comprender cómo es el proceso de la construcción de la identidad tanto a nivel individual como a nivel colectivo. De manera que nos preguntamos cómo, por qué, quién o qué interviene en este proceso. Para ello, recurrimos a la perspectiva sociológica y en sentido amplio, de que las identidades son construidas; al respecto Manuel Castells (1998: 29) afirma:

La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal.

El sociólogo español expone tres modelos de construcción identitaria: a) la identidad legitimadora, la cual es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad con la finalidad de extender su dominación sobre los actores sociales; estas identidades tienen como objetivo conseguir la cohesión social y actúan a partir del conjunto de organizaciones e instituciones; b) la identidad de resistencia, generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia. Generalmente se fundamentan en principios que se oponen a los que predominan en la sociedad; c) la identidad de proyecto, se produce cuando los actores, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad y al hacerlo redefinen su posición en la estructura social. Este tipo de identidad busca la transformación de la sociedad. (Castells, 1998: 30-32).

Para el análisis de la identidad ya sea a nivel individual o nivel colectivo en contextos migratorios, en el caso de nuestra investigación, la teoría empírica de Manuel Castells nos ofrece las bases para pensar en el proceso por el cual los inmigrantes como actores sociales, desde el nacimiento y su socialización en sus países de origen; y luego desde un “segundo nacimiento” identitario en los países en donde se establecen, reconstruyen una nueva identidad sin olvidar la realidad social de donde proceden,

incluidas sus creencias y costumbres; pero reconfigurando una nueva realidad social para ellos; pero también para la sociedad de acogida.

Por otra parte, en el análisis de la identidad ya sea a nivel individual o nivel colectivo en contextos migratorios, se deben tener en cuenta las estructuras sociales propuestas por (Merton, 2002 [1949]); refiriéndose este a los grupos de pertenencia denominados endogrupo y los grupos de oposición denominados exogrupo, los cuales convergen y participan en las construcciones sociales. Aunado a esto, (Mayoral, Molina y Sanvicén, 2006: 106) sostienen que las identidades colectivas son representaciones intersubjetivas compartidas por individuos de una misma colectividad (endogrupo); añadiendo que estas identidades están constituidas por creencias, actitudes y comportamientos que son comunicados o transmitidos a cada uno de los miembros de una sociedad, durante el proceso de socialización en su grupo de referencia.

Añaden estos mismos autores que las identidades colectivas se construyen mediante dos procesos: a) el proceso de singularidad, el cual tiene por objetivo encontrar los rasgos que la diferencien de los otros, y es por esta razón que utiliza la abstracción y el descubrimiento de lo específico que se considera permanente y está vinculado con el pasado. Este tipo de identidad exige lealtad a la tradición y la historia; y, b) el proceso de autenticidad, concibe la identidad como el resultado de la propia coherencia y permanencia, explora los rasgos colectivos básicos tales como las creencias y las valoraciones compartidas, tratando de construir de esta manera proyectos que respondan a la concreción de esa realidad (Mayoral, et ál. 2006: 106).

Así para (Mayoral, et ál., 2006: 107): “la identidad colectiva representa el conjunto de referencias culturales sobre las cuales se fundamenta el sentimiento de pertenencia a un grupo o a una comunidad. En las sociedades contemporáneas, estas referencias son cada vez más conscientes y reivindicativas”. Así mismo lo expresa (Álvarez-Benavides, 2019: 99): “la identidad colectiva depende de la definición que nos damos a nosotros mismos como pertenecientes a un grupo determinado y como diferentes a otros”. Desde la misma perspectiva de contextos migratorios, Moreras (1999: 274) identifica los “marcadores identitarios” refiriéndose a estos como “los atributos, las prácticas o comportamientos culturales que son recogidos por este determinado modelo, y que configuran el patrón básico sobre el que definir cómo se es, y cómo no se es, por ejemplo catalán, árabe o musulmán”.

De acuerdo a estas ideas, pensamos que la condición “inmigrante” se convierte en una construcción social y por tanto en una categoría. Esta categoría en las sociedades occidentales y en el contexto de la Globalización se articula a los discursos políticos, económicos, sociales y culturales haciendo hincapié en la diferencia. Por esta razón, se hace necesario que desde el análisis sociológico se considere la complejidad del proceso de (re)construcción de la identidad inmigrante, incluyendo el contexto espacial, local, temporal o definitivo del proceso migratorio.

6.3.1. Teoría del modelo fenomenológico-genético de la identidad colectiva

Siguiendo a (Álvarez-Benavides, 2019), se necesita un marco teórico concreto que aglutine el contexto global, las categorías nacionales y locales, así como las articulaciones de cada colectivo migrante desde las primeras etapas del proceso migratorio, como la de sus descendientes para realizar un completo análisis de la (re)construcción de la identidad de cualquier colectivo migrante, esto debido a su complejidad.

Existen dos grandes teorías científicas que tratan la identidad colectiva como categoría sociológica en contextos migratorios; mismas que consideramos relevantes y además acordes como soporte empírico a la presente investigación. La primera teoría científica corresponde al modelo fenomenológico-genético desarrollado por Pérez-Agote (1994), quien enfoca su análisis en la formulación, reformulación y transmisión de la identidad colectiva; y la segunda, corresponde a la teoría del sujeto como actor social, de Alain Touraine (1997).²⁹

Refiriéndose a las identidades colectivas, Pérez-Agote (1994: 308-310) afirma:

A través de múltiples interacciones de la vida social los actores interiorizan maneras de definir la realidad social (y no social), y a través de esta interacción las definiciones se impregnan de afectividad. El modelo fenomenológico nos sirve para reconocer los elementos que los individuos utilizan para caracterizarse a ellos mismos. Los más habituales son el territorio y la historia (el espacio y el tiempo sagrados), y la lengua. Esto se debe a que toda identidad colectiva tiene que presentar

²⁹ Según Álvarez-Benavides (2019: 99): El peso de estas teorías es ciertamente relevante dentro de la sociología, hasta el punto de que ambos investigadores crearon dos centros de investigación específicos desde el que otros sociólogos han ido desarrollando sus trabajos bajo estas epistemologías, ampliándolas, reformulándolas y adaptándolas a una gran cantidad de temas e intereses distintos. Alfonso Pérez-Agote fundó en 1994 el Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC) en la Universidad del País Vasco y Alain Touraine fundó en 1981 el Centro de Análisis y de Intervenciones Sociológicas (CADIS) en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París”.

alguna forma simbólica de comunicación y participación. (...) Los actores, a la hora de diferenciarse de los otros, toman rasgos diferenciables para hacerlo, considerándolos como características propias de su grupo; o, lo que es más, considerando su identidad como la proyección subjetiva de ese rasgo pretendidamente objetivo. (...) Los actores utilizan rasgos objetivables. Es decir, que para ellos debe existir una frontera clara y visible, objetiva, de la identidad con respecto a los otros.

Consideramos como rasgo esencial del modelo fenomenológico, la subjetividad otorgada a las demás categorías (ligadas además a la identidad colectiva) presentes en el modelo; es decir, la afectividad que no se desprende del territorio de origen, afectividad por la lengua propia y afectividad a los espacios y tiempos sagrados. Esta subjetividad interiorizada en los individuos guiaría y marcaría las interacciones colectivas de la vida social de los actores, pero colocando fronteras visibles y objetivas frente al exogrupo, por tanto reforzando la identidad colectiva.

Por otra parte, el modelo fenomenológico-genético desarrollado por Pérez-Agote (1994) tiene en cuenta el hecho generacional, así como los mecanismos sociales y sociológicos que se dan en el desarrollo y mantenimiento de la identidad colectiva; al respecto destaca (Pérez-Agote, 1994: 317-318):

“Los elementos sociales se refieren a instituciones sociales claramente visibles y detectables (familia, grupos inter pares, sistema educativo, religión e iglesia, mundo asociativo, empresa, intelectuales, medios de comunicación y partidos políticos); los elementos sociológicos se refieren a un segundo nivel de abstracción pues son más bien procesos inferibles que instituciones detectables (sistemas de liderazgo y élites, relaciones intergeneracionales y el conflicto social)”.

Notamos que los mecanismos sociales y los elementos sociológicos identificados por Pérez-Agote (1994) son las dos caras de la misma moneda; es decir, en conjunto refuerzan la identidad colectiva. Aunado a esto, las relaciones que se dan a nivel intergeneracional y articula el modelo fenomenológico-genético, darían lugar a la socialización profigurativa propuesta por Molina-Luque (2017, 2019, 2020 y 2021); hecho que reforzaría la identidad de proyecto e identidad de resistencia (Castells, 1998), colectiva en contextos migratorios; debido a que las relaciones intergeneracionales que reafirman las raíces comunes se basan en una red grupal de reivindicación identitaria y cultural (Molina-Luque, 2019: 80).

Molina-Luque (2017), conceptualiza la socialización profigurativa, como un entramado de interacción social intergeneracional, que podría consolidar una identidad proyecto individual y colectiva: “las relaciones solidarias intergeneracionales, entre ancianos y jóvenes, en una socialización entramada, transversal, holística... en una socialización que he dado en llamar, en este sentido *profigurativa*” (Molina-Luque, 2017: 155).

Además, los elementos esenciales para articular el modelo fenomenológico desarrollado por Pérez-Agote (1994) estaría conformado por las redes formales y no formales en las que se produce la comunicación (Álvarez-Benavides, 2019). Como ya se ha comentado, las redes migratorias en el contexto de la Globalización representan la vía más rápida y común de comunicación hacia los beneficios (sociales y materiales), que necesitan los individuos inmersos en un proyecto migratorio (Abad, 2003, Blanco, 2000; Massey, 1987); de manera que estas redes formales y no formales funcionan a cabalidad fluyendo y confluyendo a nivel mundial, pero transformando los espacios locales en globales. Este hecho contribuiría al mantenimiento, reforzamiento y reconstrucción de la identidad individual y colectiva.

Como afirma (Álvarez-Benavides, 2019: 101): “Las redes tienen la capacidad de gestionar, en cierto modo, los ciclos migratorios, pero también dan cohesión grupal; es decir, que posibilitan la reedición de las costumbres y de aquellos elementos que configuran la identidad colectiva en un plano multidimensional”. De acuerdo a estas ideas, las costumbres entendidas como hechos sociales reafirman al grupo, obviamente cuando estas son accionadas o reproducidas de forma grupal.

De manera que en contextos migratorios, se explica porqué la reproducción de costumbres refuerzan la identidad colectiva ya sea étnica, religiosa o cultural; además poner en marcha la reproducción de determinadas costumbres y tradiciones en un contexto ajeno al propio, demuestra la necesidad (subjetiva) de los migrantes (endogrupo) de reconocimiento social (del exogrupo) así como de redefinir sus propias identidades.

La perspectiva sociológica de la tesis doctoral de Álvarez-Benavides (2013: 242), confirma que: “los cultos y las celebraciones religiosas son unos de los elementos culturales que se revitalizan con más fuerza y rapidez”. Este estudio confirma que las

prácticas religiosas en contextos migratorios estarían altamente vinculadas a la configuración de la identidad colectiva.

Otro de los hallazgos importantes en la investigación de Álvarez-Benavides (2013), es el referido al solapamiento de diferencias dogmáticas de los grupos musulmanes estudiados; este hecho es obviado por los diferentes grupos, debido a que como comunidad musulmana y como endogrupo, lo que prima es la reproducción de sus creencias religiosas, cuestión que los dota de una identidad colectiva étnica y religiosa frente al exogrupo. Al respecto señala (Montañés, 2015: 14-15) que estos mismos procesos de adaptación han ido sucediendo en otros colectivos migrantes que han ido llegando a Madrid o otras partes de España; no solo musulmanes, sino también católicos, evangélicos, ortodoxos, protestantes, etc.

Como último punto que trataremos teóricamente en este momento, relacionado al modelo fenomenológico-genético de Pérez-Agote (1994), es el relacionado con la identidad colectiva y su aspecto fundamental de ser transmitida este tipo de identidad de progenitores a descendientes. Al respecto, (Álvarez-Benavides, 2013: 103) afirma: “hay, sin duda, un intento de conservar la cultura, que se plasma en muchos elementos identitarios que son importantes para el individuo y el colectivo, de ahí que la transmisión de estos elementos a los hijos sea un aspecto central del proceso migratorio, sin embargo, este proceso tiene un carácter más productivo que reproductivo”. Acorde con nuestra investigación, las minorías étnicas aquí estudiadas (comunidades bolivianas, ecuatorianas y peruanas) reflejan en la reproducción de sus costumbres marianas y sincréticas en destino, similares características: solapamiento entre diferentes grupos étnicos, reforzamiento de la identidad colectiva y transmisión de costumbres; por tanto las anteriores bases teóricas apoyan teórica y empíricamente nuestro estudio.

6.3.2. Teoría del sujeto y los procesos de subjetivación en contextos migratorios

No es nuevo que sociólogos y antropólogos se interesaran por los procesos de subjetivación cuando se analiza el papel de la religión en la sociedad. Durkheim, Malinowski y en este caso en la obra *Estructura y función de la sociedad primitiva* [1952: 201 (1972)], el antropólogo Radcliffe-Brown, enfocando su análisis en la sociedad y la acción religiosa define:

Dado que la conducta humana está controlada o dirigida en gran parte por lo que hemos en llamar sentimientos, concebidos como disposiciones mentales, es necesario descubrir, en la medida de lo posible, cuáles son los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su participación en un culto particular.

En este orden de ideas, científicos más contemporáneos han desarrollado teorías empíricas acordes a las dinámicas y fenómenos sociales que actualmente nos envuelven. Entre estas, la teoría del sujeto (Touraine, 1965), la cual se aplica a categorías sociales tales como la raza, la etnia, la religión, el género y entre otros, al fenómeno de las migraciones. La definición que ofrece Touraine del sujeto, se encuentra estrechamente vinculada a la acción del mismo; el sociólogo francés (Touraine, 1994: 23), lo ubica en un mundo en movimiento, en desequilibrio y en desorden:

Llamo sujeto a la construcción del individuo (o del grupo) como actor, por la asociación de su libertad afirmada y su experiencia vivida asumida y reinterpretada. El sujeto es el esfuerzo de transformar una situación vivida en acción libre, introduce la libertad en lo que en principio parecen determinantes sociales y herencia cultural.

Aunado a esto, cuando se investiga y analiza el complejo fenómeno migratorio y sus actores, (Wieviorka, 2008: 63) sugiere que este proceso debe ser tratado: “(...) desde la perspectiva de su creatividad y no solamente desde su pobreza y sus dificultades”; además este sociólogo, también francés insiste que esta creatividad debe ser tratada desde los procesos de subjetividad que acompañan al sujeto.

Apreciando estas valiosas recomendaciones, notamos que el sujeto descrito por Touraine, colocándolo en contextos migratorios, está dotado de una inmensa creatividad (no obstante el peso del proceso y sus no pocas dificultades) y anhelos de libertad cuando pone en marcha procesos de subjetivación para ser actor de su propia vida en el lugar escogido como nuevo destino. El sujeto descrito por Touraine (individuo o grupo), en el presente estudio corresponde a grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano, que poniendo en marcha (basados en su herencia cultural) la reproducción de costumbres y creencias sincréticas de origen andino en Europa, dando lugar a la reafirmación de su identidad individual y colectiva.

Desde la visión de libertad que le otorga Touraine al sujeto, nuestro sujeto migrante reinterpreta su vida en contextos ajenos al suyo, anclado y fusionado a la subjetivación

heredada de sus raíces culturales y a la manera de cómo entiende el mundo. Además, así como Touraine le otorga especial consideración al estatuto individual como al grupal; pensamos que si la “actuación” (cargada de inmensa subjetividad) del sujeto migrante la representa tanto para él, cuestión que le ayuda a continuar la biografía de su propia vida (interrumpida por la migración); así como para su grupo de referencia reafirmando su propia identidad; pero además, si la actuación la ejecuta de manera grupal se estaría reafirmando la identidad colectiva; al mismo tiempo esta actuación, interpretada frente el exogrupo que lo considera sujeto “diferente”, lo estaría legitimando junto a su propia actuación, si obtiene reconocimiento social por parte de la sociedad de acogida.

Al respecto de las actuaciones del sujeto, se puede relacionar lo anterior con lo mencionado por (Álvarez-Benavides, 2019: 105-106) cuando dice que: “es cierto que los migrantes intentan recrear su cultura, su identidad y realizar sus prácticas sociales tradicionales en el nuevo contexto, pero también hay un proceso claro de producción y de adaptación, en el que estas prácticas se amoldan a la nueva realidad, y en el que también surgen formas creativas de producción de la identidad individual y colectiva, así como de inserción social”.

Por otra parte, las subjetividades como motivación y motor principal de las acciones del sujeto “actor” migrante, estarían estrechamente vinculadas en primer lugar, a las nuevas realidades espaciotemporales superadas gracias a la capacidad de adaptación (aunque existen casos de conflictos complejos por falta de adaptación); y en segundo lugar, esta subjetividad también mantiene, promueve y reproduce las redes migratorias de las cuales dependen los sujetos para comunicarse y en todo caso para actuar individual o colectivamente.

Sumado a esto, continuando en los contextos migratorios y las acciones religiosas llevadas a cabo por los sujetos migrantes; tal como afirma (Wieviorka, 2008: 21): “los propios actores explican su fe como una decisión personal muy subjetiva (...), y no como una herencia, la simple reproducción de la religión de los padres y antepasados”. Al respecto de esta reproducción, Wieviorka le otorga más peso a la “producción” que a la “reproducción” de estas actividades subjetivas y religiosas, debido a que como el mismo lo expresa “(...) las identidades culturales y religiosas (...) se producen, más que se reproducen”.

Así mismo lo entiende (Álvarez-Benavides, 2019: 108) cuando explica que: “la religión se vuelve una elección personal, subjetiva, y si existen casos en los que esta reconstrucción toma formas reactivas, también existen otros, la mayoría, en los que se hace un ejercicio de adaptación y de revisión de las creencias y prácticas religiosas que llevan al sujeto a adaptar y (re)formular lo adquirido”.

Por otra parte, como se comentó anteriormente, el género es otra categoría social, misma que desde las ciencias sociales y la sociología especialmente ocupa un lugar destacado para su estudio y su análisis. En contextos migratorios, lo señala (Álvarez-Benavides, 2019: 109): “en los estudios migratorios su análisis debe hacerse de manera transversal al resto de categorías, tanto para señalar los conflictos en las relaciones entre autóctonos y migrantes, como para visibilizar los procesos creativos de gestión del proceso migratorio y de la (re)formulación de las identidades”.

Uno de los trabajos destacados en el contexto español utilizado como referencia obligatoria en los estudios sociológicos que enmarcan el género y la migración, es el libro de Sonia Parella (2003), “*Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*”; en el cual esta autora denuncia la fuerte y sistemática discriminación laboral, étnica, de género y por clase social en el contexto de la Globalización en el momento en que España recibe uno de los mayores flujos migratorios procedentes, especialmente de la ruta Sur-Norte, dadas las características sociales y económicas en que se encontraba el país ibérico en aquel entonces y las condiciones de expulsión de los países de origen (Abad, 2003; Blanco, 2000; Portes, 2013).

Siguiendo las palabras de Álvarez-Benavides (2019: 109): “la discriminación y estigmatización de la mujer migrante se articula, por tanto, como una serie de muñecas rusas en las que, según el contexto, la sociedad, la cultura y la religión mayoritaria, unas capas se superpondrán sobre otras y unas serán más visibles que otras. En el contexto español, en el europeo y, en general, en el occidental, hay ciertas visibilidades y ciertos prejuicios que se relacionan especialmente con las mujeres musulmanas.

Teniendo esto en consideración, y retomando la teoría del sujeto, se ha de destacar la reivindicación de las mujeres migrantes cuando deciden ser visibles, pese a las vulnerabilidades sociales en las que la historia las ha mantenido durante siglos estigmatizadas, oprimidas y negadas.

De manera que las acciones religiosas en contextos migratorios, para las mujeres migrantes se convierte en una oportunidad de reivindicación pública en la sociedad de acogida junto con otras compatriotas como “sujetos”, “capaces” en el papel de “actoras” de sus propias vidas afincadas en sus creencias envueltas en procesos de subjetivación.

Tal como indica (Álvarez-Benavidez, 2019: 110): “La historia de la sociología y de los movimientos sociales, que desde la perspectiva de Touraine es la misma (...) nos ha mostrado cómo, precisamente, del estigma surge muchas veces la transformación social cuando se pretende reivindicar y afirmar una visibilidad negada en el espacio público”.

7. CULTURA Y RELIGIÓN

“La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. (Geertz, 2003: 88).

7.1. Introducción

El capítulo dedicado a la cultura y la religión, comienza realizando una breve síntesis histórica de la evolución de la cultura desde el enfoque socioantropológico. En tal sentido, buscamos ideas desde la antigüedad de Cicerón, así como la teorías desarrolladas al respecto por Tylor, Elías, Parson, Durkheim, Geertz, Marzal, Bourdieu, Ariño, entre otros.

Para Tylor, la cultura es todo lo creado por los seres humanos, su definición envuelve la generalidad inclusiva de la vida y el desarrollo de una sociedad; Elías analiza el proceso de la civilización y la cultura; Parson entiende la cultura basándose en tres perspectivas diferenciadas: la social, la psicológica (que incluye la personalidad) y lo cultural (valores, creencias y símbolos); tanto para Geertz como para Willians, la cultura representa un esquema de significaciones representadas en símbolos y concepciones que los hombres perpetúan desarrollando conocimiento y actitudes frente a la vida. Por su parte, Bourdieu le otorga valor a la cultura. Finalmente, Ariño, desarrolla un complejo concepto teórico multidimensional de la cultura, en el cual incluye las dimensiones ontológicas, fenomenológicas, carismáticas y sociohistóricas.

En un segundo apartado, se trata la religión como sistema cultural, en el cual Geertz le otorga subjetividad y orden general de existencia a la religión como sistema cultural; mientras Durkheim entiende la religiosidad de una manera más objetiva considerando altamente el valor moral y sentido comunitario a la religión como hecho social. Por su parte Marzal definiendo claramente las dimensiones que atañen al hecho religioso concreta la religión como un sistema.

Los siguientes apartados se dedican a la conceptualización de la cosmovisión y los símbolos sagrados; es decir, la perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de entender el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad.

El capítulo cierra con las definiciones teóricas y antropológicas del catolicismo popular latinoamericano; abarcando las creencias, ritos, organización y ética que las forman, Marzal (2002) se refiere a la hierofanía; es decir, manifestación de lo sagrado y lo espiritual en las fiestas patronales, peregrinaciones y rituales sincréticos. Con respecto al marianismo, se presenta una síntesis de deidades religiosas (por países del continente latinoamericano) a las cuales, los fieles y devotos les realizan cíclicamente su veneración y fiesta patronal.

7.2. La cultura desde la visión socioantropológica

Etimológicamente el término “cultura” procede del latín *colo* que significa cultivar; metafóricamente, la cultura se aplica al *cultivo del espíritu*. En la antigüedad el filósofo, escritor, orador y político romano Cicerón, refiriéndose al *cultivo del alma*, habla de la *cultura animi*. Así pues desde la antigüedad, la cultura, de acuerdo con (Ariño, 1997: 14): “designa entonces un proceso de entrenamiento humano y es sinónimo de crianza y educación como *e-ducere*: sacar fuera, desarrollar las potencialidades latentes en el niño”.

Como podemos notar el término “cultura” aparece en el léxico de los pensadores antiguos; y como veremos brevemente, el concepto evoluciona junto a la evolución de las sociedades. Siguiendo al profesor Ariño (1997), durante el Renacimiento, el término de cultura adquiere un carácter sustantivo en un triple sentido: 1) designa un estado o hábito de la mente, una virtud o un bien que se posee; 2) en los objetos en los que se plasma; 3) se le asocia con la civilización, por tanto al grado de desarrollo de una sociedad.

En la Europa de finales del siglo XVII, destaca (Ariño (1997: 16): “la palabra “cultura” pasó a ser sinónimo de erudición y quedó unida de modo firme, incluso permanente, al hecho consumado de la educación y el “gusto correcto”, de manera que se forjó un vínculo inquebrantable entre “cultura y el conjunto visible de saber y conducta adquiridos que la educación de la élite fomentaba”.

Desde la concepción humanista de la cultura, las características de las teorías referidas al concepto surgidas y desarrolladas en torno al tema hasta finales del siglo XVIII, las recoge (Ariño, 1997: 24-25): “la cultura es: 1) procesual; 2) selectiva; 3) normativa o canónica; 4) carismática; 5) jerarquizadora o estratificadora; 6) crítica; 7) frágil y vulnerable; 8) restrictiva”.

La visión antropológica de la cultura surge de científicos tales como Herder y G. Klemm; aunque la plasmación definitiva se le atribuye al británico sir Edward Tylor en su famosa obra *Cultura primitiva*. Así, Tylor [1977: 1 (1871)] ofrece una definición simple, pero ampliamente descriptiva que engloba la cultura y la civilización:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad... Por una parte, la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de

causas uniformes; mientras que, por otra parte, sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior y colaborando con su aportación a la conformación de la historia del futuro.

Se desprende de la definición de Tylor, que la cultura es todo lo creado por los seres humanos, la definición envuelve la generalidad de la vida y el desarrollo de una sociedad; además tiene carácter inclusivo y humanista otorgando el mismo valor a la moral, costumbres y hábitos de las diferentes sociedades. Sin profundizar demasiado, comparamos la definición de Tylor con las propuestas humanistas, estas últimas quedan estancadas a su momento histórico; por tanto, notamos la evolución del término, al mismo tiempo que evolucionaron las sociedades.

En el siglo XX los científicos europeos tales como el sociólogo Norbert Elías, (judío-alemán) se ocuparon de analizar el proceso de la civilización, explorando las relaciones entre la noción alemana de cultura y la idea francesa de civilización (Kuper, 2001). En tal sentido, Elías a partir de sus hallazgos hace notar que aunque los judíos eran unos *outsiders* en el terreno político, al mismo tiempo eran portadores de la vida cultural alemana; cuestión a la que se refirió como portadores de la *Kultur* alemana. A esta palabra “*Kultur*”, de acuerdo con Kuper (2001), Elías le otorga hechos intelectuales, artísticos y religiosos; además afirmando por una parte, que los alemanes trazan una nítida línea divisoria entre este tipo de hechos, y los acontecimientos políticos, económicos y sociales (Kuper, 2001: 48).

Otra de las teorías destacadas que envuelven la acción social, la sociedad y la cultura, deriva del sociólogo americano Talcott Parson. El científico defiende que existe una íntima interdependencia entre los patrones culturales, la institucionalización y las necesidades personales. Estas ideas referentes a la cultura que estudia Parson, también son recogidas por (Ariño, 1997: 31):

Un sistema cultural es un sistema que tiene las características siguientes: 1) no está constituido por la organización de interacciones ni por la organización de las acciones de un actor singular (como tal), sino más bien por la organización de los valores, normas y símbolos que guían las elecciones hechas por los actores y que limitan los tipos de interacción que pueden ocurrir entre los actores; 2) así, un sistema cultural no es un sistema empírico en el mismo sentido que un sistema social o de la personalidad, porque representa un tipo especial de abstracción de elementos a partir de estos sistemas. Estos elementos, sin embargo, pueden existir separadamente como

símbolos físicos y ser transmitidos desde un sistema empírico de acción a otro; 3) en un sistema cultural las pautas de normas reguladoras (y los otros elementos culturales que guían las elecciones de los actores concretos) no pueden formarse de elementos al azar o sin relación. Esto es, si un sistema de cultura ha de manifestarse en la organización de un sistema empírico de acción debe existir un cierto grado de consistencia; 4) así, un sistema cultural es un patrón de cultura cuyas diferentes partes están interrelacionadas para formar sistemas de valor, de creencias y de símbolos expresivos.

Como notamos, Parsons entiende la cultura basándose en tres perspectivas diferenciadas: la social, la psicológica (que incluye la personalidad) y lo cultural. Esta última incluye los valores, creencias y símbolos propios en la personalidad y del sistema social. No podemos dejar de mencionar en este breve recorrido histórico de la evolución del concepto de cultura, al antropólogo americano Clifford Geertz, quien en uno de sus más famosos libros *La interpretación de las culturas*, describe: “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1973: 88).

Notamos que Geertz define su concepto en base a la trama de significación simbólica en la que se hallan insertos los seres humanos; además en su estudio sostiene que estudiar las conductas humanas en los diferentes contextos culturales requiere de la observación y la experiencia del investigador.

Influenciado por las ideas parsonianas (Geertz, 1973: 215) precisa:

Parson elaboró un concepto de cultura entendida como sistema de símbolos en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia experiencia. Sistemas de símbolos creados por el hombre, compartidos, convencionales, y, por cierto, aprendidos, suministran a los seres humanos un marco significativo dentro del cual pueden orientarse en sus relaciones recíprocas, en su relación con el mundo que los rodea y en su relación consigo mismos. Productos y a la vez factores de interacción social, dichos sistemas son para el proceso de la vida social lo que el programa de una computadora es para sus operaciones, lo que el gen es para el desarrollo del organismo, lo que el plano es para la construcción del puente, lo que la partitura es para la sinfonía o, para elegir una analogía más modesta, lo que la receta es para hacer un pastel; de manera que el sistema de símbolos es la fuente de información que, hasta cierto grado mensurable, da forma, dirección, particularidad y sentido a un continuo flujo de actividad.

El enfoque de la presente investigación nos obliga a considerar las propuestas teóricas de Geertz (1973); motivado a la visión socioantropológica otorgada al estudio de las actividades religiosas. Razón por la cual le ofrece real importancia a la “significación” y, a los “símbolos” como sistemas de comunicación y relaciones recíprocas llevadas a cabo por seres humanos que comparten creencias religiosas, basados en sus sistemas de símbolos, es decir; su propia cultura.

Desde la visión socioantropológica de (Ariño, 1997: 44), este señala que los diferentes enfoques antropológicos dados a la definición de la cultura comparten características de homogeneidad; además expresan autoconciencia de modernidad. Para Ariño, el concepto antropológico de cultura es bidimensional debido a que en primer lugar, el mismo aborda una dimensión ontológica; es decir, alude al carácter constitutivo de la cultura para la vida social y la humanidad (por tanto es *universal*), además es *inclusivo*, aunque no sea englobante. Y en segundo lugar, tiene una dimensión fenomenológica (investiga las diversas manifestaciones de este bagaje constitutivo asentando la dignidad equivalente de cualquier forma de vida humana).

Siguiendo a Ariño (1997: 45), sintetizamos las características de la definición socioantropológica de cultura:

1. Es constitutiva (los seres humanos necesitan completarse culturalmente); 2. Consiste en un sistema de símbolos, información transmitida mediante aprendizaje social (en memoria no genética); 3. Es universal e inclusiva; 4. Es colectiva y pública (se expresa en forma institucionalizada y es objetiva); 5. Es compartida; 6. Es aprendida (no genética); 7. Es práctica; 8. Es plural; 9. Es relativa (se referencia con un grupo o comunidad concreta); 10. Es digna (equivalente en todas las culturas); 11. Es históricamente particular y debe ser investigada empíricamente; 12. La relación entre cultura y sociedad tiende a ser interpretada como armónica.

7.2.1. Enfoque sociológico de la cultura

En la obra de 1981, *Sociología de la Cultura*, publicada por Raymond Williams, este deja claro en sus primeras páginas, al abordar la definición de cultura: “la dificultad implícita de su término aparentemente definitorio: cultura”. En tal sentido, sostiene que el término designa un proceso; utiliza la metáfora de Cicerón relativa al “cultivo” de la mente humana, y le otorga a esta una posición pluralista y universal; es decir, se refiere a la existencia de variadas “culturas”; además diferenciadas. Al mismo tiempo, distingue

una gama de significados que van desde: “1) *un estado desarrollado de la mente*, como en el caso de una “*persona con cultura*” o una “*persona culta*”; hasta 2) *los procesos de este desarrollo*, como es el caso de los “intereses culturales” y “las actividades culturales”; y 3) *los medios de estos procesos*, como las “artes” y las “obras humanas intelectuales” en la cultura” (Williams, 1981: 10-11). Este sociólogo británico, admitiendo la dificultad de definir el término de cultura, (Williams, 1997: 11-12) expone:

La dificultad del término es por lo tanto obvia, pero puede ser fructíferamente considerada como el resultado de tipos anteriores de convergencia de intereses. Podemos distinguir dos tipos principales: a) el que subraya el “espíritu conformador” de un modo de vida global, que se manifiesta en toda la gama de actividades sociales, pero que es más evidente en las actividades “específicamente culturales”: el lenguaje, los estilos artísticos, las formas de trabajo intelectual; y b) el que destaca “un orden social global”, dentro del cual una cultura especificable, por sus estilos artísticos y sus formas de trabajo intelectual, se considera como el producto directo o indirecto de un orden fundamentalmente constituido por otras actividades sociales.

Así para Williams, la cultura es un “sistema signficante” inserta en todo tipo de actividades, relaciones e instituciones, y de “prácticas significantes”; a través del cual, nos explica, necesariamente (aunque entre otros medios) un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga.

Este “sistema signficante” (Williams, 1997: 12-13) lo considera: “a) esencial, y esencialmente implicado en todas las formas de actividad social; y b) el sentido más especializado, si bien más corriente, de cultura como “actividades intelectuales y artísticas”, se definen ahora con mucha más amplitud, para incluir no sólo las artes y formas tradicionales de producción intelectual, sino también todas las “prácticas significantes” -desde el lenguaje, pasando por las artes y la filosofía, hasta el periodismo, la moda y la publicidad- que ahora constituyen este campo complejo y necesariamente extendido”.

A esta definición Williams, le agrega la diferenciación funcional en cuatro esferas o ámbitos de acción social: el económico, el político, el reproductivo y el cultural. (Ariño, 1997).

No alejado de la perspectiva de Williams, los estudios del sociólogo francés Pierre Bourdieu son trascendentales en la manera de entender la cultura como valor en las sociedades modernas. Bourdieu, otorgándole valor (de capital) a la cultura expone en su

famosa obra *La Distinción* el análisis de las “relaciones entre grupos que mantienen a la vez relaciones diferentes, e incluso antagónicas, con la cultura, según las condiciones en las que han adquirido su capital cultural y los mercados en los que pueden obtener de él, un mayor provecho” (Bourdieu, 1979: 10); y en las *Reglas del arte* analiza la constitución del campo de la producción cultural. (Ariño, 1997: 59).

Finalmente, partiendo de que la educación y la socialización (subcampos de estudio establecidos en las ciencias sociales) reemplazan la significación más antigua y clásica conocida de la cultura; es decir, la cultura que se entendía como proceso de crianza (Ariño, 1997: 61-62); desarrolla una definición multidimensional sociológica, en la cual describe cómo operan las dimensiones ontológicas, fenomenológicas, carismáticas y sociohistóricas:

la cultura, como información adquirida por aprendizaje social, es a un tiempo *genérica* (constitutiva, universal, afirmadora de la común dignidad humana) y *grupal* (plástica y diversa según su nicho étnico, afirmadora de la relatividad y la tolerancia); *personal* (o genial, orientada a metas, a la innovación y creatividad, evaluadora, afirmadora de la excelencia), y *estructural* (campo autónomo que comporta formalización de tareas y procesos y especialización en funciones, afirmadora de la competencia funcional).

Por otra parte, la diversidad y la especialización se producen en un universo social estructurado según relaciones de desigualdad y los bienes simbólicos operan como un tipo de recurso (capital informacional) que se distribuye de forma desigual entre los miembros de una sociedad, de acuerdo con diversas variables. Finalmente, diversidad (o en su caso especialización) y desigualdad se dan tanto en un plano intercultural como intracultural. La problemática cultural de las sociedades modernas en toda su amplitud sólo puede ser captada a partir de un entrecruzamiento riguroso de todas estas dimensiones y variables.

En base a los anteriores planteamientos teóricos, en primer lugar, la definición de la cultura en las sociedades modernas está irrefutablemente adherida a sistemas integrados de todo tipo de acciones humanas (subjetivas y objetivas) inmersas en sistemas de símbolos (institucionales, religiosos, familiares, comunitarios) que se relacionan y comunican en espacios y en tiempos determinados. Finalmente, en este breve recorrido histórico del concepto de cultura que nos interesaba entender para los fines del presente estudio, hemos observado su evolución en el campo científico, el cual va de la mano con la evolución de las sociedades.

7.3. La relación entre sociedad y cultura

El concepto de “cultura” se encuentra inexorablemente incrustado al concepto de sociedad; de manera que es importante conocer en este momento cómo se establece esta relación. En primer lugar, la sociedad es entendida por (Mayoral y Tor, 2009: 33) como: “aquel conjunto de formas de convivencia ordenadas, estructuradas y estables en un ambiente espacial y específico”. Agregan estas sociólogas, para que una sociedad funcione y se reproduzca son esenciales las relaciones estables de colaboración y cooperación, lo cual generará satisfacer las necesidades individuales y comunitarias; además las instituciones deben garantizar las funciones básicas de toda la sociedad. (Mayoral y Tor, 2009).

Esta interacción entre individuos y la sociedad está basada en valores y normas comunes. Los valores, según estas mismas autoras, “se depositan en las convicciones religiosas, ideológicas y éticas que legitiman las normas sociales y las llenan de contenido. Las normas, junto con las sanciones, regulan la conducta de las personas en las diversas situaciones de la vida, haciéndola previsible y habitable” (Mayoral y Tor, 2009: 34).

Siguiendo a estas mismas autoras, para que las sociedades funcionen y evolucionen, estos valores y normas interiorizados por los individuos deben ser respetados y transmitidos de generación en generación. El desarrollo social, económico y político de las diversas sociedades, ha incidido en que actualmente estas sean sociedades complejas y globales; inmersas en una nueva división del trabajo con nuevas estructuras verticales de poder y dominación; así como también que han emergido nuevos sistemas de valores y de relaciones. (Mayoral y Tor, 2009: 35) concluyen: “la concreción y forma en que se adoptan los valores, normas y conocimientos en el que se amparan las concepciones religiosas, éticas o ideológicas que rigen la vida cotidiana de una sociedad, es lo que llamamos cultura”.

Partiendo de estas ideas nos parece oportuno recordar el planteamiento referido a la relación entre sociedad y cultura que hace Antonio Ariño en su libro *Sociología de la Cultura* (1997: 70): “(...) la *constitución simbólica de la sociedad* es precisamente porque queremos enfatizar que no es posible pensar la estructura de la sociedad al margen de la cultura (...)”. Además también considera Ariño que la “cultura (...) es constitutiva de la

sociedad, pero no es el único factor, o ni siquiera el principal, que la constituye. En otros términos, no existe sociedad sin cultura, ni cultura sin sociedad (la sociedad es producida por la cultura), pero la cultura no se agota con la realidad social” (Ariño, 1997: 9).

Por su parte el antropólogo Clifford Geertz (1973), en su obra *La interpretación de las culturas* describe de manera compleja esta relación considerando la cultura como un sistema ordenado de significaciones y la sociedad como la estructura esencial de la interacción, (Geertz, 1973: 133) afirma:

Uno de los modos más útiles -pero desde luego no el único- de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social misma. En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social. Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social.

Aunado a esto, Geertz contempla que los factores biológicos, psicológicos y culturales puedan tratarse como variables en un sistema integral de análisis, cuando se trata de establecer la relación entre cultura y sociedad. En este sentido, piensa por una parte, que la cultura se entiende mejor como un conjunto de mecanismos de control (reglas, fórmulas) que gobiernan la conducta; es decir, la cultura facilitaría los esquemas que permiten clasificar, ordenar y estructurar el mundo que nos envuelve para poder actuar. Por otra parte, el antropólogo considera la gran dependencia de estos mecanismos de control, que se encuentran fuera de los individuos; es decir, operando como programas culturales de la conducta. (Geertz, 1973).

A la luz de la presente investigación y en base a la teoría desarrollada por antropólogos y sociólogos en torno a la cultura y su relación con la sociedad, y expuesta aquí brevemente, vemos por una parte que en el plano correspondiente a las creencias, símbolos expresivos y los valores; y por otra parte, el plano de la interacción humana,

identificados por Geertz; nos ofrecen bases teóricas de peso que sustentan el análisis al fenómeno aquí estudiado.

En este mismo orden de ideas, Parsons también sustenta nuestro estudio, debido a que incluye dentro de la teoría de la cultura los valores, las creencias y los símbolos de la personalidad, así como el sistema social. Del trabajo de Williams, sus conceptos de cultura como sistema significativo y prácticas significantes se alinean con nuestra investigación. Sumamos de manera especial a nuestro estudio las teorías de Ariño, el cual ofrece un complejo concepto multidimensional de la cultura en el cual incluye las dimensiones ontológicas, fenomenológicas, carismáticas y sociohistóricas. Resumiendo, las anteriores teorías socioantropológicas sustentan el análisis de la reproducción (la interacción de grupos humanos como sistema significativo o sistema social) de creencias (religiosas y sincréticas como prácticas significantes) que contienen símbolos expresivos (valores culturales) de los grupos procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú en contextos migratorios.

7.4. La religión como sistema cultural

Retomando las ideas plasmadas en *Las formas elementales de la vida religiosa*, se nota claramente la identificación durkheimiana entre el fenómeno religioso (los cultos adheridos a las creencias religiosas, y estas a su vez adheridas a la cultura de los individuos) y su relación con la sociedad; al respecto Durkheim (1982: 395 [1912]) señala:

La existencia de cultos individuales no implica, pues, nada que esté en contradicción o que cree dificultades a una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que se dirigen no son sino individualizaciones de las fuerzas colectivas. Y así, aún cuando la religión dé la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo, es en la sociedad donde se encuentra la fuente viva en la que se alimenta.

Como vemos, para Durkheim la religión es un hecho social que se sustenta en las fuerzas colectivas; de manera que las acciones religiosas de los individuos, vienen a formar parte del sistema cultural de la sociedad a la cual pertenecen, y con la que se identifican. La definición que hace Durkheim acerca de la religión, termina de hacernos comprender que la religión es un sistema cultural (con estructura moral) que se alimenta

de la sociedad de manera colectiva. Durkheim (1982: 42 [1912]) define la religión como: “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas e interdictas, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”.

Desde esta misma perspectiva, retomamos los planteamientos de Geertz, en los cuales describe una estructura de cómo un pueblo se forja una idea de entender y ordenar las cosas en la realidad. Esta realidad (la significación) la constituyen los símbolos sagrados y la cosmovisión que incluyen desde el tono, el carácter y la calidad de vida, hasta su estilo moral y estético que se sintetiza en el *ethos* de este pueblo (Geertz, 1973). Es decir, para Geertz la religión representa un sistema cultural. En sus propias palabras (Geertz, 1973: 89):

En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura particular, como una inalterable forma de realidad captada por el sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra.

(Geertz, 1973: 89), dejando claro que: “las definiciones no establecen nada en sí mismas, si se las elabora cuidadosamente, suministran una útil orientación o reorientación de manera tal que un minucioso análisis de ellas puede ser una manera efectiva de desarrollar y controlar una nueva indagación”³⁰; de acuerdo con este planteamiento, y explicando por qué la religión es un sistema cultural, Geertz, define que la *religión* es: “1) Un sistema de símbolos, que obra 2) estableciendo vigorosos, penetrantes y duraderos

³⁰ En este sentido (y, aunque de vieja data), nos parecen interesantes estas ideas debido a que el presente estudio, enfocado en acciones religiosas realizadas por determinados grupos étnicos, tal como queda explicitado en el marco metodológico de este documento; pretende sumarse a los estudios que puedan reorientar nuevas indagaciones en tal sentido.

estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad, tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”. (Geertz, 1973: 89).

A esto se suma la definición de religión expuesta por (Marzal, 2002: 27): “Ésta es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida”. Al respecto de su definición, el antropólogo español explica que existen cinco dimensiones que atañen a la religión como sistema cultural: 1) las creencias; 2) los ritos; 3) la organización comunitaria; 4) la ética; y, 5) la emoción. De acuerdo con (Marzal, 2002: 28):

Una *creencia* es una proposición que afirma como real la existencia de un ser superior invisible (...) Un *rito* es un acto simbólico a través del cual los creyentes tratan de comunicarse con los seres superiores, como la plegaria o el acto penitencial. La *organización* es la estructura social de la comunidad religiosa, donde hay distintos roles (...) La *ética* es un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen (...) Los sentimientos son *emociones*, más o menos institucionalizadas, que suelen tener los creyentes como frutos de sus creencias, con el sentimiento de confianza en los seres superiores o como el gozo y aun el llanto durante las celebración de los ritos.

De acuerdo a las teorías anteriormente descritas, Geertz le otorga subjetividad y orden general de existencia a la religión como sistema cultural; mientras Durkheim entiende la religiosidad de una manera más objetiva considerando altamente el valor moral y sentido comunitario a este tipo de actividades como hecho social. Por su parte Marzal definiendo claramente las dimensiones que atañen al hecho religioso, concreta la religión como un sistema. De manera que, conjugando estas teorías empíricas, se puede acotar que la religión se define claramente como un sistema cultural.

7.4.1. Cosmovisión y símbolos sagrados

En el diccionario de la Real Academia Española, aparece como definición de *cosmovisión* (término procedente del latín): visión o concepción global del universo; a su vez, procedente del griego κόσμος (*kósmos*), que significa *orden*. Como notamos, *cosmovisión*, es un término compuesto por dos palabras: cosmo y visión. El cosmos se

refiere al universo; y la visión, a la función de mirar. En síntesis, se puede decir que *cosmovisión* es la “forma de ver el mundo o nuestro universo” de una manera específica.

Para los fines de nuestra investigación, en primer lugar, retomamos las teorías antropológicas de Geertz, quien refiriéndose a la *cosmovisión*, esta la describe desde un orden especial que tiene un pueblo determinado, de entender el mundo a partir de su propio *ethos*; es decir, desde su carácter, su moral y su ánimo, al respecto (Geertz, 1973: 118) afirma:

En la discusión antropológica (...), los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión “cosmovisión” o visión del mundo. El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo. Los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual, aquel estilo de vida es una auténtica expresión. Esta demostración de una relación significativa entre los valores que un pueblo sustenta y el orden general de existencia en que ese pueblo se encuentra, es un elemento esencial en todas las religiones, cualquiera que sea la manera de concebir esos valores o ese orden.

En segundo lugar, y de nuevo desde el enfoque de nuestra investigación nos interesa sobremanera conocer, que entienden los pueblos indígenas por cosmovisión. En relación a los pueblos indígenas andinos (Illicachi, 2014: 18) indica: “para el pueblo indígena el mundo está dividido en tres *pachakuna* (mundos): *kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha*. En otras palabras, es la visión filosófica y particular del *pacha* (mundo). Por lo tanto, la cosmovisión es una perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de ver el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad. Esto implica que la cosmovisión es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro”.

Retomando a Geertz, en esta cosmovisión se ubican las significaciones “almacenadas” en los símbolos considerados como sagrados. Según el antropólogo, estos pueden ser una cruz, una media luna o una serpiente emplumada, que a su vez serán dramatizados durante el desarrollo de rituales; añadiendo que “son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo” (Geertz, 1973: 118-119).

Como podemos darnos cuenta, existe un alto componente subjetivo en las aportaciones teóricas de Illicachi y de Geertz en la definición relativa a la *cosmovisión*; y es que no podría ser de otra manera, debido a que implica, según estos autores, a la manera de ver y entender (anímica y subjetivamente) el sistema mundo, por parte de los individuos que conforman determinadas sociedades, pueblos o culturas.

En relación a la simbología contenida en el *ethos*; es decir, en la cosmovisión cultural y religiosa de los pueblos, (Mayoral y Tor, 2009: 58) se preguntan por qué los elementos simbólicos son tan importantes. Para estas sociólogas, los sistemas simbólicos como sistemas culturales representan abstracciones de la experiencia fijadas en formas que se pueden percibir; es decir, representaciones concretas de ideas, actitudes, juicios y creencias. Por otra parte, añaden las autoras, que los sistemas de símbolos en las estructuras culturales son fuentes de información.

Refiriéndose especialmente a la perspectiva religiosa, las sociólogas acotan que la misma implica discernir, aprender, comprender o captar la vida de una manera determinada. Al respecto, se plantean dos interrogantes: ¿cómo se diferencia genéricamente esta perspectiva de otras perspectivas?; y ¿cómo los hombres llegan a adoptarla? En tal sentido, (Mayoral y Tor, 2002: 59-61) indican que la perspectiva religiosa:

- a) Va más allá del sentido común que permite moverse en áreas más amplias (...). El rasgo distintivo es la fe que se pone en ellas.
- b) La acción religiosa está llena de un mundo complejo y específico de símbolos, que formulan y recomiendan maneras de vivir y lo hacen con capacidad persuasiva.
- c) La importancia de los rituales o conductas consagradas están destinados a fortalecer la veracidad de las concepciones religiosas y la importancia de los mandatos. En un rito, el mundo vivido y el mundo imaginado se funcionan en uno solo. Las formas simbólicas llegan a producir la ilusión de la existencia de un solo mundo.

- d) Lo que modela la consciencia de un pueblo, son los ritos realizados generalmente de manera pública. En estos ritos cabe una amplia gama de estados anímicos, motivaciones y concepciones metafísicas. Son auténticas representaciones culturales.
- e) No todas las representaciones culturales son religiosas. Resulta muy difícil discernir las que son artísticas o políticas de las que son sociales. Las formas simbólicas pueden cumplir múltiples finalidades.
- f) La religión es importante porque modela el orden social.
- g) La religión forma parte de la rutina de las personas, y estas varían de una religión a otra; también lo hacen según las motivaciones que cada uno de los creyentes tiene.
- h) La particularidad del impacto que los sistemas religiosos tienen sobre los sistemas sociales hace que sea difícil de discernir, sea en temas morales o en temas funcionales. En una misma sociedad, lo que se aprende sobre los esquemas esenciales de la vida, sea a través de la religión, de un ritual de brujería o de una comida civilizada, tiene efectos diversos en el funcionamiento social y psicológico.

Las aportaciones de Mayoral y Tor (2002); reflejan la importancia de los componentes simbólicos de la religión practicada de manera colectiva. Además, identifican un determinado valor subjetivo y emotivo estrechamente vinculado al funcionamiento social de los rituales. Al respecto indica (Geertz, 1973: 120): “Es un racimo de símbolos sagrados, entretejidos en una especie de todo ordenado, lo que forma un sistema religioso”.

7.5. Interpretación antropológica del catolicismo popular latinoamericano

En *Tierra encantada*, Marzal (2002) ofrece una amplia y detallada interpretación desde la perspectiva de las ciencias sociales al fenómeno del catolicismo popular latinoamericano. En tal sentido, resaltamos algunas de las preguntas que se hace el antropólogo: ¿cuál es la experiencia religiosa fundante de los católicos populares?, ¿cómo funciona el catolicismo popular?, ¿cuáles son sus rasgos más generales?

De acuerdo con Marzal: “una clave del catolicismo popular es la experiencia religiosa que lo funda y ordena de algún modo creencias, ritos, sentimientos, organización y ética que forman, como cualquiera otra religión, el catolicismo popular” (Marzal, 2002: 374). Este autor, refiriéndose a la *hierofanía*; es decir, a la manifestación de lo sagrado,

mejor conocido como espiritualidad o religión, asegura que esta (la religión) es condicionada por esta misma hierofanía.

Para Marzal, el mundo cultural de los sectores más pobres de América Latina modela la hierofanía de sus habitantes desde edades infantiles por medio de los *santos*, a los que veneran en ambientes cotidianos como el hogar, así como en los templos a nivel rural y urbano. Estos *santos*, son tratados como personajes vivos, a los cuales, los devotos les hablan y les hacen peticiones; además, según la cosmovisión de estos sectores populares, “los *santos* se alegran con las *fiestas* y las *promesas*, otorgan *bendiciones*, hacen *milagros* y envían *castigos*” (Marzal, 2002: 374, la cursiva es del autor).

La rutina cotidiana desde la infancia con esta hierofanía, hace que una persona sea devota de un determinado santo; mismo que puede ser el patrono o la Virgen del pueblo o una región específica. Marzal (2002) ha identificado ocho términos que constituyen las palabras generadoras de la experiencia religiosa popular latinoamericana: devoto, santo, milagro, bendición, promesa, fiesta y peregrinación. Para los fines de esta investigación, describimos de manera sintetizada las propuestas teóricas de Marzal (2002: 375-378) para estos términos:

- 1) La *devoción* al santo es una forma de fe, no tanto intelectual cuanto fiducial, por la que se establece una relación profunda entre el santo y su devoto; y por la que éste tiene plena confianza de que puede contar siempre con aquél y que nunca se verá defraudado. Esta relación nace siempre por motivos culturales, por ser el santo venerado desde hace mucho tiempo en la propia familia o por ser el patrono del propio pueblo” (374). Es decir, se establece un trato personal y familiar con el *santo*; en términos durkheimianos respetando la línea entre lo profano y lo sagrado.
- 2) (...) para los católicos populares los *santos* son las representaciones visibles (imágenes o cuadros) no sólo de los santos canonizados (...), sino también de la Virgen María y de Jesucristo en sus distintas advocaciones” (...).
- 3) La gran mayoría de los católicos populares viven el mundo maravilloso del *milagro*, narrado en la literatura piadosa (...); además el milagro se hace visible en los exvotos de los templos y de los grandes santuarios. (...) El *milagro* en sentido popular es el que supera no las leyes de la naturaleza, sino las posibilidades reales del devoto, que son a menudo muy limitadas por el bajo nivel educativo de las personas, por las malas condiciones médicas y sanitarias debidas a la pobreza estructural de América Latina. (...)
- 4) Los *santos* no siempre hacen *milagros*, sino que a veces otorgan simples *bendiciones*, que son fuente de seguridad y de paz para el devoto (...). La *bendición* es un recurso religioso frecuente, que se usa para cargar de una como energía sagrada las imágenes y otros símbolos religiosos, los cuales deben recargarse periódicamente (...).

- 5) “Esta devoción es alimentada no sólo por las bendiciones y milagros de los santos, sino también, aunque parezca paradójico, por sus *castigos*. De esta manera el santo deja de ser un simple bienhechor del devoto y se convierte en amigo exigente y celoso, que no tolera el olvido de aquél (...).
- 6) La contraparte de las bendiciones, milagros y aun castigos del santo son las *promesas* que hace el devoto. Se repite que éstas parecen interesadas, por estar muchas veces asociadas a la previa obtención de favores que se solicitan; así, hay muchos católicos populares que prometen llevar el hábito de un santo, tomar parte en la peregrinación a un santuario, o privarse, por determinado período de tiempo, de ciertas comidas o hacer cualquier cosa que significa sacrificio para el devoto, en caso de que el santo le conceda el favor que le solicita (...).
- 7) Pero la forma de expresión más frecuente de la devoción al santo es la celebración de la *fiesta*. Aunque la *fiesta patronal*, desde su origen, tiene la función religiosa de rendir culto al santo, solicitando su intercesión y agradeciendo sus favores, cumple, según el análisis estructural-funcionalista, otras funciones. La primera es una función de *integración* de todos los habitantes del pueblo entre sí, sobre todo cuando son campesinos que viven en relativa dispersión; de los emigrantes, que debieron abandonar el pueblo en busca de oportunidades y que retornan al mismo con ocasión de la fiesta; (...) La segunda es la función del *prestigio social*, que se otorga a los que se encargan de las diversas tareas de la fiesta; este prestigio se traduce en las comunidades más tradicionales, que mantienen el “sistema de cargos” (carrera ceremonial por la que se asciende y en la que se asumen cargos cada vez más costosos y de mayor responsabilidad), en una forma de redistribución del poder y de la riqueza. (...) La tercera función es el *desahogo colectivo*, en la difícil vida del pueblo, y aun de retorno al “tiempo inicial” en un mundo que parece haber conservado el sentido genuino de la fiesta.
- 8) Según (Eliade, 1967 citado por Marzal), el tiempo y el espacio no son homogéneos para el hombre religioso, sino que hay momentos y lugares hierofánicos. (...) A lo largo y ancho de la geografía de América Latina hay lugares hierofánicos, donde los “santos”, o sea, Jesucristo, la Virgen María y los santos, se han manifestado de algún modo, y tal manifestación se narra en una leyenda o mito, que se repite en la tradición oral de la región. (...) La peregrinación de América Latina, que recoge la herencia de muchas tradiciones prehispánicas, tanto de las altas culturas de México y Perú como de las etnias en busca de la tierra sin mal, y la herencia española, que hizo del “camino de Santiago” signo de su identidad colectiva está llena de simbolismos religiosos. No sólo por la acción de caminar a un lugar difícil, que refleja la vida cristiana como éxodo penitencial a la tierra prometida, sino también por los múltiples elementos del lenguaje religioso popular que convergen en el santuario. Entre éstos destacan las fuentes de agua para sanar el cuerpo y purificar el alma, la multiplicación de milagros, el uso de hábitos, el cumplimiento de promesas, la participación en procesiones, los cantos y danzas religiosas y los llantos y emociones profundas. Por otra parte, la peregrinación es, como la fiesta, un complejo nudo de relaciones sociales, políticas y económicas, de la región donde se levanta el santuario.

No cabe duda que los anteriores ocho términos que constituyen las palabras generadoras de la experiencia religiosa popular latinoamericana: devoto, santo, milagro, bendición, promesa, fiesta y peregrinación quedan enmarcadas en la *hierofanía* descrita por Marzal; en la cual la cosmovisión de algunos pueblos latinoamericanos ha permitido y sigue permitiendo la relación entre lo sagrado con lo humano (lo divino y lo profano) de manera organizada, colectiva y subjetiva; aprehendiéndose estas costumbres desde tempranas edades y convirtiéndose en una estructura social, donde los *santos* o los seres espirituales son los protagonistas. (Marzal, 2002; Greber, 1998).

En tal sentido, encontramos relación con Durkheim (1982: 27 [1912]): “por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee la mayoría de los hombres; esta cualificación conviene pues a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios, del mismo modo que a las divinidades propiamente dichas”. La relación que se establece entre estos *seres espirituales* y el hombre, en primer lugar, Durkheim la encuentra determinada por la naturaleza que se les atribuye; y en segundo lugar, se efectúa sobre las conciencias en general, es decir, afirma el sociólogo, “por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos o de conmoverlos ya sea con la ayuda de palabras (invocaciones, plegarias), ya sea por medio de ofrendas y de sacrificios”. (27).

Y debido a que la religión tiene por objeto reglamentar las relaciones del hombre con lo sagrado; para Durkheim “no podría haber religión más que allá donde hubiera plegarias, sacrificios, ritos propiciatorios, etc.” (27). En base a estas teorías, podemos entender que el catolicismo popular latinoamericano se funda en su cosmovisión, sentimientos compartidos de manera colectiva, creencias y rituales, emociones, además de una compleja organización.

7.5.1. Marianismo latinoamericano

La significativa presencia de santuarios en honor a “María”, por todo el continente latinoamericano se debe a la importante devoción a la “Virgen María”, manifestada y demostrada por gran parte de su población; por esta razón, se habla de catolicismo popular en América Latina (Marzal, 2002). Siguiendo las investigaciones de Marzal, la siguiente Tabla 8 resume las imágenes marianas, veneradas de acuerdo al país y/o la región

latinoamericana donde se encuentran sus respectivos santuarios, y que han sido levantados en su honor por sus determinados devotos:

Tabla 8. *Imágenes marianas veneradas por país y/o región latinoamericana*

| País y/o región | Vírgenes veneradas |
|---|---|
| México: -D.F -Puebla -Jalisco -Oaxaca | Virgen de Guadalupe Virgen del Rosario Virgen de San Juan / Virgen de Zapopán Virgen de la Soledad |
| Centroamérica: Nicaragua Costa Rica Honduras | Virgen del Viejo Virgen de los Ángeles / Virgen de la Paz Virgen de Supaya |
| Antillas: Cuba Santo Domingo Puerto Rico | Virgen de la Caridad del Cobre Virgen de Alta Gracia Virgen de Monserrat |
| Sur América: Colombia -Boyacá -Bogotá Venezuela -Isla de Margarita -Maracaibo Ecuador -Pichincha -Quito -Baños -Loja Brasil -Sao Paulo -Recife Bolivia -La Paz -Sucre -Quillacollo Paraguay Uruguay Argentina -Buenos Aires -Salta Chile Perú -Lima -Piura -La Libertad -Arequipa | Virgen de Chiquinquirá Virgen de la Peña Virgen de Coromoto Virgen de Chiquinquirá Virgen del Quinche / Virgen del Guápulo Virgen Dolorosa del Colegio Virgen del Rosario Virgen del Cisne Virgen Aparecida Virgen del Carmen Virgen de Copacabana Virgen de Guadalupe Virgen de Urkupiña Virgen de Caacupé Virgen de Lourdes / Virgen de los 33 Virgen de Luján Virgen del Milagro Virgen de Maipú / Virgen de Andacollo Virgen del Rosario / Virgen de las Mercedes Virgen de Paita Virgen de la Puerta de Otuzco / Virgen Guadalupe de Pacasmayo Virgen de Chapi |

Fuente: *Elaboración propia en base a Marzal (2002).*

Como bien se puede apreciar en la anterior Tabla 8³¹; por todo lo largo y ancho del continente latinoamericano, ha proliferado el catolicismo popular especialmente de carácter mariano; de acuerdo a Marzal, desarrollándose una determinada hierofanía homogénea relacionada con las creencias populares específicamente entre los pobladores de la zona andina.

Desde esta misma perspectiva se encuentran varios estudios recientes como el de Eichler (2020), quien se enfoca en el sincretismo andino y el patrimonio cultural; Saldívar Orellano (2019) trata el fortalecimiento de los lazos familiares; Giop (2019) la ocupación espacial de las actividades marianas; la tesis de Vargas Rodríguez (2019) se centra en el reencuentro familiar; Torres, et ál. (2018) coloca su atención en el ritual del *Pachamama*; el estudio de Cuberos Gallardo (2017) se ocupa del marianismo ecuatoriano en Andalucía; Renée de la Torre (2016) cosmovisión y sincretismo en torno a la fiesta mariana; Carballo y Flores (2016) estudia los territorios sagrados de la fiesta; Mallimaci Barral (2016) las redes y los lazos familiares.

Con la misma importancia, se encuentran trabajos anteriores: Caba y Rojas (2014) trata las tensiones territoriales a raíz de la fiesta mariana; Chávez (2014) se centra en la reproducción de la festividad religiosa; la tesis de Barelli (2013) estudia la construcción identitaria en torno a las celebraciones marianas; y Hernández (2010) la religiosidad popular y la cohesión social.

7.5.2. Ritos católicos populares latinoamericanos

Los ritos católicos populares latinoamericanos se dividen en tres “ciclos festivos”. La liturgia (Navidad y Semana Santa); ritos de transición (bautismo, matrimonio, rituales fúnebres); y el ciclo santoral (fiestas patronales y peregrinaciones) (Marzal, 2002). De acuerdo al enfoque de nuestra investigación, abordamos la fiesta patronal de carácter mariano, la organización de los católicos populares y la ética y el sentimiento hacia las festividades santorales. Para este fin, retomamos a (Marzal, 2002: 329) el cual expone:

La mayoría de los católicos populares concurre al templo para celebrar distintas clases de ritos: la fiestas importantes del “ciclo festivo” de la liturgia, como la

³¹ En la Tabla 8 se resaltan en negrilla la Virgen del Quinche (Ecuador); Virgen de Urkupiña (Bolivia); y Virgen de la Puerta (Perú); advocaciones que constituyen el eje central de la simbología religiosa popular latinoamericana y corresponden al fenómeno aquí estudiado.

navidad y la semana santa; los ritos de transición (el bautismo, el matrimonio y los ritos en torno a la muerte); las fiestas del “ciclo santoral” de la liturgia, sobre todo las fiestas en honor de los santos patronos y las peregrinaciones a los grandes santuarios, donde los católicos populares desempeñan un papel activo y aun protagónico; etc. En este sentido, puede decirse que los católicos populares han aceptado el culto de la Iglesia y lo han sometido a menudo a formas de selección y reinterpretación.

La *fiesta patronal* y la *peregrinación*, según Marzal, constituyen dos polos rituales del comportamiento religioso comunitario del catolicismo popular latinoamericano. En este sentido, el antropólogo ubica la *fiesta* en una dimensión local, explicando que cada pueblo fue “bautizado” con el nombre de un santo o santa patrona que precede de algún toponímico indígena. Así, la fiesta patronal se inicia en cada pueblo con su propia fundación, repitiéndose periódicamente y convirtiéndose de esta manera en la celebración comunitaria y religiosa más importante del pueblo. A la par, las fiestas patronales desempeñan no solamente funciones festivas, sino también sociales, económicas y políticas. (Marzal, 2002, Greber, 1998).

Por su parte, (Pasuy, 2012: 143), define la fiesta patronal como: “un patrimonio cultural inmaterial, manifestación sincrética, colectiva, mixta, participativa y evolutiva, referida a diversos aspectos simbólicos presentes en el territorio, conjugados con las formas de asumir devocionalmente los agentes sagrados -andinos y católicos- que inspiran a los pobladores en determinada época del año, transformando transitoriamente la cotidianidad”. Para este autor, la fiesta patronal es una práctica que envuelve lo divino, lo sagrado, lo popular y lo profano.

Con respecto a la *fiesta* en contextos religiosos, (una vez cumplidos los rituales esenciales), Durkheim ofrece el beneficio del descanso de la vida cotidiana; la fiesta representa entonces un espacio y un tiempo determinado para recoger y almacenar energía; por otra parte, Durkheim también entiende la fiesta religiosa como una verdadera oportunidad para la socialización y para compartir emociones colectivamente, Durkheim (1982: 356 [1912]).

En cuanto a las acciones de *peregrinación*, (Marzal, 2002: 332) le otorga una dimensión regional; comentando que a menudo tiene más carácter religioso que la fiesta. Estas tienen su origen en leyendas o mitos. El fundamento para realizar tal peregrinación

y ofrecer culto a la imagen venerada, es solicitar favores y/o pagar promesas en el santuario, o en el lugar donde la leyenda “cuenta”, parece ser más fácil el contacto con el santo o con lo divino.

La organización de los ritos católicos populares latinoamericanos, se determina por la pertenencia jurídica de los fieles a la parroquia. Según (Marzal, 2002: 332) los fieles deben acudir a su parroquia para los ritos de paso (bautismo, primera comunión, matrimonio, funerales); sin embargo algunos no acuden regularmente a la misa dominical, por lo que son considerados “alejados” de la parroquia.

No obstante, la comunidad religiosa funciona a partir del dinamismo en las asociaciones de fieles, denominadas cofradías y hermandades; las cuales son las encargadas de organizar los cultos y rituales públicos a la imagen venerada por ellos.

Estas asociaciones de cofradías y hermandades funcionan de manera solidaria; (...) tienen su origen en la sociedad desarrollada a partir de la Conquista. Al respecto, (Marzal, 2002: 333) expone: “las cofradías compartían valores y normas e interactuaban en la celebración de los ritos y en el cumplimiento de las demás normas compartidas”.

Finalmente, la presencia del sacerdote en los rituales católicos populares, es esencial e importante; esta figura es apreciada por la comunidad por cuanto representa al católico popular, desempeñando un papel decisivo en este tipo de actividades rituales. Además, en palabras de Marzal, se le aprecia debido a que su figura representa en la memoria colectiva, al hombre defensor de los pobres y los explotados.

Con respecto a la ética y el sentimiento de los rituales católicos populares; estos representan la dimensión más débil y al mismo tiempo la más fuerte, respectivamente. En tal sentido, los católicos populares no carecen de ética; lo que ocurre es “que le dan menos relieve o tienen una ética distinta. (...) La religión de los católicos populares está más centrada en la relación personal con *Dios*, que en la relación con los demás, aunque ésta se asume también como exigencia de la primera” (Marzal, 2002: 333).

Aunado a esto, debido a que la religión se transmite por medio de la cultura y está asociada a otras formas del proceso de socialización (familiar, lingüística, incluyendo las costumbres culinarias) todos factores identitarios; el sentimiento religioso, en palabras de (Marzal, 2002: 334) suele estar muy arraigado en los católicos populares. Así, “la práctica del catolicismo popular, no solo se basa en la hierofanía del *santo* (...), sino que está

asociada a momentos emotivos fuertes, como los ritos de paso en el seno de la familia, o las fiestas patronales o las grandes peregrinaciones, todo lo cual fortalece la dimensión emocional de la propia identidad religiosa”.

7.5.2.1. Sincretismo popular latinoamericano

Etimológicamente, sincretismo proviene del término griego *synkrētismós*, que significa “coalición de dos adversarios contra un tercero”. En el *Diccionario de las religiones* de Franz König (1964: 1312), encontramos el sincretismo explicado por Plutarco, como: “la asociación de municipios singulares con el fin de defenderse mejor contra un enemigo común. (...) El sincretismo no empieza hasta que se combinan unas con otras, las características de tipos de dioses distintos entre sí, borrándose las peculiaridades que los separaban”. Como se puede notar, ya desde la antigüedad el sincretismo se determina a partir de la combinación de ciertos factores, que favorecen la permanencia de otras cosas u otros factores.

Recurriendo a datos históricos y etnográficos procedentes del estudio de Pasuy (2012), realizado al sur de Colombia, este arquitecto y especialista en patrimonio cultural, estudia el sincretismo andino y católico a razón de las fiestas patronales de la ciudad de Pasto. Haciendo referencia histórica del sincretismo, especialmente el procedente de las zonas andinas (Pasuy, 2012: 144-145) explica:

A inicios del siglo XVI, se destaca la incursión española en ascenso desde Cuzco, Perú, doblegando comunidades indígenas, implantando nuevas costumbres y gestando diversas organizaciones espaciales que llevaron a la fundación de nuevas villas y a la refundación de asentamientos indígenas que conducirían a establecer puntos de encuentro y divergencia ideológica, sagrada y religiosa entre tradiciones andinas y adoctrinamiento católico. Esta mimesis transformaría el valle y el mestizaje entre los pobladores. Hacia mediados de ese siglo llegan cinco comunidades religiosas -agustinos, franciscanos, mercedarios, dominicos y conceptas- que administran el territorio en torno a la doctrina, la educación, la producción y la arquitectura, a la par con las diócesis de Cuzco (Perú), Quito (Ecuador) y Popayán (Colombia), generando procesos de evolución urbana y la reorganización de los pobladores indígenas rurales hasta el siglo XIX.

(...) Se consolidaron centros poblados campesinos en los que los aspectos culturales toman camino en torno al sincretismo o mestizaje de tradiciones y creencias, incidiendo en la forma de expresar sus manifestaciones fiesteras religiosas con advocaciones religiosas de la Virgen María, Jesucristo y los santos, en conjugación directa con tradiciones andinas de la *Pacha Mama*...

Desde este mismo enfoque investigativo, los estudios antropológicos de Greber (1998), indican que los habitantes de los altiplanos de los Andes denominados como pueblos *aymaras*, poseen un sistema de creencias y un ciclo de rituales sincréticos, los cuales se integran de dos componentes: la religiosidad indígena de origen prehispánico; y el proveniente de la religión católica. Esta coexistencia indígena y católica, según esta autora, forma parte de su cosmovisión en tres dimensiones o tierras superpuestas en el espacio, (Greber, 1998: 39-40):

La *Araj-pacha* que corresponde a la tierra más alta, los astros sagrados donde residen el padre sol, la madre luna, las estrellas (sus hijos) y la cruz del sur. En este espacio se genera el orden temporal: la lluvia, el viento, el frío, el viento, y la vida y salud humanas, su destino y bienestar;

La *Taipi-pacha*, corresponde la tierra intermedia o mundo de los humanos donde coexisten con los espíritus de la naturaleza personificados por los *mallkus* (espíritus de las montañas), y con *Pachamama* (la madre tierra). Aquí coexisten los espíritus de la tierra, el pastoreo y la agricultura, junto con las imágenes de los santos y santas ubicados al interior de la iglesia católica. Esta tierra *Taipi-pacha*, también corresponde al estrato cotidiano relacionado con la actividad del hombre, sus ideas, creencias y sentimientos.

La *Manqha-pacha* corresponde a la tierra inferior donde residen el espíritu de la música y su esposa en el contexto del agua subterránea, de la fauna y la flora silvestres. Es un estrato cósmico vinculado al origen de la vida, a la naturaleza, la fertilidad y las potencias de lo domesticado. Aquí, *Sereno*, el espíritu de la música, simboliza a la música como una melodía-generada-en-la-naturaleza, como un poderoso medio de comunicación. Para los *aymaras*, la música es el lenguaje de *Sereno* transferido a la experiencia musical humana, una expresión trascendente del sonido generado en el mito.

La antropóloga describe la vida ritual de los *aymara* como intensa y de frecuente manifestación; el ciclo ritual es anual en donde se reactualizan sincréticamente sus mitos, creencias cosmológicas y religiosas tanto indígenas de origen precolombino como católicas. Los ritos principales son cuatro: la fiesta patronal, el enfloramiento del ganado, el carnaval y el *pachallampe*, un rito *aymara* precordillerano de siembra de papas (Greber, 1998: 41).

Con relación a la fiesta patronal, señala la antropóloga, que esta se celebra de forma anual en cada pueblo o aldea *aymara* en honor de su respectivo *santo* patrono, ciñéndose a la praxis ritual prescrita y al calendario católico. No obstante, en el altiplano suelen modificarse sus fechas de acuerdo a los movimientos estacionales de los pastores

y su ganado. Cada aldea cuenta con un mayordomo y/o alférez, los cuales están a cargo, respectivamente, de los aspectos religiosos y socioeconómicos de la fiesta. (Greber, 1998).

Agrega la científica que las actividades rituales ponen en evidencia la coexistencia de los componentes litúrgicos del rito católico con otros episodios del culto indígena, tales como la mesa andina, la *vilancha* (sacrificio del animal), y el uso de la *copala* (incienso nativo). La fiesta se divide en tres episodios: antevíspera, víspera y día del santo patrono. Mientras la antevíspera suele incorporar componentes rituales indígenas, la víspera y el día del santo patrono tienden a ajustarse a las prescripciones litúrgicas de la iglesia católica (Greber, 1998: 41).

Agrega la científica que la atmósfera de estos ritos indígenas *aymaras* es intensa, vital, exuberante, emocional y alegre, con abundancia de alimentos, bebidas, música y danzas tradicionales, hecho que reafirma su identidad étnica; tal como lo afirman en estudios similares (Torres, et ál., 2018).

Para Van Kassel (1992), la religiosidad del mundo andino es un híbrido que entremezcla símbolos y elementos propios del pueblo *aymara* y del catolicismo; convirtiéndose esta diversidad cultural en fenómenos religiosos de la ciudad y de la cordillera; según este autor, en una especie de “continuidad de sentido” entre lo que representa la figura de la *Pachamama* y la figura de la Virgen María; deidades que se entremezclan simbolizando sentidos similares entre la mitología andina y la teología bíblica. Finalmente, para (Torres, et ál., 2018: 290): “la cultura andina es agro céntrica en la medida en que sus relaciones sociales y económicas están organizadas alrededor de la producción agrícola. Este modo de producción entre los campesinos del mundo andino ha desarrollado el conocimiento necesario del tiempo y el espacio”.

De acuerdo a estas teorías empíricas, podemos entender porqué los flujos migratorios procedentes de las zonas andinas, llevan consigo durante sus procesos migratorios, un acervo cultural de tradiciones arraigadas ancestralmente; de manera que se comprende la vinculación a sus creencias, hábitos y costumbres con identidad propia, que han visto repetir año tras año desde la infancia; vividas junto a familiares y sus comunidades; fraguándose al mismo tiempo una socialización determinada en torno a estas festividades, donde ciertos personajes en roles de mayordomos, padrinos, madrinan,

compadres y comadres comparten emociones que los lleva a la efervescencia en términos de Durkheim; además de manera colectiva conjugando devoción y sincretismo.

Para cerrar las ideas que nos trasladaron a la historia de la Conquista de América, la función evangelizadora de la Iglesia católica como aparato de poder aliado en ese momento, a la expansión y dominio geopolítico y económico; España, emprende una evangelización compulsiva y dominante, desarrollándose el establecimiento de nuevas formas religiosas. No obstante la imposición de esta evangelización, tolera la persistencia de ciertas creencias indígenas (Cruz Romão, 2018); cuestión que incide, en palabras de (Marzal, 2002: 197): “en los cambios no solamente de la identidad religiosa del pueblo, (sincretismo) sino también en su identidad cultural (etnicidad)”.

Autores como Cambray (2019), exponen que el sincretismo se ha estudiado desde varias perspectivas científicas (desde la ciencia cognitiva, historia de las religiones, la psicología) pero es desde la antropología cultural que se reconoce el sincretismo, como la capacidad humana de mezclar material cultural. Por su parte, Cruz Romão (2018) define que el sincretismo en América Latina, específicamente en Brasil surge como un mecanismo (consciente o inconsciente) de defensa de los rituales religiosos por parte de los pueblos indígenas y decenas de etnias africanas, que permanecían esclavos durante la colonización. En este contexto, añade (Cruz Romão, 2018: 354): “con el paso del tiempo, estaban familiarizados con el contexto católico y así fueron capaces de hacer transferencias, recreaciones o adaptaciones culturales religiosas, permitiéndoles mantener vivas sus prácticas religiosas ancestrales, aunque estas debían mezclarse con otro sistema hagiológico”.

En este orden de ideas, estudios anteriores ya habían definido el sincretismo como el proceso por medio del cual, el catolicismo hispano y las religiones indígenas producen determinados resultados, al respecto (Vogt, 1992: 292-294), afirma:

- 1) *Se fusionan, se combinan, se hibridan o se mezclan* en partes iguales, tanto en sus formas como en sus significados.
- 2) Los rasgos españoles están *encapsulados en los modelos culturales indios preexistentes*.
- 3) Los indios han llegado a ser *básicamente católicos*, según Maurer e Ingham, porque las formas y significados de la religión hispano-católica e india eran muy similares.

- 4) El sincretismo actual es resultado de la dominación colonial de los españoles sobre los indios, al explotarlos como campesinos mesoamericanos: Por eso, hoy los indios, mantienen su identidad por medio de *un simulado e impuesto “indianismo” con costumbres de “segunda mano”*, según Friedlander, o como *“imágenes inversas”* de sus dominadores, según Hawkins, pues los indios son los que los españoles o ladinos no son.
- 5) El actual sincretismo es fruto de un proceso que entraña una *creativa y muy selectiva recombinação de formas y significados simbólicos*.

Para (Marzal, 2002: 198), la mejor postura teórica de las anteriormente expuestas, es la última; y coincide definiendo el sincretismo: “cuando dos religiones, con sus respectivas creencias, ritos, experiencias subjetivas, formas de organización y normas éticas, tienen un contacto prolongado, pueden ocurrir tres cosas: que se fundan en una nueva, produciendo una *yuxtaposición*, y que se integren en una nueva, donde se puede identificar el origen de cada elemento, produciendo un *sincretismo*”. Desde esta visión antropológica, en el sincretismo se distinguen tres tipos de reinterpretación en muchas religiones indígenas o afro-americanas, (Marzal, 2002: 199):

- 1) *Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena*. La enfermedad es causada por el incumplimiento de los deberes rituales, y no por causas naturales.
- 2) *Se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano*. Como una forma de pago a la Madre Tierra por sus frutos y para asegurar la futura fertilidad (de los cultivos), muchos campesinos quechuas sur andinos celebran el “pago a la *Pachamama*”. Aunque la *Pachamama* continúa siendo para muchos campesinos de origen indígena una diosa andina; para otros ha perdido su identidad original y la consideran como una Virgen que alimenta a sus hijos; es decir, una representación sagrada que intercede con Dios para alimentar a los hombres.
- 3) *Se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados*. En el período de la colonización los misioneros introducen la *fiesta patronal* como elemento renovador del culto religioso a los santos católicos. La forma periódica de celebrarse le otorga funciones de intereses sociales, económicas y políticas a la fiesta patronal.

Aparte de estas reinterpretaciones, Marzal considera otros elementos religiosos, tales como las creencias, las formas de organización y las normas éticas. Así, y de acuerdo a las palabras del autor “si el sincretismo es, efectivamente, un complejo proceso de persistencias, pérdidas, síntesis y reinterpretaciones de los elementos de las religiones en contacto, queda explicado cómo se forma el sincretismo” (Marzal, 2002: 200). Este mismo autor, resalta que los datos históricos explican el porqué, se dio uno u otro proceso

que conllevan al sincretismo popular desarrollado en América Latina durante su conquista y colonización.

8. BIENESTAR SOCIAL SUBJETIVO Y LAS ACTIVIDADES RELIGIOSAS EN CONTEXTOS MIGRATORIOS

Los lazos sociales religiosos generados a partir del contacto y la participación en las iglesias, genera de alguna manera bienestar subjetivo en la población migrante (...). Esto debido a que la religión juega un importante papel proactivo en la vida de los individuos, de manera que se crea un entorno seguro manteniendo lazos sociales y étnicos basados en las tradiciones y creencias culturales similares (Moreno, et ál., 2020).

8.1. Introducción

Este capítulo se dedica a recoger los conceptos teóricos relacionados al bienestar social subjetivo y su relación con el hecho religioso accionado en contextos migratorios. Al respecto se presentan las teorías que indican la valoración que hacen los individuos de sí mismos en determinadas circunstancias dentro de la sociedad. De manera que, se describen las relaciones sociales de los individuos inmersos en procesos migratorios, cuestión que incide en el desarrollo de las emociones positivas; por tanto, bienestar social subjetivo.

Aunado a esto se presentan las teorías relacionadas con la interacción humana y las emociones (energía emocional); partiendo de la premisa que la mayoría de los aspectos de nuestras vidas se mueven impulsados por una fuerza común, denominados rituales de interacción. Según la teoría de la energía emocional desarrollada por Collins (2009), esta se acumula en los recuerdos, las ideas, las creencias y los símbolos; reciclándose en las redes conversacionales.

En esta misma línea de ideas, Durkheim plantea que los símbolos son esenciales así como el emblematismo compartido colectivamente; debido a que los mismos refuerzan los sentimientos del grupo, y hace que las emociones no sean efímeras sino que perduren en el tiempo. Por último, el capítulo rescata las teorías de trabajos actuales que tratan los rituales de interacción, tales como los religiosos puestos en marcha durante los procesos migratorios.

8.2. Bienestar social subjetivo de la inmigración

En los estudios referidos con las migraciones humanas, es importante tener en cuenta el factor de las emociones; debido a que estas condicionan, por una parte, la metamorfosis biográfica incierta de los sujetos durante los procesos migratorios; por otro lado, inciden en su bienestar social y emocional, lo cual se verá reflejado en su salud psicológica y en su adaptación social, laboral y cultural en el lugar escogido como nuevo destino.

En tal sentido, Gil Calvo (2001: 25) nos recuerda que:

El laberinto de la metamorfosis biográfica es incierto porque está abierto a cualquier recorrido, por extremo y opuesto que resulte. Y ha de ser cada uno, al trazar su propia vida, quien debe descubrir en propia carne, cuál será el color, rosa o negro que irá adquiriendo su propia trayectoria. En relación con la inmigración, el problema práctico a resolver es el de cómo orientarse en un laberinto semejante, caracterizado por el cambio continuo y constante.

Relacionado con estas ideas, prestamos atención a las teorías de Keyes (1998), las cuales indican que el bienestar social es la valoración que hacemos de nuestras circunstancias y nuestro funcionamiento dentro de la sociedad. Así pues, consideramos que es a partir de las relaciones con familiares, amigos y compatriotas, que los individuos inmersos en procesos migratorios, encuentran una vía hacia el Bienestar social subjetivo. De acuerdo con este planteamiento, el capital social cobra vital importancia, debido a que las redes y los vínculos recíprocos contribuyen a desarrollar emociones positivas entre los migrantes.

El concepto de Bienestar Social desarrollado por Keyes (1998), recoge los aspectos interpersonales de la salud mental y se compone de cinco dimensiones, (Zubieta, Muratori y Fernández, 2012: 8-9) las definen de la siguiente manera:

- 1) *Integración social*. La evaluación de la calidad de las relaciones que mantenemos con la sociedad y con la comunidad. Las personas con alto bienestar social se sienten parte de la sociedad, cultivan el sentimiento de pertenencia y tienden lazos sociales con la familia, amigos, vecinos, entre otros.
- 2) *Aceptación social*. La presencia de confianza, aceptación y actitudes positivas hacia otros, como atribución de honestidad, bondad, amabilidad, capacidad, y la aceptación de los aspectos positivos y negativos de nuestra propia vida.

- 3) *Contribución social*. Es el sentimiento de utilidad, de que se es un miembro vital de la sociedad, que se tiene algo útil que ofrecer al mundo. Es sinónimo de utilidad, provecho, eficacia y aportación al bien común.
- 4) *Actualización social*. La concepción de que la sociedad y las instituciones que la conforman son entes dinámicos, se mueven en una determinada dirección a fin de conseguir metas y objetivos de los que podemos beneficiarnos -confianza en el progreso y en el cambio social-. Confianza en el futuro de la sociedad, en su potencial de crecimiento y de desarrollo, en su capacidad para producir bienestar.
- 5) *Coherencia social*. Es la percepción de la cualidad, organización y funcionamiento del mundo social, e incluye la preocupación por enterarse de lo que ocurre en el mundo. La sensación de que se es capaz de entender lo que sucede a nuestro alrededor.

Si aplicamos todas y cada una de estas cinco dimensiones a las acciones, vivencias, experiencias y complejidades que tienen que superar los individuos que se encuentran en un país o lugar ajeno al propio, notamos que las mismas están estrechamente vinculadas a los elementos que conforman el capital social; es decir: cooperación, civismo, solidaridad, confianza, organización y funcionamiento del mundo social; por tanto, elementos que conducen y contribuyen al mejoramiento del Bienestar social subjetivo de la inmigración.

Aunado a esto, el trabajo de (Rentería-Pedraza, 2019) enfocado en el estudio de la calidad de vida de la migración latinoamericana en Madrid, afirma con referencia al bienestar subjetivo, que el mismo está conformado por dos componentes principales; el primero de ellos, de acuerdo con este autor, es la cultura, la cual determina en gran medida la identidad, reproduciendo los arquetipos distintivos del grupo social al cual pertenece el individuo. El segundo componente, añade, lo constituye la personalidad, misma que abarca las características psicológicas y incluso las genéticas, pudiendo éstas mismas afectar negativa o positivamente en el individuo frente a determinados eventos.

Para este autor, refiriéndose a las doctrinas religiosas enmarcadas en cada cultura, estas jugarían un papel determinante, pudiendo tener efectos sobre la valoración otorgada a la calidad de vida; además, le ofrece vital importancia a la cultura, colocando en su estructura la identidad y su relación con los demás, incluyendo la flora y la fauna; de manera que la cultura, añade el autor, “estaría determinada por las costumbres, los valores, la religión y el significado de su propia vida” (Rentería-Pedraza, 2019: 166-167).

Apoyando estas ideas (Serrano Aldana, 2020: 109) explica que: “la religión como práctica significativa cultural (...) ocupa un rol de vital importancia en la redefinición identitaria. El papel de la praxis religiosa en el proceso de socialización de los migrantes recién llegados, en la reutilización de algunas prácticas religiosas tradicionales, en la revitalización y redefinición de vínculos con las comunidades de origen es un aspecto clave para comprender la manifestación de estos fenómenos socioculturales”. La religión como aporte cultural, funciona como mecanismo de protección y modela la integración de la inmigración en la sociedad mayoritaria. A su vez, las prácticas religiosas se convierten en el instrumento para el desarrollo de redes transnacionales; finalmente las acciones religiosas reafirman la identidad individual y/o colectiva en el exilio (Odgers-Ortiz, 2015; 2018).

8.3. El sentido subjetivo de la reproducción de los rituales

En la obra *Cadenas de rituales de interacción*, Randall Collins (2009), sirviéndose de la fecundidad de Erving Goffman y de Émile Durkheim, como él mismo lo sostiene, interpreta la interacción social y las emociones desde la microsociología; “es decir, en el espíritu del interaccionismo simbólico, la etnometodología y el constructivismo social y la sociología de las emociones” (Collins, 2009: 1). El fundamento del desarrollo de las teorías de la interacción humana y las emociones; entre ellas, las que ofrecen bienestar social subjetivo a los individuos que participan en determinados rituales, parte de la premisa de que, según Collins, la mayoría de los aspectos de nuestras vidas se mueven impulsados por una fuerza común, denominados rituales de interacción.

Entre estos, se pueden contar los rituales religiosos que realizan los inmigrantes de manera colectiva durante los procesos migratorios. Al respecto de los rituales, Durkheim deja claro en *Las formas elementales...* que la participación en un ritual social ofrece fortaleza, confianza y plenitud de resolución en los individuos que participan de este.

Con respecto a las emociones de bienestar subjetivo manifestadas durante los rituales, las ideas durkheimianas referidas a la “efervescencia”, Durkheim (1982 [1912]), estas coinciden con los planteamientos teóricos de Collins (2009); es decir, durante los rituales realizados de forma grupal, se desarrollan emociones tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Así pues, este autor comprende los rituales como interacciones cotidianas donde aparecen los aspectos emocionales e inconscientes del ser humano en

constante relación con otros. Esta teoría de interacción parte de dos distinciones: a) teoría de las situaciones, “los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de emociones y conciencia por efecto de las cadenas de encuentros vividas anteriormente” (Collins 2009: 18); y, b) teoría del ritual, “un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida” (Collins 2009: 21).

Como se puede comprender, los factores de “interacción” y por tanto de “comunicación”, se encuentran íntimamente vinculados al aspecto emocional y al sentido racional de los sujetos. En el caso de la inmigración, la interacción o rituales religiosos desde la noción de Collins, estarían cargados de gran simbolismo que conlleva a los sujetos a sentir emociones especiales de manera compartida; lo que podría influir en el mantenimiento de la identidad colectiva temporal junto con el factor emocional. Collins, apoyándose en Erving Goffman, distingue las siguientes características relativas al ritual, (Collins 2009: 42-45):

El ritual acaece en condiciones de copresencia situacional; la copresencia física deviene encuentro en toda regla cuando se transforma en interacción enfocada; los rituales presionan para mantener la solidaridad social y la conformidad; los rituales honran lo que se valora socialmente; cuando el decoro ritual se rompe, los presentes sienten una incomodidad moral que puede expresarse desde una suave invectiva humorística, pasando por un manifiesto enfado, hasta, en casos extremos, etiquetando al infractor como enfermo mental.

Collins, para profundizar en su teoría se apoya también en Levi Strauss y a su propuesta de los códigos de parentesco como generadores de rituales; así Collins habla del giro cultural, refiriéndose a que los rituales crean cultura, y en ocasiones reproducen la ya existente; en este sentido enfatiza (Collins 2009: 53): “en ambos casos la cultura sólo está socialmente viva si la celebración de los rituales tiene éxito; esto es, cuando los ingredientes situacionales disponibles logran unos rituales cognitivamente centrados y emotivamente intensos”.

En el caso de la inmigración y la puesta en marcha de la reproducción de rituales religiosos en destino, se sustentaría en las teorías de Durkheim y Collins, por cuanto se reproducen costumbres y rituales de manera grupal y temporal, pero emotivamente intensa.

Por otra parte, Collins (2009: 59-60) habla de las emociones como ingredientes del ritual asumiendo que estas son pasajeras; sin embargo, enfatiza igualmente que la emoción a largo plazo es perdurable, y da como ejemplo los ingredientes emocionales de una fiesta:

(...) estos serían la camaradería y el buen humor, el resultado a largo plazo es la sensación de ser un miembro dentro de un grupo que otorga estatus, y los rituales configuran ideas. Las ideas que eran el foco de atención durante el ritual exitoso llegan a ser cargadas por armonías emocionales. Esas ideas se convierten en símbolos y esos símbolos evocan sentido de pertenencia con un grupo que los carga con un significado ritual.

Trasladando estas teorías, a las actividades religiosas realizadas por la inmigración en el país de acogida; en estas abunda la camaradería y el buen humor. Igualmente la idea simbólica de venerar por medio del ritual al “*santo o santa patrona*” nacional o local del país de origen (Marzal, 2002); evocando y avivando el sentido de pertenencia con el grupo, reafirmando la identidad y además otorgando a sus miembros estatus a largo plazo.

En este sentido (Collins, 2009: 57), considera los dos mecanismos interrelacionados y sinérgicos que se activan durante las actividades compartidas: 1) *la acción y conciencia compartidas*, en la cual señala que para que la comunicación establecida durante la actividad se transmute en comunión real, se deben fusionar los sentimientos particulares en un sentimiento común, estableciéndose una mutua armonía y haciéndoles conscientes (al grupo involucrado) de la unidad moral que los une; y, 2) *la emoción compartida*, misma que fluye como una suerte de electricidad que pronto los transporta a un nivel de exaltación extraordinario.

Tal como lo expone Collins, las ideas durkheimianas de unidad moral y de la emoción compartida sustentan su teoría de los rituales emotivos (subjetivos) como función social; de manera que esta teoría e ideas son perfectamente aplicables a las minorías en contextos migratorios que llevan a cabo rituales religiosos durante procesos sociales.

8.3.1. La energía emocional de los rituales. Una visión sociológica

La teoría de Collins (2009) distingue dos tipos de emociones: las histriónicas y más espectaculares, entre las que se encuentran el miedo, el terror, la ira y la alegría. Por

otra parte, distingue las menos dramáticas; es decir, las que se alinean más con la vida social y subrayan aspectos tales como la solidaridad, la membresía y los sentimientos positivos personales.

Para este sociólogo, estas emociones cobran vital importancia debido a que las distingue como “emociones perdurables”, denominándolas *energía emocional*; considerando la alegría y la tristeza como unas de las emociones principales de los seres humanos. Al respecto afirma (Collins, 2009: 147): “desde la perspectiva de la teoría de los rituales de interacción, no es sorprendente que estas dos emociones carezcan de una localización circunscrita en el cerebro, porque son amalgamas característicamente humanas de emoción y cognición que implican de manera integral la participación de las regiones cognitivas del cerebro”

Además, Collins explica que la energía emocional se acumula en los recuerdos, las ideas, las creencias y los símbolos; enfatizando que esta energía emocional se recicla en las redes conversacionales, en los diálogos interiores y en las cadenas de rituales de interacción que se lleven a cabo. En palabras del autor (Collins, 2009: 148): “la energía emocional proporciona energía, sobre todo para resolverse a tomar la iniciativa en la interacción emocional, para poner entusiasmo en ella y para pautar el nivel colectivamente compartido de consonancia emocional”.

Sintetizando y concretamente tratando de describir el papel de la energía emocional de las personas cuando interactúan en actividades o rituales de manera grupal, acudimos a la propuesta de (Collins, 2009: 149):

(...) en la medida en que los participantes dirijan su atención hacia un mismo objeto y sean recíprocamente conscientes de ese su foco común, sus mutuas emociones los arrastrarán y aumentará entre ellos el contagio emocional, de donde retroactivamente, el tono emocional se fortalecerá y su dominio crecerá; el sentimiento hegemónico en el grupo expulsará las otras pasiones que competían con él.

No obstante, Collins afirma que esta efervescencia colectiva en términos durkheimianos, es efímera; así que se pregunta cuánto puede perdurar este estado de solidaridad y emociones compartidas generados durante un ritual de interacción. A lo cual concluye (Collins, 2009: 114): “depende de la transformación de las emociones inmediatas en emociones duraderas; es decir, de la medida en que queden almacenadas

en símbolos aptos para revocarlas. Estos símbolos, a su vez, difieren en cuanto a la solidaridad grupal que evocan y, por lo tanto, en lo concerniente a qué recuerdos o significados simbólico/emocionales sean susceptibles de afectar a las interacciones grupales, y a las identidades personales, en situaciones futuras”.

Relacionando estas ideas con las observaciones de Durkheim, nos permiten comprender que para que el tiempo efímero de las emociones compartidas con efervescencia, se conviertan en duraderas, es esencial una comunión entre individuos a partir de sus símbolos compartidos; es decir, “una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es preciso, pues, que los signos que las hacen manifiestas lleguen también a fundirse en una única y sola resultante. La aparición de esta resultante es la que advierte a los individuos de que están al unísono y es ella la que les hace tomar conciencia de su unidad moral” (Durkheim, 1982: 216 [1912]).

Aunado a esto, para Durkheim son esenciales los símbolos o el emblematismo compartido colectivamente; debido a que los mismos refuerzan los sentimientos del grupo y hace que las emociones no sean efímeras sino que perduren en el tiempo; además la visión durkheimiana nos indica que el grupo se reafirma en base a su ritualidad. Aplicando estas teorías al fenómeno aquí estudiado, los rituales religiosos realizados en contextos migratorios, necesitan de la energía emocional para perdurar y por tanto reproducirse. Así, la simbología que envuelve las actividades religiosas realizada por la inmigración, necesita de manera esencial: energía emocional compartida de manera colectiva y manifestada de manera pública.

8.3.2. Bienestar social subjetivo y su relación con las acciones religiosas en contextos migratorios

Al respecto, existen trabajos recientes y de vieja data (Moreno, et ál., 2020; 2017), en los cuales se identifica el papel mitigador de las prácticas religiosas en contextos migratorios, y cómo estas ayudan a solventar las adversidades y las pérdidas materiales y sociales en tan complejo proceso; en el cual los factores estresantes, pueden afectar la salud física y psicológica. Sin embargo, estos estudios resaltan que las prácticas religiosas ayudan a solventar “en cierta medida” los miedos y las angustias.

El trabajo de Moreno et ál (2020), indica que los lazos sociales religiosos generados a partir del contacto y la participación en las iglesias, genera de alguna manera bienestar

subjetivo en la población migrante de origen mexicano en Estados Unidos. Esto debido a que la religión juega un importante papel proactivo en la vida de los individuos, de manera que se crea un entorno seguro manteniendo lazos sociales y étnicos basados en las tradiciones y creencias culturales similares (Moreno, et ál., 2020).

En este orden de ideas, el también reciente trabajo de Torrez Gallardo (2020), refleja que existe bienestar subjetivo entre los miembros de la comunidad boliviana asentada en Pedro Luro (Buenos Aires, Argentina) durante los rituales que enmarcan la celebración de la Virgen de Urkupiña; puesto que esta subjetividad que guarda los sentimientos y afectividades vinculadas a su lugar de origen, demuestra que este carácter subjetivo y de reafirmación identitaria también se vincula con las actividades religiosas ejecutadas en el lugar de destino.

En tal sentido, otro estudio afirma (Torres Gallardo, 2020: 6): “estas prácticas son entendidas en el marco de las multicausalidades y en el anclaje local de las migraciones, puesto que se evidencian como prácticas culturales propias y características de sus países de origen que son desarrolladas y resignificadas en los nuevos espacios de los países receptores, a los que dotan de nuevos significados que hacen sentirlos como propios”. De acuerdo a estas teorías, se resalta la relación positiva del bienestar subjetivo con las prácticas religiosas en contextos migratorios.

Desde esta misma perspectiva, vinculando el bienestar subjetivo al concepto que Sánchez, et ál., (2019) denomina como capital social religioso; en sus hallazgos demuestra que: “el capital social religioso está directa y positivamente asociado con el apoyo social. Estos resultados apoyan estudios previos donde se encontró que el capital social religioso sirve como un recurso para obtener apoyo social tangible, intangible y emocional” (Sánchez, et ál., 2019: 287). Los hallazgos de estos autores demuestran la relación positiva entre el apoyo social y la salud en general (física, emocional y conductual) y el hecho religioso.

Así mismo, el trabajo de Yusupova y Ponarin (2016), expone la solidaridad social que se desarrolla sobre la base de la religión común por parte de diferentes etnias en contextos migratorios. Sus hallazgos, sugieren que esta solidaridad y la práctica “compartida de creencias religiosas” por parte de etnias de diferente origen, compartiendo actividades socioculturales en contextos migratorios; este encuentro y socialización

específica desarrolla un determinado capital social étnico y religioso; generador de bienestar social subjetivo de manera colectiva; que a su vez, conduce a la reafirmación de la identidad de los grupos implicados.

SEGUNDA PARTE

9. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO METODOLÓGICO

“Cada estudio cualitativo es por sí mismo un diseño. Es decir, no hay dos investigaciones cualitativas iguales, son “piezas artesanales del conocimiento hechas a mano”, a la medida de las circunstancias” (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 524).

9.1. Introducción

El noveno capítulo, se dedica por completo el diseño de la investigación y el marco metodológico. Este diseño se estructura en primer lugar, en el planteamiento del tema a investigar, los objetivos generales y específicos; y las preguntas de investigación (puntos ya descritos en el capítulo introductorio de este documento).

En segundo lugar, se explica en detalle el proceso de obtención de datos y la perspectiva metodológica utilizada en esta investigación (historias de vida, observación participante y el enfoque etnográfico en el trabajo de campo). Igualmente, se hace referencia amplia a las decisiones muestrales relativas a los actores invitados (informantes) del estudio.

En este sentido se realiza una descripción completa de la selección y la composición de la muestra, enumerando las características sociodemográficas y criterios pertinentes de selección para cada uno de los dieciséis participantes a los cuales se les aplicó las historias de vida. Igualmente se realiza una descripción de las características sociales y culturales de las minorías vinculadas al fenómeno aquí estudiado.

En tercer lugar, nos centramos en el procedimiento del análisis de los datos cualitativos recogidos durante este estudio, mismo que se divide en cuatro partes: a) revisión, organización y preparación de los datos; b) estrategia de análisis común; c) recuperación de la información; d) ciclo de definición del modelo de análisis de datos.

En cuarto lugar, se explica detalladamente cómo se realizó la triangulación de datos; presentando tablas que ilustran tanto la operativización, así como la validación por parte de jueces expertos de los instrumentos metodológicos utilizados en la presente investigación, al respecto se presentan los guiones utilizados para las historias de vida y la observación participante.

9.2. Diseño de la investigación

El estudio que nos ocupa aquí tiene como finalidad comprender las actividades religiosas y sincréticas que desarrollan minorías étnicas en un contexto migratorio transnacional. Para tal fin, el objetivo principal de la presente investigación se centra en analizar el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevadas a cabo por grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano en base al patrimonio cultural que poseen en referencia a estas celebraciones y del capital social desarrollado en torno a estas actividades.

En base al planteamiento de anterior objetivo principal, las características de la presente investigación la sitúan en el ámbito socioantropológico y cultural; razón por la cual el diseño de la misma se estructura desde un enfoque cualitativo y etnográfico, de manera que el estudio empírico se desarrolla a través de métodos de análisis descriptivos. Al respecto, (Hernández-Sampieri y Mendoza Torres, 2018: 537) afirman que los diseños con enfoque etnográfico “buscan describir, interpretar y analizar ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas presentes en tales sistemas. Incluso pueden ser muy amplios y abarcar la historia, geografía y subsistemas (...) incluyendo rituales, símbolos, funciones sociales, parentesco, migraciones, redes y un sinnúmero de elementos”.

En concordancia con estas ideas que se acoplan perfectamente al diseño que se presenta, estos mismos autores afirman que el diseño de investigación etnográfico pretende examinar y entender sistemas sociales: grupos, comunidades, culturas; además desde el punto de vista de los participantes o los nativos, en este estudio nos centramos en comprender un proceso cultural específico desde el punto de vista de los grupos étnicos vinculados a eventos religiosos y sincréticos durante su asentamiento en el lugar de acogida.

La primera fase considerada para abordar el diseño de la investigación empírica aquí desarrollada, corresponde al planteamiento del tema a investigar; el cual se ha definido en base al marco teórico previamente elaborado; a su vez, de este planteamiento surgen las preguntas de investigación necesarias para la concreción de los objetivos.

La segunda fase corresponde a una descripción detallada relativa a la recolección de información. Para el presente estudio en concreto, se utilizaron dos técnicas e

instrumentos de recopilación de datos empleados en la metodología cualitativa: 1) historias de vida; y 2) observación participante (OP) desde el enfoque etnográfico.

Para concretar el diseño de la presente investigación partimos de varias ideas que se conjugan entre sí. La primera de ellas surge de (Blasco y Rodríguez, 2017: 64) quien destaca que: “un diseño de investigación consiste básicamente, en una planificación compendiada de lo que debe hacerse para dar respuesta al problema de investigación y alcanzar así los objetivos del estudio”. Basándonos en estas ideas, en primer lugar en nuestro diseño no definimos un problema de investigación, sino que elaboramos un planteamiento específico de tema a investigar. En segundo lugar y en base al planteamiento definido, desde una planificación compendiada se derivan las fases que engloban el marco empírico del estudio.

La segunda idea viene planteada por (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 524) quienes recuerdan que la metodología cualitativa no posee procedimientos estandarizados tal como sucede en la cuantitativa, sino que “el hecho de que el investigador sea el instrumento de recolección de datos y que el contexto o ambiente evolucione con el transcurrir del tiempo hacen a cada estudio único”. En nuestro estudio, fue la investigadora el instrumento que se sumergió en el trabajo de campo durante un tiempo determinado con la finalidad de recoger los datos, consiguiendo un estudio de investigación único y concreto.

La tercera y última idea se deriva de la anterior, en el sentido que le ofrecen estos mismos científicos de la metodología al diseño de investigación cualitativa: “cada estudio cualitativo es por sí mismo un diseño. Es decir, no hay dos investigaciones cualitativas iguales son, “piezas artesanales del conocimiento hechas a mano”, a la medida de las circunstancias”. (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 524)

Así escogiendo las piezas artesanales pero precisas y científicas del conocimiento, el diseño de investigación que se presenta, se desarrolla bajo una estructura básica con componentes esenciales y un plan específico metodológico; el cual nos guía durante todo el proceso de investigación priorizando la objetividad en cada una de las etapas desarrolladas.

A tenor de lo sugerido por (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 524): “el diseño, al igual que la muestra, la recolección de los datos y el análisis, va surgiendo desde el

planteamiento del problema hasta la inmersión inicial y el trabajo de campo y, desde luego, sufre modificaciones, aun cuando es más bien una forma de enfocar el fenómeno de interés”. Nuestro diseño de investigación contempló una perspectiva general y organizada de las fases que debíamos seguir para abordar el estudio. La siguiente Figura 12 detalla este proceso:

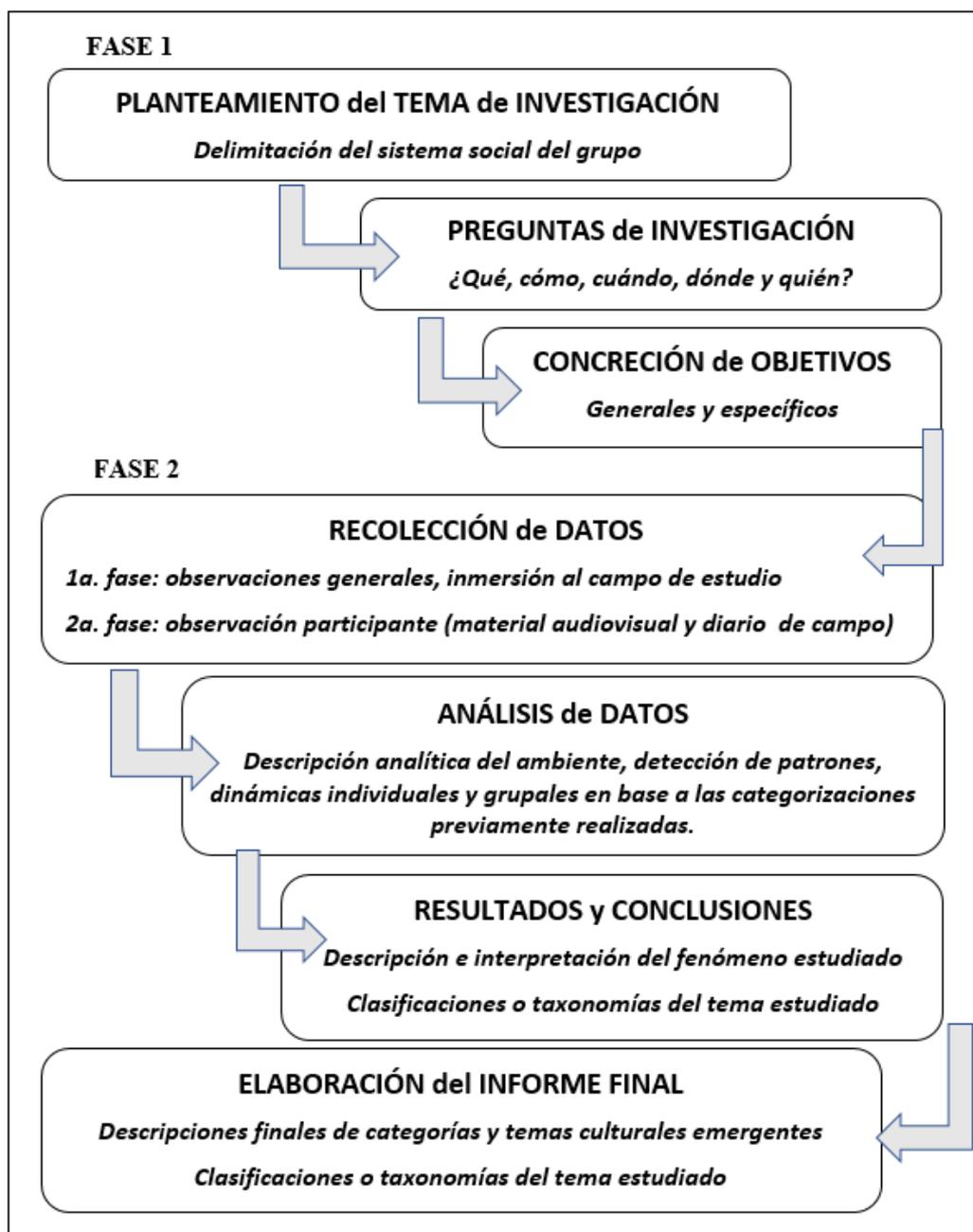


Figura 12. Proceso del diseño de investigación cualitativa con enfoque etnográfico que sigue la presente investigación. **Fuente:** Elaboración propia adaptada a partir de las principales acciones para llevar a cabo un estudio etnográfico (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 541).

9.2.1. Planteamiento del tema y preguntas de investigación. Objetivos generales y específicos

El planteamiento del tema de investigación, quedó descrito de manera detallada en el capítulo introductorio del presente documento. Para los fines de este apartado, cabe subrayar que este planteamiento sigue en todo momento un determinado proceso metodológico de elaboración, iniciándose con una idea, hasta que la misma se concreta en un problema investigable (Vallés, 2003); en nuestro caso un tema investigable.

Tal como se describió en el planteamiento de tema; del mismo surgen preguntas generales relativas al cómo, porqué, cuándo, quién y dónde; las cuales orientan la investigación. Esto derivó en la necesidad de definir estas interrogantes, diferenciadas por dimensiones en relación con el tema de estudio; así como cuidando su vinculación al planteamiento de los objetivos de investigación.

En consecuencia, la presente tesis se propone tres objetivos generales secuenciales, de los cuales se derivan los objetivos específicos de carácter cualitativo (todos concretados en el capítulo introductorio), con la finalidad de realizar su posterior análisis; siguiendo igualmente un proceso metodológico que constituye un todo que se retroalimenta y busca profundizar el conocimiento del fenómeno social aquí estudiado.

En base a lo expuesto por (Delgado y Gutiérrez, 1994), el planteamiento de los objetivos en el diseño de la investigación cualitativa, marcan la diferencia con respecto al diseño cuantitativo debido al carácter táctico con que la investigación cualitativa se desarrolla. A este planteamiento metodológico (Delgado y Gutiérrez, 1994: 77) afirma que:

A diferencia del diseño cuantitativo, (en el que las hipótesis iniciales y arbitrarias marcan su desarrollo -siempre secuencial-) en el cualitativo todo se encuentra sobre determinado por el objetivo final; así son los *objetivos* los que marcan el proceso de investigación cualitativa, dado que ceñirse a hipótesis previas no haría sino constreñir el propio análisis. (Cursiva del autor).

9.2.2. Obtención de los datos

En base al planteamiento del tema a investigar, así como de los objetivos que se proponen, se requirió que los datos obtenidos contuvieran la mayor riqueza posible para su posterior análisis; motivado a que el estudio de un proceso enmarcado en rituales de tipo religioso y sincréticos plenos de simbolismo, creencias y costumbres requiere de una

entera comprensión, interpretación y explicación empírica. En nuestro caso, fueron los sujetos invitados a participar del estudio, quienes a partir de sus relatos cargados de subjetividad y su propia cosmovisión en relación al fenómeno estudiado, ofrecieran los datos esenciales para profundizar, comprender, interpretar y explicar el tema que envuelve la reproducción de celebraciones marianas y sincréticas.

Al respecto de la subjetividad de los datos, (Corbetta, 2007: 49) afirma que “los datos que produce la investigación cualitativa se describen con el término inglés *soft*, que en español podría traducirse como subjetivo, flexible, relativo”. Este mismo autor nos indica que al contrario de lo que ocurre con la metodología cuantitativa en relación a los datos estandarizados que maneja, la metodología cualitativa más bien considera esta falta de homogeneidad como su principal elemento constitutivo, debido a que esta característica le permite descubrir las uniformidades del mundo humano (Corbetta, 2007). Y es precisamente, lo que nos propusimos en la presente investigación a partir de los datos recogidos no homogeneizados, comprender el *cómo* grupos minoritarios participan en actividades religiosas de corte mariano y sincrético.

Unido a esto y siguiendo la estructura propuesta de Vallés (2003), en el diseño de la investigación y las decisiones referidas a la obtención de los datos, estas deben explicar las estrategias metodológicas utilizadas; así como las técnicas empleadas para recoger estos datos.

9.2.2.1. Enfoque metodológico y las técnicas de obtención de datos

Como punto de partida se hace esencial explicar primeramente, la razón científica por la cual nos inclinamos por el enfoque metodológico desde la perspectiva cualitativa para desarrollar esta investigación; seguidamente se describen los aspectos fundamentales que guían el diseño de la investigación empírica aquí desarrollada.

Para ello, se consideran los dos paradigmas existentes en el mundo científico de las ciencias sociales; el decir, el paradigma positivista y el paradigma constructivista (Denzin y Lincoln, 2012). De acuerdo con estos autores, mientras el positivismo se centra en términos esencialmente objetivos para buscar las causas de los fenómenos sociales, alejándose de los datos provenientes de los estados subjetivos de los individuos; caso

contrario ocurre con el segundo paradigma, el cual entiende los fenómenos sociales desde la perspectiva subjetiva de los individuos que participan en esos hechos. De manera que el enfoque metodológico cualitativo que pretendemos seguir en esta investigación estaría contemplado en la línea constructivista, debido a que será desde la perspectiva subjetiva del discurso y la observación participante; es decir, desde los datos cualitativos que enfocamos el fenómeno estudiado.

Sumado a esto, la elección del enfoque metodológico para esta investigación se sustenta en la conceptualización propuesta a la investigación cualitativa por diferentes autores; entre ellos, consideramos altamente el concepto propuesto por (Denzin y Lincoln, 2012: 46):

La investigación cualitativa es un multimétodo focalizado, incluyendo interpretación y aproximaciones naturalistas a su objeto de estudio. Esto significa que los investigadores cualitativos estudian las cosas en su situación natural, tratando de entender o interpretar los fenómenos en términos de los significados que la gente les otorga. La investigación cualitativa incluye la recolección y el uso estudiado de una variedad de materiales empíricos -estudios de caso, experiencia personal, introspección, historias de vida, entrevistas, textos de observación, históricos, de interacción y visuales- que describen la rutina, los momentos problemáticos y los significados en la vida de los individuos. En concordancia con ello, los investigadores cualitativos despliegan un amplio rango de métodos interrelacionados, esperando siempre conseguir fijar mejor el objeto de estudio que tienen entre manos.

En esta misma línea de ideas, otra de las aportaciones que sustentan nuestra inclinación por el enfoque cualitativo es que “la investigación social con datos cualitativos, a diferencia de la realizada con datos cuantitativos, permite el contacto permanente con los participantes, manteniendo activas las fuentes de producción de discurso y retroalimentándose de los resultados, aciertos y errores que el modelo de trabajo va generando” (Casasempere, 2013: 200); cuestión que se ajusta a nuestras necesidades metodológicas en el estudio al proceso social en el que se reproducen costumbres centradas en las celebraciones marianas de carácter sincrético, el cual requiere de contacto permanente y directo con los grupos étnicos y los descendientes estudiadas.

Unido a esto, este contacto incide en que las fuentes producidas por sus discursos a través del tiempo se vayan retroalimentando, incluso de los posibles errores cometidos. Igualmente, como se apuntó anteriormente, será a partir de los datos provenientes desde

la subjetividad contenida en las palabras de los individuos, así como de la conducta observable, características propias de la investigación cualitativa (Taylor y Bogdan, 2000), elementos que también sustentan nuestra elección metodológica.

Por otra parte, motivado a las características propias del fenómeno que nos proponemos investigar aquí, tanto en el tiempo requerido como en las manifestaciones con contenidos y significados simbólicos propios de un proceso de reproducción de costumbres centradas en las celebraciones marianas de carácter sincrético y cultural, estas necesitan ser grabadas para su posterior análisis, así como la necesidad de registrar las historias de vida a los sujetos que participan en el estudio.

En base a estos requerimientos metodológicos la investigación cualitativa entendida por LeCompte (1995) como “una categoría de diseños de investigación que extraen descripciones a partir de observaciones que adoptan la forma de entrevista, narraciones, notas de campo, grabaciones, transcripciones de audio, registros escritos de todo tipo, fotografías o películas”, nos inclinamos ampliamente por el enfoque metodológico cualitativo.

Finalmente, la selección del enfoque cualitativo se fundamenta empíricamente en las siguientes afirmaciones (Molina-Mula, 2017: 45-46):

- a) La metodología cualitativa es un método de análisis sin ideas preconcebidas ni modelos e hipótesis previas, lo que la convierte en un proceso inductivo, donde las personas, los escenarios o los grupos son un todo que debe ser estudiado desde el pasado hasta el momento en que se den los fenómenos.
- b) La metodología cualitativa aporta una serie de ventajas con respecto a otro tipo de metodología, pues analiza el fenómeno a estudio con mayor riqueza, profundidad y particularidad en un contexto determinado.
- c) Esta metodología proporciona herramientas para analizar, comprender y acceder al mundo subjetivo de las personas.
- d) La metodología cualitativa está centrada en el entendimiento e interpretación del fenómeno a estudio, fluctúa de una forma más amplia sobre dicho fenómeno y consiste no sólo en un conjunto de técnicas para recoger datos, sino en un sentido más amplio de la investigación que

produce datos descriptivos mediante el análisis de las propias palabras de las personas, habladas o escritas y la conducta observable.

- e) En la metodología cualitativa el investigador es un punto clave en el ambiente y en el contexto del fenómeno estudiado.

Basándonos en estas aportaciones empíricas en relación a la investigación cualitativa, nos proponemos interactuar con los sujetos invitados a participar en el estudio, a partir del contacto constante, directo y desde la subjetividad de sus discursos conocer sus percepciones, sus valores, sus creencias, la cosmovisión de cómo actúan según sus costumbres; conocer además de sus dinámicas familiares y dinámicas colectivas. Será también desde la subjetividad que se comprenda en el sentido weberiano “lograr ver el mundo con los ojos de los sujetos estudiados”, el sentido de sus necesidades socioculturales e identitarias relacionadas con reproducir y transmitir sus costumbres religiosas y sincréticas durante el proceso migratorio.

Unido a esto, y siendo conscientes del riesgo al sesgo que implica involucrar la subjetividad de la investigadora durante la fase de análisis, atendimos a lo anunciado por (Corbetta, 2007: 305): “el investigador no debe temer contaminar los datos mediante un proceso de interpretación subjetiva y personal, ya que la subjetividad de la interacción, es precisamente una de las características de la técnica cualitativa; por tanto, la *implicación* y la *identificación* no deben evitarse, sino que deben buscarse, mientras que la *objetividad* y la *distancia* (...) pierden su valor”, (cursivas del autor).

De manera que nos propusimos conseguir un equilibrio profesional entre empatizar con los sujetos informantes, adentrarnos en el fenómeno a estudiar, pero manteniéndonos neutrales y objetivos; es decir, asumimos el rol de “marciano” participando y librándonos de todas las premisas cognitivas, propias y ajenas con la finalidad de captar la esencia real del proceso social (Corbetta, 2007), en el cual nos mantuvimos durante varios años.

A continuación nos enfocamos en las técnicas de obtención de datos cualitativos para esta investigación:

A. Historias de vida

Los objetivos de la presente investigación nos obligan a comprender el fenómeno estudiado desde la subjetividad de los sujetos inmersos en procesos migratorios, mismos

que durante su asentamiento en la ciudad de acogida reproducen y además transmiten a sus descendientes costumbres centradas en las celebraciones marianas. Para ello se amerita la dimensión interpretativa de esos hechos sociales específicos a través de los relatos contenidos en sus historias de vida, envolviendo el significado de sus costumbres activadas en momentos específicos e históricos de sus biografías como migrantes, a la vez que se van adaptando a una nueva forma de vida sociocultural en el país de destino.

Atendiendo a las anteriores ideas, la presente investigación requiere de instrumentos metodológicos que permitan comprender desde la subjetividad estos hechos; es decir, la realidad social de los sujetos vinculados a celebraciones religiosas y sincréticas; de manera que asumimos que es primeramente a partir del relato biográfico contenido en las historias de vida, lo que nos permite comprender los sucesos y las experiencias que encierran este tipo de actividades; discursos que permiten situar el fenómeno estudiado dentro del contexto migratorio transnacional en el que se encuentran inmersos los sujetos involucrados en el estudio.

La base empírica que nos acercan a las historias de vida, es el planteamiento en el cual, estas se centran en un sujeto individual, teniendo como finalidad el análisis de la narración de este sujeto a partir de sus experiencias vitales (Mallimaci y Giménez, 2006: 176). En nuestro estudio, las historias de vida aplicadas se enfocaron principalmente en períodos de la existencia (niñez, adolescencia y/o madurez) de los sujetos participantes, donde tienen relevancia las experiencias relacionadas con las costumbres y actividades marianas; además las personas participantes en la investigación, relataron sus historias de vida en forma fragmentada.

En este caso (Bertaux, 1997: 32) nos aclara que “es posible encontrar experiencias de vida en relatos centrados en un período de la existencia del sujeto, o en un aspecto de esta. Esta perspectiva le permite hacer más accesible la historia de vida, que no debe ser, ineludiblemente, un recorrido integrador a través de la totalidad de la experiencia de vida del individuo. Esta experiencia puede ser contada por el investigado en forma fragmentada o parcial, y así retomada por el investigador como parte de una realidad necesariamente más abarcadora”.

Desde esta misma óptica, (Mallimaci y Giménez, 2006: 178) analizando ¿qué es la historia de vida? destacan que esta se basa en la perspectiva de las ciencias sociales, donde

“el investigador relaciona una vida individual/familiar con el contexto social, cultural, político, religioso y simbólico en el que transcurre, y analiza cómo ese mismo contexto influencia y es transformado por esa vida individual/familiar. El investigador obtiene los datos primarios a partir de entrevistas y conversaciones con el individuo”.

De los señalamientos anteriores, se desprende que las necesidades metodológicas del presente estudio nos conlleva a elegir la historia de vida como primer instrumento metodológico utilizado en esta investigación. Apoyan esta elección metodológica, otros autores como (Blasco, et ál., 2017: 119), los cuales afirman que:

El método biográfico parte del supuesto fundamental de que la vida de las personas están marcadas, y son el resultado de muchos aspectos sociales, tales como el contexto social, el género, la clase, la edad. En segundo lugar, fundamenta que esta vida social puede ser captada y representada a través de textos sociales; de una reproducción narrativa. De modo que, la historia de vida como técnica de investigación social enmarcada en el método biográfico, consiste en el uso descriptivo, interpretativo, reflexivo, sistemático y crítico sobre documentos de la vida de una persona que describen momentos puntuales en el que se reflejan muchos aspectos de la vida social.

Unido a esto, como se definió más atrás, la presente investigación se enfoca igualmente desde la perspectiva etnográfica debido a sus características, por lo que “para la etnografía, la historia de vida nos permite explorar e ilustrar, en la trayectoria vital de una persona, los significados y prácticas culturales en las cuales se encuentra inserta” (Restrepo, 2018: 88).

Según este autor, es importante diferenciar las entrevistas en profundidad de las historias de vida, debido a que estas últimas tienen unos propósitos y funciones particulares dentro de la investigación etnográfica. Tanto sociólogos como historiadores han hecho uso de las historias de vida como técnica de investigación y apuntalar sus planteamientos teóricos, así como para ilustrar con trayectorias de vida concretas sus estudios empíricos.

En este sentido, apunta Restrepo que la historia de vida permite comprender en detalle las transformaciones en la vida de las personas en el marco de fenómenos sociales estudiados. “Esto significa que hay todo un trabajo de elaboración de preguntas que desencadenan fragmentos de relatos, que permiten el surgimiento de pedazos de

memorias, que van a ir conformando paulatinamente la historia de vida” (Restrepo, 2018: 89).

De manera que desde la perspectiva de la investigación cualitativa, la historia de vida³² se inscribe como instrumento del método biográfico, (Blasco, et ál., 2017). Además “las historias de vida están formadas por *relatos* que se producen con una intención: elaborar y transmitir una memoria personal o colectiva, que hace referencia a las formas de vida de una comunidad en un período histórico concreto” (Delgado y Gutiérrez, 1994: 258).

La técnica de la historia de vida como método biográfico, sostienen (Blasco, et ál., 2017: 119) consiste en:

- El uso descriptivo, interpretativo, reflexivo, sistemático y crítico sobre documentos de la vida de una persona que describen momentos puntuales en el que se reflejan aspectos de la vida social.
- El método biográfico parte del supuesto fundamental de que la vida de las personas están marcadas, y son el resultado, de muchos aspectos sociales, tales como el contexto social, el género, la clase, la edad. La vida social puede ser captada y representada a través de textos sociales; de una producción narrativa.

En relación a las cualidades metodológicas y la calidad de los datos recogidos a través de las historias de vida, autores como (Brunet, Pastor y Belzunegui, 2002: 377) afirman:

Permet un coneixement profund de la cronologia i els contextos d'origen i desenvolupament de la interacció social i dels punts de vista dels individus. Encara que siguin entrevistes en profunditat, biogràfiques, les que freqüentment l'investigador utilitza per a l'obtenció de relats de vida, el seu ús repetit, en el cas o els casos d'estudi, dona una major robustesa i qualitat a les dades.³³

³² El empleo de las historias de la vida en ciencias sociales no es una novedad reciente de las últimas décadas, aunque en algunos campos y sectores de investigación sí se ha incrementado su empleo en los últimos años. Sobre sus orígenes cabe señalar que emergieron en los años veinte y treinta con la Escuela de Chicago, aunque no será hasta la década de los sesenta cuando se aplicará con carácter general. (Blasco, et ál., 2017: 119).

³³ Permite un conocimiento profundo de la cronología y los contextos de origen y desarrollo de la interacción social y del punto de vista de los individuos. Aunque sean entrevistas en profundidad, biográficas, las que frecuentemente el investigador utiliza para la obtención de relatos de vida, su uso repetido, en el caso o los casos de estudio, da una mayor solidez y calidad de los datos. (Traducción propia al texto de Brunet, Pastor y Belzunegui, 2002: 377).

Y en cuanto a quién realizar historias de vida atendemos a los estudios de (Bergua Amores, 2011: 140-141) quien propone:

La historia de vida consiste en obtener información a partir de personajes ejemplares o representativos según los objetivos de la investigación para ver cómo han interiorizado ciertos acontecimientos, experiencias o el contexto en el que se desenvuelven y lo han hecho formar parte de su personalidad. El objetivo, cuando se utiliza esta técnica, es investigar ciertos procesos sociales y la transformación de la sociedad. De modo que los datos biográficos obtenidos interesan en tanto que muestran la influencia de un contexto social en un individuo. Por lo tanto, es necesario saber pasar en los análisis de los datos personales obtenidos a lo colectivo. Esto diferencia a las historias de vida de las biografías.

Para el caso de nuestra investigación, a través de los relatos subjetivos contenidos en los discursos de los sujetos representativos y seleccionados como muestra, pretendemos conocer aspectos de la vida sociocultural durante el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevada a cabo por las minorías étnicas migradas desde Bolivia, Ecuador y Perú. De manera que, “el fenómeno social que la historia de vida permite que exista y circule, por entre los sentidos de una colectividad y una época” (Delgado y Gutiérrez, 1994: 258) permitirá comprender el fenómeno social aquí escogido como tema de investigación.

En base a esto y a los objetivos que se pretenden alcanzar en el presente estudio, la inclinación metodológica por la técnica de la historia de vida, se fundamenta en primer lugar, en la oportunidad de hacer recuperar la memoria personal y colectiva de los hechos sociales que envuelven las costumbres religiosas y sincréticas desde los relatos biográficos de los propios actores sociales.

En segundo lugar, considerando que “la historia de vida como historia particular es fundamentalmente la comunicación de una sabiduría práctica, de un saber de vida y de una experiencia” (Delgado y Gutiérrez, 1994: 261), en nuestro estudio, esta sabiduría práctica está contenida en el patrimonio cultural que envuelven las actividades marianas y sincréticas del cual son dueños los sujetos que forman parte del estudio.

En tercer lugar, las historias de vida atienden a “los cambios en los procesos de identidad entre lo comunitario y lo societario; es decir, las transformaciones no sólo estructurales sino biográficas ocasionadas por los flujos migratorios, inter e

internacionales”³⁴ (Delgado y Gutiérrez, 1994: 264) fenómeno social que se vincula con el presente estudio; razón empírica de peso hacia la inclinación por el método biográfico de la historia de vida. Además como afirman (Delgado y Gutiérrez, 1994: 266):

Las biografías tienen una dimensión estructural y no son un accidente de la interacción porque en ellas se elaboran, precisamente, los elementos que van a servir para orientar la acción, no solamente individual sino colectiva, grupal, de clase, de género, (...) el objeto progresivo es intentar explicar, estudiar, mediante las historias de vida, los procesos de reconstrucción de las formas de identidad.

En cuarto y último lugar, atendiendo al fundamento sociocultural que envuelve el fenómeno aquí estudiado, en las historias de vida se destaca “(...) el valor de la biografía como correlato de las dimensiones “cultura” y “sistema” -o lo “sociocultural” y lo “socioestructural”- (Delgado y Gutiérrez, 1994: 266).

En este sentido, el estudio del proceso de la reproducción de costumbres marianas y sincréticas realizadas por las minorías étnicas bolivianas, ecuatorianas y peruanas durante su asentamiento sociocultural en la ciudad de destino, así como su transmisión a los descendientes, envuelven prácticas rituales determinadas, y actividades culturales que requieren del despliegue de un performance específico que acompañan los eventos religiosos marinos.

Estas actividades requieren de dinámicas y prácticas familiares y grupales; es decir, costumbres particulares y colectivas, además contiene estructuras sociales, simbólicas y materiales; todas dimensiones contenidas en la cultura propia de estas minorías estudiadas y que se extraen para su análisis a partir de las historias de vida.

a. Escenas y dimensiones consideradas en la aplicación de historias de vida

La aplicación de la técnica de historias de vida en la presente investigación, se fundamenta en dos grandes escenas o momentos biográficos correspondientes a la vida de los sujetos seleccionados como muestra:

³⁴ “El ejemplo primero y fundacional es del Thomas y Znaniecki con *El campesino polaco en Europa y América*. Con base documental -setecientas cartas de emigrantes polacos de principio de siglo a Europa occidental y América, más una larga historia de vida a un emigrante- se pretende una construcción general, tanto del proceso como de las mutaciones en la cultura, que va más allá de los casos en el sentido de los primeros antropólogos” (Delgado y Gutiérrez, 1994: 264).

- 1) escenas recordadas y/o vividas en el pasado en sus países de origen;
- 2) escenas que representan y manifiestan actualmente en el país de destino.

Al mismo tiempo se consideraron tres dimensiones específicas para la aplicación de las historias de vida:

- *Dimensión personal.* Esta dimensión personal se divide en cuatro fases: 1) *origen:* lugar de nacimiento y crecimiento (entorno rural o urbano); 2) *familia:* padres, hermanos, modos de vida, recuerdos de la infancia y de la adolescencia; 3) *socialización en origen, especialmente en torno a las costumbres religiosas:* amigos, celebraciones y costumbres religiosas. 4) *educación recibida.*
- *Dimensión proyecto migratorio.* Esta dimensión se divide en cuatro fases: 1) *gestación del proyecto migratorio;* circunstancias económicas, personales, familiares o profesionales que inciden en la resolución de emprender un proyecto migratorio; 2) *redes en el proyecto migratorio:* quién inicia el proyecto migratorio y cuándo y cómo se llega al país de destino; 4) *desembarco en el país de destino:* primeros días de llegada, encuentro con la nueva realidad.
- *Dimensión sociocultural en el país de destino.* Esta dimensión se divide en seis fases: 1) *primeras redes en destino:* primeros contactos, primeras amistades; 2) *redes socioculturales:* contactos y amistades que conllevan a la reproducción de costumbres marianas; 3) *celebraciones de carácter mariano y sincrético en el lugar de destino:* dinámicas sociales y culturales que se desarrollan en torno al evento, roles determinados de todos los sujetos participantes (estructura social); elementos simbólicos y creencias que acompañan la festividad, realización de rituales especiales, actividades culturales que acompañan estas acciones (estructura simbólica), gestión de elementos materiales y culturales que acompañan la festividad, (estructura material); 4) *asociacionismo inmigrante de tipo religioso y/o cultural:* motivos del acercamiento al asociacionismo y ejecución de actividades relativas a las celebraciones marianas dentro del asociacionismo; 5) *descendientes y su participación en la reproducción de costumbres religiosas:* dinámicas familiares y grupales, socialización de estos sujetos jóvenes en torno a los eventos marianos; 6) *Vinculación de las celebraciones marianas con las tácticas empresariales étnicas emprendidas en la ciudad de destino:* estrategias y dinámicas.

La relación de las escenas biográficas (pasado y presente de la muestra seleccionada), unido a la conjunción de las dimensiones anteriormente descritas y consideradas en la aplicación de las historias de vida, orientan y enmarcan la interpretación de las mismas en la fase posterior de análisis de datos y resultados.

b. Tipos de historias de vida aplicadas en la investigación

La historia de vida (*life history*) corresponde al estudio de una persona que comprende un tipo de información o está inmersa en un fenómeno social determinado (Blasco, et ál., 2017). Tal es el caso de la presente investigación donde realizamos “historias de vida” a los sujetos involucrados en actividades marianas. Pujadas (1992) realiza la siguiente clasificación en relación a las historias de vida que nos compete y empleamos en este estudio:

- a) Relato único; consiste en que una persona cuenta su propia historia y experiencia sobre la cual el investigador creará la historia de vida;
- b) Relato múltiple; en esta modalidad participan más de un sujeto;
 - b.1) Relatos cruzados; consiste en que varias personas de un mismo entorno narran una misma historia. De tal modo que a través de varias historias cruzadas se puede alcanzar una visión más holística y una mayor verificación de los hechos que se están estudiando.

En la presente investigación las historias de vida se aplicaron bajo la modalidad de relato único y relato múltiple (relato cruzado). Cabe resaltar que algunos sujetos participaron en las dos modalidades en diferentes fases durante la investigación, motivado a que nos interesaba tanto su perspectiva individual como la perspectiva colectiva, por tanto aplicamos también la entrevista grupal (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 463).

La siguiente Tabla 9, detalla el tipo de aplicación por participante, señala el país de origen de cada uno de ellos; y el año y el espacio específico dónde se aplicó la historia de vida; resaltando que el lugar concreto de aplicación de esta técnica para los sujetos informantes, fue la ciudad de Lleida.

Tabla 9. *Tipos de historia de vida aplicada a la muestra seleccionada*

| Participante (Pseudónimo) | País de origen | Tipo de historia de vida aplicada | Año y espacio donde se aplicó |
|-----------------------------------|-----------------------|--|---|
| 1 <i>Diana</i> | Bolivia | Relato único Relato múltiple | 2016 / 2018 - Hogar, espacio público |
| 2 <i>Andrea</i> | Bolivia | Relato único Relato múltiple | 2017 / 2018 - Hogar, espacio público |
| 3 <i>Leo</i> | Bolivia | Relato múltiple | 2017 - Hogar |
| 4 <i>Gina</i> | Bolivia | Relato múltiple | 2017 - Hogar |
| 5 <i>Ana</i> | Perú | Relato único | 2018 - Espacio público |
| 6 <i>Tatiana</i> | Perú | Relato múltiple | 2015 - Hogar |
| 7 <i>Antonio</i> | Perú | Relato múltiple | 2015 / 2017 - Hogar, espacio público |
| 8 <i>Mar</i> | Perú | Relato múltiple | 2015 / 2017 - Hogar, espacio público |
| 9 <i>Mery</i> | Ecuador | Relato múltiple | 2016 - Hogar |
| 10 <i>Carlos</i> | Ecuador | Relato múltiple | 2016 - Hogar |
| 11 <i>Eduardo</i> | Ecuador | Relato único | 2017 - Espacio público |
| 12 <i>Estela</i> (descendiente) | Ecuador | Relato múltiple Relato único | 2016 / 2017 - Hogar, espacio público |
| 13 <i>Miriam</i> (descendiente) | Ecuador | Relato múltiple Relato único | 2016 / 2017 - Hogar, espacio público |
| 14 <i>Mercedes</i> (descendiente) | Ecuador | Relato único | 2017 - Espacio público |
| 15 <i>Clara</i> (descendiente) | Bolivia | Relato múltiple | 2018 - Hogar |
| 16 <i>Sandra</i> (descendiente) | Bolivia | Relato múltiple | 2018- Hogar |

Elaboración propia.

B. Observación participante (OP) desde el enfoque etnográfico

La observación participante (OP), es la segunda técnica metodológica escogida en el presente estudio a razón de que sus características facilitan el estudio de las actividades religiosas y sincréticas realizadas por grupos étnicos en un contexto migratorio específico.

Es importante resaltar que la observación participante o exógena (generada desde afuera), se encuentra estrechamente vinculada a las ciencias sociales y por tanto a la investigación desde disciplinas tales como las antropológicas, sociales y culturales. Esta técnica es ampliamente utilizada en la sociología, la psicología o psicociología (Delgado y Gutiérrez, 1994: 143). De acuerdo al fenómeno social aquí estudiado, nos acercamos a la antropología sociocultural y urbana; este acercamiento nos conlleva a abordar esta investigación también desde el enfoque etnográfico.³⁵

De acuerdo a la definición de (Corbetta, 2007: 305), que realiza sobre la observación participante como “una técnica en la que el investigador se adentra en un grupo social determinado: a) de forma directa; b) durante un período de tiempo relativamente largo; c) en su medio natural; d) estableciendo una interacción personal con sus miembros; y e) para describir sus acciones y comprender, mediante un proceso de identificación, sus motivaciones”; en nuestro estudio observamos de manera directa el fenómeno “desde dentro” con la finalidad de poder comprender motivaciones, sentimientos, relaciones, dinámicas familiares y grupales, etc., y en consecuencia realizar una descripción detallada del mismo.

Como se puede comprender, el fenómeno estudiado ameritaba de la observación, participando en estos eventos socioculturales protagonizados por grupos étnicos de origen andino en la ciudad de acogida; cabe resaltar una vez más, enfrentando la tensión entre no involucrarse pero tampoco distanciarse de la situación social en la que nos sumergimos como investigadores.

Por tanto, se hizo imperioso observar y participar “cara a cara” con los protagonistas de estas acciones durante un largo y consecutivo período de tiempo; como destaca (Ameigeiras, 2007: 125) en la observación participante existe “un despliegue de relaciones e interacciones “cara a cara”, compartiendo actividades y sentimientos durante un período prolongado de tiempo, por lo cual la observación participante, constituye un soporte imprescindible de la investigación”.

Desde esta misma perspectiva, otros autores como Delgado y Gutiérrez (1994), entienden la observación participante como “una observación interna o participante

³⁵ El enfoque etnográfico para la presente investigación lo ampliamos en el siguiente apartado C.

activa, en permanente “proceso lanzadera”, que funciona como observación sistematizada natural de grupos reales o comunidades en su vida cotidiana, y que fundamentalmente emplea la estrategia empírica y las técnicas de registro cualitativas”. (Delgado y Gutiérrez, 1994: 144)

Por su parte, (Corbetta, 2007: 304-305) ofrece los siguientes señalamientos empíricos que nos sirvieron de base y de guía en relación a la aplicación de esta técnica metodológica durante este estudio:

En la observación participante el investigador “baja al campo”, se adentra en el contexto social que quiere estudiar, vive *cómo* y *con* las personas objeto de estudio, comparte con ellas la cotidianidad, les pregunta, descubre sus preocupaciones y sus esperanzas, sus concepciones del mundo y sus motivaciones al actuar, con el fin de desarrollar esa “visión desde dentro” tan importante para la *comprensión*. (Cursivas del autor).

La inclinación por la OP como instrumento metodológico en este estudio, también se atribuyó a dos propósitos esenciales de la observación en la inducción cualitativa. Estos propósitos se enfocan en: a) explorar y describir ambientes, comunidades y los aspectos de la vida social, analizando sus significados y a los actores que la general; b) comprender procesos, vinculaciones entre personas y sus situaciones, experiencias o circunstancias, los eventos que suceden al paso del tiempo y los patrones que se desarrollan (Patton, 2015; Miles, et ál., 2014; citados por Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 445).

Estos propósitos se ajustan tanto al planteamiento del tema a investigar aquí, así como a los objetivos de investigación; es decir, nos propusimos describir el ambiente en el cual se genera la reproducción de costumbres marianas, así como aspectos de la vida social de los grupos étnicos involucrados en estas actividades, igualmente comprender y describir en detalle los patrones que se generan en el marco de estos eventos sincréticos realizados por grupos étnicos en contextos migratorios.

Todo esto sumado a la gran complejidad de significados, símbolos, emociones, relaciones, dinámicas familiares y grupales, etc., que envuelven el fenómeno estudiado; elementos constitutivos del ámbito socioantropológico social y cultural, (Rodríguez y Blasco, 2017). El ambiente social y humano observado en este estudio, envuelve las formas de organización y patrones de vinculación de los grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos que participan en actividades religiosas; por tanto se observa

elementos verbales y no verbales de los sujetos participantes, se observa las acciones de estos mismos sujetos para conocer el esquema jerárquico del proceso estudiado, frecuencias de interacciones. Igualmente se observan las características del grupo estudiado, origen, género, edades, actores clave, líderes y quiénes toman las decisiones, colocando el foco en las costumbres aquí estudiadas.

En relación a las acciones individuales y colectivas que envuelven las costumbres religiosas y sincréticas de fenómeno estudiado, la OP coloca el foco en cómo y cuándo lo hacen, quiénes lideran, y en cuáles son los propósitos de cada actividad considerando altamente sus creencias, mitos y rituales específicos. También se observaron en detalle tanto los espacios y ambientes físicos (iglesias, lugares públicos y privados), así como los objetos, artefactos e imágenes con la finalidad de comprender la función simbólica atribuida por el grupo a este tipo de eventos que envuelven el fenómeno estudiado; finalmente, la observación se centra concretamente en las ceremonias y rituales del hecho estudiado.

Para esto, nos basamos en los elementos específicos y señalados por (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 445) para realizar observación científica: “ambiente físico, ambiente social y humano, actividades, hechos relevantes, artefactos, descripciones de los participantes”; elementos que concuerdan con el planteamiento del tema a investigar.

A la vez que aplicábamos la OP en nuestro estudio, adoptamos un comportamiento acorde a los códigos culturales y costumbres del grupo inmerso en el fenómeno a estudiar. En este aspecto, compartimos la cotidianidad relacionada con sus eventos religiosos y sincréticos, preguntamos acerca de sus motivaciones las cuales los conlleva a participar y colaborar asumiendo roles específicos dentro de tales actividades; así como también preguntamos sobre sus creencias y la cosmovisión que tienen del mundo. Restrepo (2018). De esta manera logramos obtener y comprender la información necesaria y requerida para el análisis posterior

Unido a esto, para la aplicación de la OP en la presente investigación se consideraron las siguientes condiciones señaladas por (Rodríguez y Blasco, 2017: 136):

- Estar orientada y enfocada a un objetivo de investigación concreto formulado con anterioridad.
- Estar planificada sistemáticamente

- Ser controlada sistemáticamente y relacionada con proposiciones más generales, en vez de presentada como una serie de curiosidades interesantes.
- Ser sometida a comprobaciones y controles de validez y fiabilidad.

Por otra parte, tal como comentamos más atrás sobre la necesidad de observar y participar del fenómeno estudiado “desde dentro”; es decir, con la finalidad de comprender el *porqué* y *cómo* de la reproducción de festividades marianas y sincréticas desde la cosmovisión del mundo de los grupos étnicos aquí involucrados, en este aspecto, autores como Corbetta, (2007) indican que la OP puede aplicarse a cualquier agrupamiento de seres humanos con la finalidad de estudiar todas sus actividades; el autor clasifica las características de estos grupos humanos y la aplicación de la OP en función de los sujetos estudiados (Corbetta, 2007: 307):

- Cuando se sabe poco de un determinado fenómeno (un nuevo movimiento político; un acontecimiento social imprevisto, como una rebelión, etc.)
- Cuando existen grandes diferencias en cuanto a lo percibido; el punto de vista interno y el punto de vista externo (grupos étnicos, organizaciones sindicales, grupos profesionales como médicos, abogados, etc.)
- Cuando el fenómeno no admite la presencia de miradas de extraños (rituales religiosos, vida familiar, relación entre médico y paciente, etc.)
- Cuando el fenómeno se oculta de manera deliberada a las miradas de extraños (conductas delictivas o desviadas, asociaciones secretas, sectas religiosas, etc.)

Para el caso de la presente investigación, relacionando las características de los grupos humanos clasificados por Corbetta (2007), y a los cuales es viable aplicar la OP tenemos que:

a) Desde el ámbito académico, en concreto para la ciudad de Lleida son poco conocidas estas actividades; su visibilización se queda en el ámbito privado de los grupos interesados e involucrados en este tipo de actividades.

b) La investigación se centra en grupos minoritarios étnicos procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú inmersos en contextos migratorios;

c) Se realizan actividades religiosas específicas así como rituales de carácter sincrético, abarcando asociaciones de tipo religioso y cultural de las cuales forman parte los grupos étnicos aquí estudiados.

En este sentido, la aplicación de la técnica OP nos permitió estar presentes en rituales religiosos católicos y celebraciones sincréticas, así como a actividades culturales que acompañan estos eventos en diferentes espacios tales como iglesias, lugares públicos; también asistimos a sus fiestas privadas en honor a sus patronas religiosas que realizan en negocios de carácter étnico. Participamos de sus bailes, bebidas y comidas a la vez que observábamos su organización social y relaciones, e incluso conflictos de roles internos ocasionados por el control de la celebración. Presenciamos dinámicas familiares y grupales, así como rivalidades entre los danzantes más jóvenes; notamos liderazgo de algunas personas en torno a estas actividades, y finalmente, observamos durante todas las celebraciones religiosas, a las cuales asistimos la transmisión y enseñanzas de estas costumbres a sus descendientes.

Por otra parte, se debe destacar que la observación participante es una herramienta para el investigador que resulta muy válida para producir datos sobre las prácticas sociales o el “hacer” de los sujetos. Según (Rodríguez y Blasco, 2017: 139) esto contribuye a:

Identificar y guiar las relaciones con los informantes; ayudar al investigador a sentir cómo están organizadas y priorizadas las cosas, cómo se interrelaciona la gente, y cuáles son los parámetros culturales; mostrar al investigador lo que los miembros de la cultura estiman que es importante en cuanto a comportamientos, liderazgo, política, interacción social y tabúes; ayudar al investigador a ser conocido por los miembros la cultura, y de esa manera facilitar el proceso de investigación; y proveer al investigador con una fuente de preguntas para ser trabajada con los participantes.

En este sentido, la técnica de la OP como herramienta metodológica en nuestro estudio, ofreció la oportunidad de identificar la organización social, simbólica y material en la que se sustentan las celebraciones marianas que llevan adelante los grupos étnicos durante su asentamiento sociocultural en la ciudad de acogida; conocimos sus parámetros culturales en base a sus creencias y costumbres.

La interacción constante con el grupo estudiado, nos ofreció un lugar entre ellos y la gran oportunidad para observar, palpar y seguir constante y personalmente el fenómeno estudiado, alejándonos de la mirada aséptica de la realidad social estudiada; es decir, como investigadores sociales percibimos y detectamos, pero en todo caso diferenciando los aspectos sociales y elementos simbólicos que pudimos registrar para luego interpretar objetiva y científicamente.

Con la aplicación de la técnica metodológica de la OP en el presente estudio, nos introdujimos en el fenómeno estudiado cuidando de ser lo menos intrusivos posible, teniendo claros y enfocados los objetivos planteados de investigación de acuerdo a cómo se dejaron explicitados en la primera parte de este diseño de investigación. Finalmente, cuidando la planificación de la OP con la finalidad de ser llevada sistemática y cronológicamente; tal como explicaremos en detalle en este mismo apartado.

Cabe resaltar que la aplicación de la OP en el fenómeno aquí estudiado, resultó ser una oportunidad para redefinir las preguntas iniciales de investigación, característica de flexibilidad propia de las investigaciones cualitativas; esto debido a que “cuando un investigador comienza un estudio cualitativo, generalmente las preguntas de investigación están vagamente formuladas, se abordan los temas poco conocidos y que por tanto, *a priori* es difícil saber cuál va a ser la mejor manera de aproximarse al conocimiento del fenómeno” (Salamanca, et ál., 2017: 28).

En nuestro estudio las preguntas de investigación fueron evolucionando y se redefinieron finalmente a partir de la aplicación de la OP, la cual nos permitió conocer detalles del fenómeno estudiado tales como: actividades propias de las celebraciones religiosas y sincréticas; dinámicas grupales y familiares; roles asumidos durante estos eventos; estrategias y relaciones sociales; acciones colaborativas; rituales concretos; simbología religiosa y sincrética; creencias, etc., cuestiones que al comienzo del estudio, sabíamos que estaban allí, que se daban, que se ejecutaban, pero necesitábamos ubicarlas en una estructura determinada.

Finalmente, en relación a las características esenciales de la OP y que sus características la posibilitan para abordar estudios de fenómenos sociales tales como: una cultura determinada, estilos de vida, una comunidad urbana, la identidad de un movimiento juvenil, etc. (Gutiérrez y Delgado, 1994: 144) destacan entre estas:

- El antropólogo o investigador en general debe ser un extranjero o extraño a su objeto de investigación.
- Debe convivir integradamente en el sistema a estudiar.
- Ese sistema tiene una definición propia de sus fronteras.
- La integración del analista será maximizada y funcional, sin dejar de ser por ello un analista externo.
- El investigador debe escribir una monografía etnográfica empleando el género del “realismo etnográfico”.

- Debe dar por finalizada la circulación del texto y la interpretación con una monografía dirigida a la comunidad académica. El siguiente paso textual, en todo caso, estará constituido por la construcción teórica.

Sumado a estas características, estos mismos autores indican la necesidad de que en esta monografía etnográfica, el investigador no debe dejar de proporcionar detalles en sus notas tales como por ejemplo: el hábitat, actividades de la economía del grupo, ciclos estacionales, organización y estructura familiar, grupal, formas de poder, rituales ceremoniales, formas de expresión artística. (Gutiérrez y Delgado, 1994).

Para ello, los objetivos de la investigación se plantearon en identificar las estructuras sociales, simbólicas y materiales del fenómeno estudiado; también los objetivos plantean identificar dinámicas familiares y grupales, de la misma manera se describen en detalle rituales ceremoniales, además de las manifestaciones folclóricas y artísticas que acompañan las celebraciones marianas; así como se identifica y detalla en el informe monográfico las estrategias del grupo para cubrir los gastos económicos que conllevan tales eventos religiosos y sincréticos.

En síntesis, como herramienta de trabajo de campo, dejamos detallado en el diario de campo cuanto detalle pudimos palpar, observar, escuchar e incluso olfatear, debido a que como indican (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 444): “la observación investigativa no se limita al sentido de la vista, sino a todos los sentidos”.

Finalmente destacar que durante la elaboración del informe monográfico para este estudio, se consideró prioritario mantener un estilo totalmente descriptivo en relación a las actividades marianas y sincréticas llevadas a cabo por minorías étnicas en el país de destino; estas se basan en la realidad interpretada cuidando la mayor objetividad posible (Gutiérrez y Delgado, 1994: 146).

a. Fases que se siguieron durante la observación participante (OP)

Siguiendo a Taylor y Bodgan (2000), quienes clasifican las fases de la observación participante en tres pasos; a continuación, describimos la manera cómo realizamos estos pasos en nuestro estudio:

Lograr que los informantes se sientan cómodos y alcanzar la integración del investigador. En la presente investigación, establecimos en las primeras entradas al escenario, lo que Taylor y Bodgan (2000) denominan “*rapport*”; es decir, fijamos una relación de confianza con los sujetos objeto del estudio, cuestión que permitió con el tiempo que los sujetos estudiados se abrieran y nos manifestaran sus sentimientos. Igualmente identificamos a los líderes o personajes claves más representativos del fenómeno estudiado, presidentes/as de las diferentes asociaciones, madrinas y padrinos, así como otros participantes esenciales tanto para los rituales como para poder llevar a cabo las celebraciones de tipo mariano y sincrético.

Cabe resaltar, que el origen latinoamericano de la investigadora contó como un elemento a favor, debido a que le permitió participar en determinados actos culturales, (por ejemplo, el conocimiento básico de cómo asistir a una misa de carácter católico); cuestión que permitió el acercamiento a diferentes escenarios tales como iglesias y procesiones; por otra parte, los códigos culturales de la investigadora también le permitió la entrada en bares, restaurantes, pubs, fiestas en espacios públicos; de manera que el grupo no la percibía como una intrusa, sino como una participante más.

Otro aspecto relevante que tuvimos en cuenta, fue interesarnos constantemente de manera respetuosa y amable por todas sus actividades; así como mostrarnos cordiales y ayudarlos en lo que estuvo a nuestro alcance. A manera de ejemplo, debido a mi presencia continua en el grupo, para una celebración religiosa que efectuaban fuera de la provincia de Lleida, me pidieron el favor de llevar tres personas que participaban en las danzas propias que acompañan los rituales religiosos. Recogí estas personas en el lugar acordado y partimos a las seis de la mañana de un frío invierno, para regresar a las diez de la noche a Lleida.

La constante presencia de la investigadora en las diferentes actividades, aparte de la acomodación a sus rutinas y modos de actuar y hacer del grupo, causaron el efecto buscado, es decir, integrarse en el fenómeno investigado compartiendo con los diferentes colectivos en sus variadas celebraciones marianas durante muchas horas, ya fuese de día o de noche o cualquier día de la semana; pudiendo observar sus relaciones y jerarquías sociales, sus maneras de actuar, y de hacer las cosas; así como observamos sus alegrías y sus emociones en torno a la reproducción de sus costumbres y rituales de carácter mariano en el país de destino.

La producción de información. Las notas de campo constituyen uno de los elementos fundamentales en la utilización de esta técnica en la presente investigación. Se describen detalles de los escenarios, personajes que van y vienen, tipos de gastronomía que ofrecen y comparten, músicas, vestimentas, conversaciones, hechos que pueden ocasionar conflictos, jerarquías y organización social, etc. Además, en las notas de campo se detalla la descripción de las personas, así como algunos sentimientos y ciertas emociones que revelan los sujetos estudiados. Igualmente, se describen los acontecimientos más relevantes y conversaciones que nos parezcan interesantes al estudio.

Sin embargo, tal y como recomiendan Taylor y Bodgan (2000), los comentarios subjetivos, deben distinguirse de las descripciones objetivas. Estos autores recomiendan seleccionar la información recabada en las notas de campo, de acuerdo a los objetivos de la investigación. Así, siguiendo las recomendaciones de estos autores se hizo un exhaustivo reciclaje de notas de campo de acuerdo a los objetivos que nos proponíamos alcanzar.

El registro de datos. La ética es una de las características resaltantes que distingue a los trabajos científicos (Rodríguez y Blasco, 2017). Para el presente estudio seguimos los siguientes pasos recomendados por estos autores: a) informar al grupo estudiado que el propósito de la observación consistía en documentar científicamente las actividades marianas y sincréticas realizadas por ellos mismos; b) se aclararon las inquietudes del grupo en relación a la investigación realizada; c) se guarda la confidencialidad y privacidad de los datos, considerando la cuestión ética, razón por la que nos cuidamos de guardarla en todo momento. (Rodríguez y Blasco, 2017: 147)

De la misma manera, el registro de las grabaciones que contienen escenas relativas a eventos como: diferentes rituales (misas, procesiones propias de las festividades marianas), socialización del grupo (eventos públicos y privados), participación en las actividades culturales que acompañan los eventos religiosos, dinámicas socioculturales y familiares con respecto al fenómeno estudiado; esta es otra de las cuestiones que se consideraron bajo el criterio de lo ético, profesional y científico. En este sentido, se seleccionaron y grabaron las escenas más relevantes a la investigación sin ocasionar incomodidad a los sujetos estudiados. Siempre se consultó antes de cada actividad o evento al que teníamos acceso, la pertinencia de grabar determinadas escenas, y/o, grabar

a los sujetos informantes tanto durante la realización de las historias de vida como en las diferentes actividades realizadas por los sujetos participantes, y observados en torno al fenómeno estudiado.

De acuerdo a la sistematización requerida de recopilación de datos obtenidos en la OP, para esta investigación, estos quedan registrados tanto en las notas específicas para cada uno de los participantes del estudio, así como el diario de campo³⁶ donde quedó plasmado año tras año y sistemáticamente la OP realizada al fenómeno que aquí estudiamos. En el análisis de los datos y presentación de resultados se realiza una descripción detallada, densa y amplia de esta OP; presentándose de forma cronológica, tal como se fueron obteniendo los datos durante el trabajo de campo³⁷.

En la siguiente Tabla 10, se presenta una síntesis de la OP realizada durante los años que duró la investigación.

³⁶ El cual detallamos en este mismo apartado cómo se desarrolló su aplicación para este estudio.

³⁷ Igualmente describimos en este mismo apartado, cómo nos adentramos al trabajo de campo en esta investigación.

Tabla 10. *Síntesis de la observación participante (OP) durante el trabajo de campo*

| Actividades observadas en el marco del fenómeno estudiado dentro y fuera de la ciudad de Lleida | Años de observación |
|---|----------------------------|
| Misas relativas al fenómeno estudiado, realizadas en una iglesia local de la ciudad de Lleida. Misma parroquia para todos los eventos observados. | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Misa relativas al fenómeno estudiado, realizadas en una iglesia fuera de la ciudad de Lleida. | 2018 |
| Procesión desde la salida de la iglesia local hasta un establecimiento de carácter étnico, donde celebran la fiesta en un ámbito privado | 2016 |
| Procesión realizada fuera de la ciudad, organizada por el colectivo ecuatoriano con motivo de la celebración de su patrona religiosa | 2017 |
| Celebraciones privadas con motivo de las patronas religiosas, en relación al fenómeno estudiado en la ciudad de Lleida | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Celebraciones privadas con motivo de las patronas religiosas, en relación al fenómeno estudiado fuera de la ciudad de Lleida | 2017 / 2018 |
| Presentaciones de los sujetos que forman parte del estudio en el performance folklórico que acompaña el fenómeno estudiado | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Rituales de ofrendas florales y reverencias a la imagen venerada | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Protocolo de presentación de junta directiva de una de las asociaciones que llevan adelante las celebraciones marianas de su país de origen | 2017 |
| Protocolos de inauguración de las festividades marianas en el ambiente privado | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Ritual de entrega simbólica de la imagen religiosa con la finalidad de darle continuidad cíclica al evento mariano | 2018 |
| Ritual de entrega de regalos simbólicos que implican la continuidad cíclica de las celebraciones marianas | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Ritual del <i>Pachamama</i> (ritual sincrético de carácter étnico) | 2018 |
| Compartir colectivo/ familiar con motivo de la celebración mariana | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |
| Alta actividad de los descendientes en las actividades culturales y folclóricas que acompañan las celebraciones marianas | 2015 / 2016 / 2017 / 2018 |

Elaboración propia en base al trabajo de campo.

C. Enfoque etnográfico de la investigación

Tal como definimos al inicio del diseño de la investigación, debido a las características socioantropológicas y culturales que reviste el presente estudio, la metodología empleada es la cualitativa con enfoque etnográfico. Así analizamos y describimos las actividades realizadas por determinados grupos étnicos en un contexto especial como es la migración internacional, reproduciendo costumbres religiosas y sincréticas. Igualmente la metodología etnográfica empleada se ocupó de interpretar el significado que le dan estos sujetos a estos eventos que envuelven sus creencias y sus costumbres; finalmente se presentan los resultados resaltando las estrategias y patrones culturales, así como el entramado social y otras dinámicas familiares y colectivas, todos elementos esenciales para llevar adelante este tipo de celebraciones. Para ello, seguimos las fases identificadas por Caines (2010) para poner marco al propósito de la investigación etnográfica.

Las características esenciales al enfoque etnográfico identificadas por (Geertz, 2003); y un conjunto de investigadores recogidos por (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 537-538), se tuvieron en cuenta en el presente estudio, sinterizándose su aplicación a continuación:

- Las preguntas de investigación se formularon de manera tal, que permitieron no solo observar la cultura, sino discernir, interpretar y entender las estructuras encontradas, patrones de comportamiento de los sujetos involucrados en las actividades religiosas aquí estudiadas. Asimismo el enfoque etnográfico permitió interpretar el significado de tales acciones y explicar estas costumbres dentro de la cultura estudiada.
- Se realizó observación directa y participante del sistema sociocultural estudiado.
- Se registraron los procesos sociales y las interacciones llevadas a cabo (diario de campo, grabaciones y fotografías).
- Nos sumergimos personalmente en todas las actividades relacionadas con el fenómeno estudiado y realizadas por el grupo durante un largo período de tiempo, convirtiéndonos en uno más de ellos, compartiendo sus emociones, comiendo y bailando con ellos.

- Los registros son interpretados “desde dentro” del contexto social en el cual nos sumergimos, lo que conduce a que la narrativa e interpretación etnográfica se realice desde la visión local de la propia comunidad; cuidando de alejar nuestra posición ideológica para evitar sesgos durante la investigación.
- Se mantuvo la perspectiva holística del diseño etnográfico; es decir, al inicio se ingresa al trabajo de campo con una perspectiva general; a medida que se va avanzando en el estudio se enfocan los elementos representativos que sirven para interpretar el significado del fenómeno estudiado y las acciones de los sujetos que participan.
- Además de la observación participante, se aplicaron historias de vida individuales y entrevistas grupales; se observan en detalle artefactos e imágenes simbólicas propias al fenómeno estudiado. Como datos secundarios se analizan las grabaciones de audio y video, así como de fotografías realizadas durante el trabajo de campo.
- Se definieron unidades de muestreo: individuos, familias, grupos étnicos.
- Se realizaron categorías y subcategorías de acuerdo al fenómeno estudiado, las cuales se organizaron por dimensiones en base a los objetivos perseguidos, entre las categorías principales tenemos: a) capital social y celebraciones marianas; b) celebración de fiestas y rituales religiosos; c) simbolismo atribuido a las manifestaciones religiosas y culturales; d) descendientes y su participación en la reproducción de costumbres y rituales; e) bienestar subjetivo e identidad colectiva.
- La codificación se realiza en un primer momento en un nivel poco abstracto; a medida que evoluciona el análisis, estas categorizaciones se ubican en un nivel más concreto consiguiendo como resultado realizar subcategorías; entre ellas tenemos: a) capital social y vinculación con otros grupos étnicos; b) organización y autofinanciamiento de las festividades marianas; c) cosmovisión y creencias; d) confianza y apoyo durante las celebraciones; e) socialización; f) la iglesia como apoyo a las celebraciones marianas; g) dinámicas familiares y grupales; h) las danzas folclóricas motivación de encuentro y participación; i) reafirmación de la identidad religiosa, etc.

- Se realizó una constante reflexión en torno a las categorías, interpretando lo que se percibía y se vivía durante el trabajo de campo. Durante el análisis se utilizan redes semánticas.
- Con la finalidad de establecer el portafolios de evidencias, se integran los datos más específicos en interpretaciones y significados más amplios para establecer y definir los hallazgos.
- Para realizar la triangulación se parte de los datos extraídos tanto de los discursos que contienen las historias de vida de los participantes; así como de la observación participante utilizando tanto las notas como el diario de campo; además se hace uso de la documentación gráfica/audiovisual compilada durante el trabajo de campo por parte de la investigadora.

9.2.2.2. Decisiones muestrales

En nuestro estudio, una vez sumergidos en el contexto empezamos a familiarizarnos con el fenómeno a analizar, esto nos permitió observar en un primer momento de manera abstracta y general; también iniciamos los apuntes de notas así como comenzamos a entrevistar un pequeño grupo de sujetos vinculados con las actividades marianas³⁸ sabiendo que estos primeros contactos nos podían introducir tanto en el contexto de nuestro interés, así como también llegar a los informantes esenciales que necesitábamos para el estudio. De acuerdo con (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 426): “las primeras acciones para elegir la muestra ocurren desde el planteamiento mismo y se selecciona el contexto, en el cual esperas encontrar los casos o unidades de muestreo que te interesan”.

En esta misma línea de ideas, y continuando con la estructura de diseño de investigación propuesta por Vallés (2003), el autor indica que una vez formulado el tema o problema, y concretados los objetivos de investigación, se deben abordar las decisiones muestrales. Tal como indica (Vallés, 2003: 89) estas decisiones “implican los pormenores de las selección de contextos, casos y fechas”. Apoyan estas decisiones muestrales (Blasco y Rodríguez, 2017: 75) cuando apuntan que:

³⁸ Al respecto del acceso al trabajo de campo, se detalla en este mismo capítulo.

No es probabilístico en el sentido de representatividad estadística, sino que se basa en el criterio de significación social. Es decir, la representatividad no se basa en el número de personas que constituyen la muestra, sino en obtener los diferentes discursos existentes y pertinentes en relación al objeto de estudio, de manera que permita comprender el fenómeno social estudiado.

Destacan estas mismas autoras, que la validez de una investigación cualitativa, va a depender esencialmente de la muestra, no dependiendo de su tamaño, sino de la medida en que se refleja y maximiza la diversidad del fenómeno estudiado (Blasco y Rodríguez, 2017: 76). Sumado a esto, en relación a la importancia de los discursos significativos que abarquen y reflejen la realidad social que se pretende estudiar, la selección de la muestra requiere de una pertinente segmentación; es decir seleccionar sujetos informantes que cumplan unos criterios determinados. Habitualmente se utilizan tanto criterios sociodemográficos tales como: estatus social, lugar de residencia, sexo, edad; así como criterios pertinentes al tipo de investigación que se realice³⁹ (Blasco y Rodríguez, 2017: 76).

Dentro del conjunto de decisiones muestrales que se deben considerar en el diseño de la investigación, se cuentan la selección de contextos, ámbitos y lugares donde se llevará a cabo el estudio (Blasco y Rodríguez, 2017: 76); es decir, el campo de análisis empírico donde se circunscriben la zona geográfica, los actores y el tiempo (Quivy y Campenhoudt, 2004: 152). Refiriéndonos a los contextos, “(...) en la indagación cualitativa, las unidades de observación y análisis pueden ser muy diversas: personas, familias, grupos, instituciones, áreas geográficas o culturales, períodos, otras unidades de tiempo, programas, documentos, combinaciones de varias de las anteriores, entre otras” (Martínez-Salgado, 2012: 614).

Así mismo (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 426) propone otras unidades que van del nivel individual al social: prácticas, episodios, encuentros, papeles o roles, díadas, grupos, organizaciones, comunidades, subculturas, estilos de vida y procesos. Para el caso de nuestra investigación, según la anterior clasificación atendimos a diferentes unidades, mismas que tienen relación con el tema estudiado.

³⁹ Para el presente estudio las características o criterios sociodemográficos y pertinentes a la investigación se detallan en las Tablas 12 y 13 en este mismo apartado.

Así tenemos que serían *grupos*, que tienen como meta común y en períodos extendidos de tiempo llevar a cabo actividades religiosas, constituyendo una entidad; *organizaciones* que tienen un origen, estructura social, roles, jerarquías y una cultura con determinados valores, donde a través de las costumbres realizan eventos rituales; *comunidades* formadas por grupos minoritarios que llevan a cabo encuentros para reproducir sus costumbres marianas y sincréticas; finalmente *proceso*, la reproducción de festividades religiosas se realiza de forma sucesiva con un fin determinado.

Dentro de este marco, resaltamos que nos interesaba de manera importante realizar con rigor las decisiones muestrales, considerando que de la naturaleza de ellas depende alcanzar los objetivos de la investigación (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 427). En base a estos lineamientos metodológicos relacionados al diseño de la investigación, pasamos a concretar las unidades de análisis para el presente estudio.

A. Unidad de análisis: zona geográfica

En referencia a la unidad de análisis zona geográfica donde se lleva a cabo la investigación, esta se sitúa en la ciudad de Lleida, capital de la Provincia del mismo nombre en la Comunidad Autónoma de Cataluña, España. La ciudad de Lleida con 140.403 habitantes (Idescat, 2021)⁴⁰, es también lugar escogido como destino y asentamiento de homogénea inmigración transnacional; entre ellos, grupos étnicos procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú, sujetos de nuestro estudio.

a. Otros escenarios relevantes a la investigación

En la ciudad de Lleida la investigadora acude a realizar las historias de vida a escenarios más específicos, tales como los hogares de los participantes, en donde encontramos sus ambientes de la vida cotidiana y familiar, lugares íntimos donde se pudieron observar detalles de la cultura propia de las familias andinas, por ejemplo la decoración particular que incluye las imágenes marianas propias de sus costumbres, la gastronomía típica, la música y la lengua.

⁴⁰ <https://www.idescat.cat/emex/?id=251207>

Por otra parte, la observación participante (OP) se llevó a cabo en espacios públicos de la ciudad de Lleida tales como: iglesias donde realizan misas específicamente marianas e inician procesiones; colegios en ocasión de celebraciones locales (día del inmigrante) lideradas por la parroquia local y donde participan los grupos étnicos aquí estudiados; sedes de asociaciones en ocasión de la juramentación de nuevas juntas directivas; parques o espacios abiertos donde realizan actividades culturales; restaurantes, bares y discotecas con ambientes típicos de las sociedades latinoamericanas, en ocasiones relativas a las inauguraciones de estos establecimientos de carácter étnico, y especialmente durante las festividades que realizan a nivel más privado estas minorías en honor a las patronas representativas de sus costumbres religiosas.

Igualmente la observación participante (OP) se realizó durante actividades sincréticas, realizadas en calles específicas y cerradas por cortos períodos de tiempo, (entre una y dos horas) habilitadas para la realización de las danzas folclóricas que acompañan los rituales religiosos y sincréticos aquí estudiados; así como también en eventos organizados por la ciudad de acogida, tales como el Carnaval de Lleida donde participan las asociaciones religiosas y culturales vinculadas con la reproducción de costumbres marianas en la ciudad de Lleida.

Otras unidades de análisis geográficas consideradas relevantes en este estudio, son los traslados al Santuario de Torre Ciudad en la Comarca de Ribagorza del Alto Aragón; así como en la Provincia de Lleida al municipio de Roselló, en la Comarca del Segriá, lugares donde se siguió a los sujetos estudiados a razón de observar el fenómeno estudiado; es decir la reproducción de sus costumbres religiosas, sincréticas y culturales.

B. Unidad de análisis: actores invitados a participar

En primer lugar, las cuestiones éticas a considerarse durante y después de la investigación, y que van esencialmente unidas a la unidad de análisis “actores invitados a participar”, estas cuestiones se quedan generalmente plasmadas en un documento denominado “consentimiento informado”, el cual consiste en “(...) informar a los integrantes de una muestra aleatoria sobre los propósitos de la investigación, lo cual no necesariamente significa considerar su deseo de participar en el estudio, ni tampoco supone siempre un cabal respeto a sus intenciones, temores o rechazos” (Martínez-Salgado, 2012: 615). En contraposición a esta conceptualización, la autora propone

denominar a los sujetos informantes en una investigación como “*invitados a participar*”, subrayando que esta aceptación equivale a un elemento conceptualmente imprescindible y éticamente intrínseco.

De manera que dentro de las decisiones muestrales y específicamente en relación a las unidades de análisis enfocadas en los sujetos participantes (tanto hombres como mujeres) de esta investigación, tomamos prestado el concepto de “*invitados a participar*” propuesto por Martínez-Salgado (2012), debido a que la selección de estas unidades de análisis adaptó esta modalidad. Unido a esto, como estrategia para buscar personajes representativos al fenómeno a estudiar, se utilizó la técnica de la bola de nieve, es decir, “el proceso inicia con un participante que puede llevar a otros” (Mendieta Giovane, 2015: 1149), convirtiéndose igualmente la decisión muestral en estratégica o de conveniencia debido a que responde a los criterios subjetivos acordes la investigación.

En relación a los participantes, informantes, sujetos o invitados a participar de la investigación, (Martínez-Salgado, 2011: 65) afirman que:

En esta modalidad de aproximación puede trabajarse con números relativamente pequeños de unidades de observación, incluso en ocasiones con un único caso (aunque también puede involucrar a un número elevado de participantes: los integrantes de cierta etnia, los pobladores de determinada localidad, los trabajadores de la salud de una institución).

Cada unidad -o conjunto de unidades- es cuidadosa e intencionalmente seleccionada por sus posibilidades de ofrecer información profunda y detallada sobre el asunto de interés para la investigación. De ahí que a este procedimiento se le conozca como muestreo selectivo, de juicio o intencional.

El interés fundamental no es aquí la medición, sino la comprensión de los fenómenos y los procesos sociales en toda su complejidad. Muchas de las preguntas que se plantean giran en torno al significado que éstos tienen para los sujetos que los protagonizan. Por eso, es de primordial importancia el lugar que los participantes ocupan dentro del contexto social, cultural e histórico del que forman parte.

Este tipo de decisiones en el muestreo probabilístico, (en la metodología cuantitativa) serían sin duda alguna consideradas como fuentes de sesgo (Martínez-Salgado, 2012: 65); sin embargo en la investigación cualitativa que nos proponemos desarrollar, en concreto analizar en profundidad el proceso de reproducción de costumbres marianas realizadas por grupos étnicos y su transmisión a los descendientes, nos interesa como investigadores cualitativos la entera comprensión de este fenómeno

como proceso social envuelto en la complejidad de otro fenómeno social como es su proceso migratorio transnacional y su asentamiento sociocultural en la ciudad de destino; en síntesis como afirman (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 427): “lo que se busca en la indagación cualitativa es profundidad”.

Para ello, la muestra para este estudio es selectiva, de juicio e intencional con la finalidad de acceder a información profunda, detallada y que contengan el suficiente significado de acuerdo al tema propuesto de investigación y los objetivos anteriormente concretados que pretendemos alcanzar.

Concretamente las unidades de análisis, en calidad de invitados a participar en esta investigación que ofrezcan la información necesaria, al fenómeno social antes expuesto, específicamente son hombres, mujeres, y jóvenes adolescentes (denominados en este estudio como descendientes) procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú que han llegado todos/as a la ciudad de Lleida, durante un proceso migratorio de carácter transnacional.

Igualmente, para la selección de las unidades de análisis relativas a los sujetos invitados a participar de la investigación, se tienen en cuenta los siguientes criterios metodológicos (Ramasco Gutiérrez, 2017: 94-95):

- La heterogeneidad en función de las posiciones sociales relevantes para los objetivos de la investigación, intentando conseguir un equilibrio entre la variación y la tipicidad.
- Estas posiciones sociales estarán relacionadas con la estructura social, institucional o grupal y la historia social que atraviesa a unos y otros grupos sociales.
- La accesibilidad, es decir, la consideración de que sea factible el acceso a los contextos, escenarios y grupos seleccionados.
- El tiempo y los recursos personales y financieros con los que se cuenta.

En segundo lugar, aunque de data antigua pero que en la actualidad sigue siendo una aportación relevante al diseño de la investigación cualitativa, Miles y Huberman (1984) destacaron que la muestra puede ir evolucionando una vez iniciado el trabajo de campo, de manera que esta, no está generalmente preestablecida en su totalidad en los estudios cualitativos.

En el caso de la presente investigación, la muestra evolucionó no solamente por la técnica de la bola de nieve que proporcionó poco a poco los sujetos informantes necesarios en cantidad para una investigación de carácter cualitativa; sino porque se

encontraron los personajes más representativos del fenómeno estudiado (personajes con diferentes roles esenciales dentro de los rituales y las celebraciones de tipo mariano, personas colaboradoras, presidentes o dirigentes de asociaciones religiosas y culturales, danzantes folclóricos, etc.); por tanto la muestra no fue estática ni preestablecida desde el inicio del estudio, sino que fue evolucionado durante el transcurso de la investigación.

A continuación se detallan las características de la selección final de la muestra.

a. Selección y Composición de la muestra

Depende del propósito del estudio, de lo que resulta útil para lograrlo, de lo que está en juego, de lo que lo hace verosímil, y en última instancia, incluso de lo que es posible. Así, para poder juzgar si una muestra es adecuada hay que conocer el contexto del estudio (Martínez-Salgado, 2012: 616).

En el presente estudio de carácter cualitativo, era importante reflexionar sobre la composición de la muestra. El fenómeno estudiado, la reproducción de celebraciones marianas y sincréticas llevadas a cabo por diferentes grupos étnicos (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) involucra no a decenas, sino centenares de personas involucrando contextos, dinámicas sociales y colectivas; de manera que ameritó basarnos en los criterios tanto de rigor, estratégicos, éticos así como los pragmáticos indicados para este fin (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 427), para ello se consideró:

- La capacidad operativa, es decir que los datos recogidos, tanto de las personas entrevistadas, como de la observación participante se pudiesen manejar de manera realista y con los recursos con los que contábamos.
- Que estos mismos datos nos ofrecieran la profundidad necesaria y requerida para entender e interpretar el fenómeno estudiado.
- Que los datos recogidos durante el trabajo de campo, finalmente condujeran a la saturación de categorías.
- Que la naturaleza del fenómeno fuese accesible y frecuente.

Desde esta misma perspectiva (Blasco y Rodríguez, 2017: 77) basándose en el criterio de la significación social, afirman que lo esencial de las decisiones muestrales en la investigación cualitativa es obtener discursos diferentes y pertinentes relacionados al objeto del estudio, de manera que permita comprender el fenómeno social estudiado. Con lo cual, lo esencial de la decisión muestral en un estudio de tipo cualitativo no se centra

en la cuantificación del objeto estudiado, sino en su completa comprensión a través de la muestra seleccionada. (Blasco y Rodríguez, 2017).

En el presente estudio la calidad de la muestra se demuestra por la tipicidad de personajes que representan los roles esenciales en la estructura social relativa a las actividades referentes a las celebraciones marianas; la calidad también se demuestra con el acceso que pudimos tener a los sujetos invitados a participar de la investigación, así como nuestro tiempo y los recursos con los que contamos en ese momento.

Autores como (Martínez-Salgado, 2012: 617), distinguen otras características en relación al tamaño de la muestra, entre ellas destacan que el tamaño de la muestra no se conoce al inicio del estudio, sino cuando ha finalizado su indagación. Esto sucede, porque al iniciarse la búsqueda de los participantes, el diseño de la muestra va orientando hacia otros candidatos, pero su incorporación es interactiva de acuerdo a la información que va surgiendo durante el trabajo de campo. Este autor también defiende que lo crucial en las decisiones muestrales cualitativas no está en el tamaño de la muestra, sino en la calidad de los datos obtenidos.

Al respecto (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 427), afirman que “en la indagación cualitativa el tamaño de muestra no se fija a *priori*, sino que se establece un tipo de unidad de muestreo, y a veces se perfila un número aproximado de casos, pero la muestra final se conoce cuando las nuevas unidades que se añaden ya no aportan información o datos novedosos (saturación de categorías)”.

Estas bases empíricas y metodológicas en este estudio nos condujeron a seleccionar la muestra final eligiendo y descartando sujetos de acuerdo a los criterios pertinentes a la investigación. De manera que, una vez conocido y descrito el contexto de la investigación, realizado el planteamiento de los objetivos y las preguntas a las cuales nos propusimos encontrar respuesta; por otra parte considerando la accesibilidad a la muestra en sus contextos y sus escenarios donde se estudia el fenómeno social que envuelve la reproducción de celebraciones marianas; así como incluyendo los recursos personales, financieros y el tiempo con que contaba la investigadora, la muestra quedó concretada en dieciséis personas seleccionadas.

La siguiente Tabla 11, describe por país de origen el conjunto de actores invitados a participar en el presente estudio con su correspondiente acrónimo, mismo que será utilizado durante la fase de análisis a fin de resguardar su anonimato.

Tabla 11. *Muestra final de sujetos invitados participantes en la investigación*

| Nº. | Participante y pseudónimo | País de origen | Nº. | Participante y pseudónimo | País de origen |
|-----|---------------------------|----------------|-----|--------------------------------|----------------|
| 1 | <i>Tatiana</i> | Perú | 9 | <i>Eduardo</i> | Ecuador |
| 2 | <i>Antonio</i> | Perú | 10 | <i>Mery</i> | Ecuador |
| 3 | <i>Ana</i> | Perú | 11 | <i>Carlos</i> | Ecuador |
| 4 | <i>Mar</i> | Perú | 12 | <i>Miriam</i> (descendiente) | Ecuador |
| 5 | <i>Diana</i> | Bolivia | 13 | <i>Estela</i> (descendiente) | Ecuador |
| 6 | <i>Gina</i> | Bolivia | 14 | <i>Mercedes</i> (descendiente) | Ecuador |
| 7 | <i>Leo</i> | Bolivia | 15 | <i>Clara</i> (descendiente) | Bolivia |
| 8 | <i>Andrea</i> | Bolivia | 16 | <i>Sandra</i> (descendiente) | Bolivia |

Elaboración propia.

b. Características sociodemográficas y criterios pertinentes a la muestra

A fin de concretar las características sociodemográficas, así como criterios culturales y sociales pertinentes a la muestra del presente estudio, se crean dos matrices guías basadas en criterios homogéneos y aplicables tanto para los hombres así como para las mujeres, y los descendientes invitados a participar en la investigación. Las siguientes Tabla 12 y Tabla 13 presenta estos criterios y características.

Tabla 12. *Matriz guía: criterios pertinentes y homogéneos de los sujetos participantes*

| |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">- Participantes procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú; que residen en Lleida (España)- Edad comprendida: entre 16 a 65 años;- Mantienen redes familiares, amistades o contactos en el país de origen;- Mantienen redes de contactos y amistades en el país de destino;- Poseen vínculos con asociaciones de cariz religioso y/o cultural en el país de destino;- Organizan, participan y/o colaboran en actividades asociativas religiosas y culturales;- La participación y/o colaboración con las actividades marianas es de carácter cíclico;- Estatus o rol social: amas de casa, estudiantes, trabajadores;- Situación laboral es indiferente; en caso de que trabajen, no se considera relevante para la investigación si poseen contrato formal o no; o cualquier otra modalidad, tampoco se determina un trabajo específico que deban realizar.- Nivel educativo: es indiferente si culminaron estudios formales o no.- Situación administrativa en el país de destino es indiferente: no es relevante para el estudio si se encuentran en condición regular o irregular en el país de destino. |
|--|

Elaboración propia.

Tabla 13. Características sociodemográficas y aspectos de valor de cada uno de los sujetos invitados a participar en la investigación.

| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Tatiana |
|--|------|------|---------|---------------------|----------------|---|
| Tatiana (1) | 50 | F | Perú | Básicos | 20 | <p>Organiza y lidera cada año celebraciones marianas correspondientes a la patrona de su país; no se le ha observado en celebraciones marianas organizadas por otras asociaciones o grupos étnicos; sin embargo participa de eventos culturales promovidos por la ciudad. Es una persona emprendedora; alguno de sus negocios étnicos ha cerrado; no obstante, persevera abriendo nuevos locales relacionados con actividades de ocio de carácter étnico.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Fundadora y presidenta de asociación de carácter inmigrante y religiosa.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Diana |
| Diana (2) | 49 | F | Bolivia | Superiores | 14 | <p>Participa anualmente en celebraciones marianas organizadas por las diferentes asociaciones de carácter inmigrante y religioso. Su participación y colaboración es altamente activa en los rituales sincréticos realizados. Asume diferentes roles en estas actividades: organiza y coordina; roles especiales en los rituales sincréticos; rol de danzante y rol de organizadora de eventos culturales. Colabora e impulsa actividades propias de la iglesia, tales como la bolsa de trabajo y la solidaridad; también participa en diferentes actividades culturales organizadas por la ciudad de acogida, principalmente en el Carnaval de Lleida, y en el día del inmigrante.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Cofundadora de asociación cultural, colabora activamente con diferentes asociaciones de carácter inmigrante y religioso en las celebraciones marianas.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Andrea |
| Andrea (3) | 37 | F | Bolivia | Básicos | 17 | <p>Organiza y lidera cada año celebraciones marianas correspondientes a la patrona de su país; acude a celebraciones marianas organizadas por otras asociaciones y grupos étnicos. Se le nota interés por la integración de sus coterráneos; posee don de convocatoria y utiliza los vínculos para movilizar gran cantidad de personas que vienen desde Barcelona, Girona y otras poblaciones cercanas por motivo de las celebraciones marianas.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Fundadora y presidenta de asociación de carácter inmigrante y religiosa</p> | | | | | | |

Elaboración propia.

Tabla 13. (continuación)

| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Carlos |
|---|------|------|---------|---------------------|----------------|---|
| Carlos (4) | 50 | M | Ecuador | Medios | 21 | <p>Participa cíclicamente en celebraciones marianas, correspondientes a la patrona de su país; así como en otras festividades marianas organizadas por los grupos étnicos asentados en la ciudad. Ejerce el rol de líder, organizador y presidente de su propia asociación de danzantes que acompañan los rituales religiosos y sincréticos. Demuestra gran interés por transmitir a los más jóvenes, las raíces propias de su cultura; todos los miembros de su familia participan activamente en las celebraciones y rituales religiosos, incluyendo sus hijas adolescentes y su hija menor de 4 años. En las actividades que realiza y colabora demuestra abiertamente su fe religiosa y entusiasmo en este tipo de actividades.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural.</p> <p>Fundador y presidente de asociación cultural; colabora en actividades culturales y religiosas con diferentes asociaciones también de carácter inmigrante, religioso, étnico y cultural.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Gina |
| Gina (5) | 33 | F | Bolivia | Básicos | 14 | <p>Organiza y lidera anualmente celebraciones marianas correspondientes a la patrona de su país; acude como invitada a otras celebraciones organizadas por diferentes grupos étnicos. Tiene rasgos de líder, participa activamente en los rituales sincréticos marianos. Aunque no está vinculada formalmente a ninguna asociación de carácter inmigrante religioso y/o cultural, posee una amplia red de relaciones con la mayoría de las asociaciones establecidas fuera y dentro de la ciudad. Posee don de convocatoria y tiene grandes habilidades sociales.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural.</p> <p>Formalmente no está vinculada a ninguna asociación; sin embargo organiza celebraciones marianas apoyándose en los vínculos con asociaciones de diferentes grupos étnicos, además del propio.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Eduardo |
| Eduardo (6) | 60 | M | Ecuador | Básicos | 20 | <p>Ejerce el rol de líder y presidente de su propia asociación de danzas folclóricas que acompañan los rituales religiosos. Demuestra gran interés por las actividades cívicas; y por la integración del grupo; así como por la conservación de sus raíces culturales. Todos los miembros de su familia participan activamente en las celebraciones religiosas, incluyendo sus hijas y compañera. Manifiesta abiertamente su fe religiosa y su cultura.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural.</p> <p>Fundador y presidente de asociación cultural; colabora en actividades culturales y religiosas con diferentes asociaciones étnicas.</p> | | | | | | |

Elaboración propia.

Tabla 13. (continuación)

| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Mery |
|---|------|------|---------|---------------------|----------------|---|
| Mery (7) | 47 | F | Ecuador | FP | 16 | <p>Participa cíclica y activamente en celebraciones marianas correspondientes a la patrona de su país; así como en otras festividades religiosas de diferentes grupos étnicos andinos. Participa como danzante y organizadora en las actividades folclóricas que acompañan los rituales y celebraciones marianas, tanto en Lleida como fuera de la ciudad. Demuestra gran interés por transmitir a los descendientes las raíces de su cultura; ocupándose activamente en la organización de las danzas que realizan de los más jóvenes.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Forma parte de la asociación cultural de carácter inmigrante de su compañero; misma que acompaña las festividades marianas.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Estela, hija mayor de Carlos y Mery |
| Estela (8) | 24 | F | Ecuador | Superiores | 16 | <p>Desde muy joven participa junto con sus padres en las actividades folclóricas que acompañan las celebraciones marianas. Ha recibido la responsabilidad de llevar la organización de la asociación cultural fundada por su padre; encargándose de enseñar a otros/as jóvenes. Participa en rituales marianos; específicamente en las procesiones junto a su grupo de iguales. Se le ha observado en eventos culturales promovidos por la ciudad junto a la parroquia y con otros grupos étnicos. Su círculo social es mixto, abarcando los vínculos relacionados con las festividades religiosas y su grupo de iguales autóctonos.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Forma parte de la asociación cultural fundada por su padre. Es danzante folklórica en los rituales y celebraciones marianas.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Miriam, hija menor de Carlos y Mery |
| Miriam (9) | 22 | F | Ecuador | Superiores | 16 | <p>Aunque la adaptación sociocultural de esta participante fue bastante difícil, actualmente participa en las actividades folclóricas y los eventos marianos en que participan sus padres y su hermana. Recibe de su hermana y su padre la responsabilidad de llevar la organización de la asociación cultural de las danzas folclóricas; encargándose de enseñar y dirigir a otros jóvenes. Durante el estudio se le observado participando activamente en las danzas folclóricas, así como en los rituales marianos; específicamente en procesiones junto a su grupo de iguales. Participa en eventos culturales promovidos por la ciudad, y eventos de cariz solidario con la iglesia.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Forma parte de la asociación cultural fundada por su padre. Es danzante folklórica en los rituales y celebraciones marianas.</p> | | | | | | |

Elaboración propia.

Tabla 13. (continuación)

| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Mercedes, hija mayor de Eduardo |
|---|------|------|---------|---------------------|----------------|---|
| Mercedes (10) | 25 | F | Ecuador | Superiores | 10 | <p>Su adaptación sociocultural fue bastante difícil. Actualmente participa activamente en las danzas y en los rituales marianos; específicamente en las procesiones, junto con su grupo de iguales. Se le nota involucrada en eventos culturales promovidos por la ciudad y por otros grupos étnicos. Ha recibido de su padre, la responsabilidad de llevar adelante la asociación y liderar las actividades relativas a las danzas folclóricas, así como la organización de celebraciones marianas. Su círculo social es amplio, abarcando los vínculos relacionados con las festividades religiosas.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Forma parte de la asociación cultural de carácter inmigrante fundada por sus padres. Es danzante en los rituales y celebraciones marianas.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Clara, hija mayor de Diana |
| Clara (11) | 22 | F | Bolivia | Superiores | 16 | <p>Aunque en una primera etapa juvenil, no participaba en las danzas folclóricas que acompañan las celebraciones marianas; actualmente está inmersa en este tipo de actividades. Se le ha observado participando junto con su madre y hermana en los rituales marianos; específicamente en procesiones junto con su grupo de iguales. También se le ha observado en eventos culturales de tipo étnico promovidos por la ciudad y la parroquia local. Su círculo social es mixto, posee vínculos con grupos étnicos relacionados con las festividades religiosas y con su grupo de iguales autóctonos. Desarrolló habilidades sociales emprendiendo junto con su madre y hermana asociacionismo juvenil intercultural.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Cofundadora de asociación cultural de carácter inmigrante.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Sandra, hija menor de Diana |
| Sandra (12) | 20 | F | Bolivia | Superiores | 16 | <p>Se le ha observado participando en los rituales marianos; específicamente en procesiones, junto con su grupo de iguales. También se le ha observado en eventos culturales de tipo étnico promovidos por la ciudad, la parroquia local y otros grupos étnicos. Su círculo social es mixto, posee vínculos con grupos étnicos relacionados con las festividades religiosas, así como con su grupo de iguales autóctonos. Emprende y participa del asociacionismo juvenil de carácter intercultural junto con su madre y hermana.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Cofundadora de asociación cultural de carácter inmigrante.</p> | | | | | | |

Elaboración propia.

Tabla 13. (continuación)

| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Leo (compañero de Gina) |
|--|------|------|---------|---------------------|----------------|--|
| Leo (13) | 47 | M | Bolivia | Medios | 18 | <p>Participa activamente en las celebraciones marianas correspondientes a la patrona de su país. Se le observa en los diferentes rituales religiosos, sincréticos y culturales, también colabora y participa con la danzas folclóricas con otros grupos que organizan eventos marianos. Mantiene vínculos con otras asociaciones de tipo inmigrante, religioso y cultural, dentro y fuera de la ciudad, como los de Barcelona, Figueres o Girona para organizar las festividades marianas.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Formalmente no pertenece a ninguna asociación religiosa ni cultural.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Ana (familiar de Tatiana). Pasante mayor venida de Italia. |
| Ana (14) | 46 | F | Perú | Medios | - | <p>Ejerciendo el rol de madrina o pasante mayor, se desplazó desde Italia hasta Lleida para acudir a la celebración organizada y liderada por su prima Tatiana. Se demuestra devota a la imagen religiosa que celebra. Se le observó participando en el ritual de la misa, y acompañando en su rol de pasante mayor durante la celebración privada.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Formalmente no pertenece a ninguna asociación religiosa ni cultural.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Antonio, encargado de transportar la imagen religiosa desde Perú hasta Lleida |
| Antonio (15) | 46 | M | Perú | Medios | 20 | <p>Se ocupó junto con su compañera de las gestiones y del transporte de la imagen desde Perú hasta Lleida. Es cofundador de asociación de carácter religiosa e inmigrante. Ha ejercido como miembro de la junta directiva, organizando y participando activa y cíclicamente en las actividades marianas de la patrona de su país.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Miembro cofundador de asociación de carácter religioso.</p> | | | | | | |
| Participante (pseudónimo) | Edad | Sexo | Origen | Estudios alcanzados | Años en España | Aspectos de valor de Mar, encargada de transportar la imagen religiosa desde Perú hasta Lleida |
| Mar (16) | 44 | F | Perú | Básicos | 20 | <p>Junto con su compañero Leo, se ocupó de transportar la imagen desde Perú hasta Lleida. Participa cíclica y activamente en las celebraciones correspondientes a la patrona de su país. Se demuestra devota a la imagen religiosa y expresa transmitir estos valores a sus hijos.</p> |
| <p>Vinculación con asociacionismo inmigrante religioso y/o cultural. Formalmente no pertenece a ninguna asociación religiosa ni cultural</p> | | | | | | |

Elaboración propia.

Por otra parte, dada la especificidad de que los sujetos invitados a participar del estudio, se encuentran vinculados a asociaciones de carácter inmigrante, religioso y/o cultural establecidas en la ciudad de Lleida, conformando este hecho elemento de análisis dentro del fenómeno estudiado; la Tabla 14 presenta estas asociaciones (colocando una letra y un número como pseudónimo a cada una de ellas) y su relación directa con los sujetos invitados, ya sea en calidad de fundadores o cofundadores o miembros de las mismas. No obstante, se resalta que todas estas personas y sus correspondientes asociaciones se relacionan de manera constante y mutuamente entre ellas, motivado a la socialización que se genera en las actividades marianas.

Tabla 14. *Asociaciones de carácter inmigrante, religioso y/o cultural y su relación con los sujetos participantes de la investigación*

| | | |
|---|--|---|
| Asociación V001 (Perú) Tatiana - Antonio Mar - Ana | Asociación V004 (Ecuador) Eduardo | Asociación V006 (Lleida) Andrea |
| Asociación V002 (Bolivia) Andrea | Asociación V005 (Bolivia) Sandra | Asociación V007 (Ecuador) Mercedes |
| Asociación V003 (Ecuador) Carlos - Mery Mirian - Estela | Asociación V005 (Bolivia) Clara | Asociación V008 (Bolivia) Diana |

Elaboración propia.

C. Unidad de análisis: tiempos

Dentro de las decisiones muestrales contenidas en la estructura del diseño de investigación, las decisiones con relación al tiempo y a las fechas; (Quivy y Campenhoudt, 2004: 255) consideran que para esto “se deben seleccionar casos consolidados en el tiempo con el fin de disponer de elementos de análisis suficientes y contrastables por parte del investigador y de los propios participantes”.

Para ello, la unidad de análisis de tiempos en esta investigación se define en dos unidades de tiempo diferenciadas. La primera contempla “la experiencia” en el tiempo de la muestra seleccionada en el caso a investigar; es decir, la muestra está constituida por

personajes completamente representativos del fenómeno a estudiar; mismos que poseen la experiencia necesaria e idónea en lo concerniente a los eventos marianos y culturales que lo acompañan, cuestión que les otorga potestad absoluta para participar como invitados del estudio.

La segunda unidad de análisis con relación al tiempo, considerada en la presente investigación de orden cualitativo, misma que debido a su carácter flexible permitió realizar el trabajo de campo durante tres años consecutivos, contiene casos totalmente consolidados, resaltando que estas actividades de orden mariano son de carácter cíclico anual.

En concreto, estos eventos religiosos y sincréticos estudiados: Fiesta de la Virgen de la Puerta (patrona del colectivo peruano, la celebra en el mes de diciembre), Fiesta de la Virgen de Urkupiña (patrona del colectivo boliviano, la celebra en el mes de agosto), Fiesta de la Virgen del Quinche (patrona del colectivo ecuatoriano, la celebra en el mes de noviembre); dado que estas actividades se realizan en meses diferentes durante el transcurso del año, sumado a que la observación participante (OP) se realizó dos veces para cada festividad y colectivo, la unidad de tiempo en la cual transcurrió el estudio, permitió perfectamente recoger elementos de análisis suficientes para su análisis.

Esta unidad de tiempo en la presente investigación, se divide en dos grandes vertientes: el tiempo durante el cual se aplicaron las historias de vida a la muestra seleccionada; y el tiempo durante el cual se realizó la observación participante (OP) a los grupos étnicos que reproducen costumbres marianas en el lugar de destino; cabe resaltar que estas dos vertientes que forman la unidad de tiempo de análisis, coinciden exactamente en el tiempo. A continuación la Tabla 15, presenta esta unidad de tiempo.

Tabla 15. *Unidad de análisis de tiempo: historias de vida y observación participante*

| Años en que se realizaron las historias de vida | Años en que se realizó la observación participante (OP) |
|--|--|
| 2015 | 2015 |
| 2016 | 2016 |
| 2017 | 2017 |
| 2018 | 2018 |

Elaboración propia.

9.2.2.3. El trabajo de campo etnográfico y la recolección de los datos

De acuerdo a la naturaleza del fenómeno aquí estudiado, cabe señalar que existe diferencia entre los conceptos “trabajo de campo”, “etnografía” y “observación participante”; los cuales en ocasiones se emplean como sinónimos. (Velasco y Díaz de Rada, 1997). La etnografía, como indicamos más atrás se refiere al proceso metodológico global que caracteriza a la antropología social.

Esta forma de trabajo implica una inmersión y permanencia del investigador en los contextos de estudio, durante períodos más o menos prolongados, participando de manera visible o encubierta en la vida cotidiana de las personas o grupos que quiere estudiar, observando y registrando todos aquellos datos que pueden aportar claves y comprensión a las cuestiones planteadas (Hammersley y Atkinson, 1994, citados en Ramasco, 2017: 83). El trabajo de campo, aunque no agota la etnografía, constituye la fase fundamental de la investigación etnográfica; además la observación participante, no subsume al trabajo de campo, pero esta no sería posible fuera de él (Velasco y Díaz de Rada, 1997).

Por su parte, (Cerri, 2010: 4) plantea que necesariamente “el antropólogo se ve obligado a salir de su casa, salir de su cotidianeidad para entrar en un mundo nuevo, *un campo*, formado a veces por varios *campos*”. Los investigadores sociales (antropólogos, sociólogos, psicólogos sociales, economistas, investigadores de mercado, etc.) “hacen campo”, cuando su objeto de estudio son los orígenes de manifestaciones culturales de un determinado grupo humano, cuando registran usos y costumbres, cuando observan y sistematizan comportamientos de interacción entre grupos de humanos, o cuando analizan preferencias, actitudes, valores, redes de relaciones, etc. (Ramasco, 2017).

En base a esto, en el presente estudio no nos propusimos medir variables que nos llevaran a inferencias y análisis estadísticos. El objetivo fue encontrar datos a partir de los relatos biográficos y desde el lenguaje de los participantes contando sus experiencias, percepciones y sus creencias religiosas y sincréticas; además desde sus emociones en las prácticas rituales observadas y en los roles desempeñados mientras reproducían sus costumbres desde el nivel individual hasta el colectivo.

Para este fin, nos ceñimos al planteamiento realizado por Cerri (2010: 7): “La entrevista etnográfica se caracteriza por ser una conversación cómoda y bien dirigida donde los informantes, y también el investigador, se relajan y todo toma la forma de un acercamiento y un encuentro natural. Es ese encuentro natural entre investigador e informante que permite que surjan los datos etnográficos sin necesidad de realizar preguntas directas y rígidas”.

Cabe señalar que los datos también fueron encontrados en artefactos simbólicos en relación al fenómeno estudiado, así como en espacios y escenarios naturales (Ramasco, 2017) dotados de simbolismo por parte de las personas vinculadas a los eventos religiosos y sincréticos; datos que surgen igualmente desde el material fotográfico y audiovisual. Todo esto a razón de analizar el significado de estos datos comprenderlos y encontrar así las respuestas a las preguntas de investigación generando conocimiento desde la descripción etnográfica. (Hernández-Sampieri, et ál., 2018).

En tal sentido, (Ramasco, 2017: 86) le otorgan un papel fundamental al investigador proponiendo los siguientes principios implícitos durante el trabajo de campo:

- Los mejores instrumentos para conocer y comprender una cultura, como realización humana, son la mente y la emoción de otro ser humano.
- Una cultura debe ser vista a través de quien la vive, además de a través del observador científico.
- Una cultura debe ser tomada como un todo (holismo), de forma que las conductas culturales no pueden ser aisladas del contexto en el que ocurren.

Así pues el investigador “no solo analiza sino que es el medio de obtención de información. (...) Su reto mayor consiste en introducirse al ambiente y mimetizarse con este, pero también en captar lo que las unidades o casos expresan y adquirir una comprensión profunda del fenómeno estudiado” (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 443). Tal como expusimos más atrás, en el presente estudio, la investigadora se sumerge en el campo convirtiéndose en el medio principal de obtención de datos.

Sin embargo, consideramos que otros autores Velazco y Díaz de Rada (1997: 18) definen el trabajo de campo “como una situación metodológica y constituye en sí mismo un proceso compuesto por una secuencia de acciones, decisiones, comportamientos y acontecimientos que no controla el investigador en su totalidad”.

Sintetizando, atendemos a la conceptualización propuesta por (Cerri, 2010: 4):

El trabajo de campo puede definirse entonces como el laboratorio del antropólogo, el lugar donde va en búsqueda de un material empírico que le permita abarcar su objeto de estudio para desarrollar la investigación, en una atención flotante que le permite observar y escuchar sin privilegiar de antemano ningún punto del discurso.

En cuanto a los principios éticos que un investigador debe mantener durante el trabajo de campo, atendimos a los planteamientos de (Restrepo, 2018: 123-124): a) explicando a las personas involucradas en el estudio acerca de lo que nos proponíamos hacer; b) no creamos falsas expectativas en torno a lo que hacíamos; c) siempre se respetaron sus rutinas y ritmos en relación al fenómeno estudiado.

A. Diario de campo

A partir de la originalidad de los planteamientos metodológicos propuestos por Malinowski y la manera cómo realizó su investigación⁴¹; el uso del diario de campo como instrumento inseparable de la observación participante se instaura en la investigación de las ciencias sociales, principalmente entre historiadores, antropólogos, psicólogos y sociólogos (Corbetta, 2007; Vasilachis, 2006; Restrepo, 2018; Hernández-Sampieri et ál., 2018).

Velasco y Díaz de Rada (1997) diferencian entre: el cuaderno de campo, en el cual se realiza un registro de anotaciones inmediatas tomadas en el campo; en las notas de campo se apuntan registros secundarios, sistemáticos y reflexivos; y el diario de campo, es entendido por estos autores como “la trastienda-taller de la investigación” (Velasco y Díaz de Rada, 1977: 51). Concretamente como concepto de diario de campo (Restrepo, 2018: 65) propone:

⁴¹ Sintióndose un nativo más en las Islas Trobriand en medio del Pacífico, plasma sus observaciones “en un diario de campo reflexivo o de cuadros que sintetizaban la dedicación de los nativos a las actividades cotidianas. De esta manera cambian las prioridades y orientaciones de la antropología, ya no se tratará tanto de dejar registro fehaciente de los comportamientos, organización y modo de vida indígena según las coordenadas del investigador, sino que se tratará de comprender y captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida y el mundo en la medida en que se presenta, tal como él mismo señala, como una posibilidad única de comprensión del “nosotros” por reflejo de los otros: “*Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza*” (Malinowski, 1986, citado en Ramasco, 2017: 85).

En 1922, Malinowski publica su obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, considerada la obra más importante en etnografía y referencia obligada en el estudio de la antropología. (Corbetta, 2007: 306).

El diario de campo son las notas que regularmente escribe el etnógrafo durante sus estadías en terreno registrando la información y elaboraciones pertinentes para su investigación. Son notas escritas todos los días, de ahí su nombre de *diario*. Como estas notas son escritas sobre lo sucedido durante la investigación en terreno, es un tipo muy particular de diario: uno de *campo*.

De acuerdo a lo planteado por Restrepo (2018), en un diario de campo se encuentran una serie de notas ordenadas sistemáticamente por fecha. Estas notas pueden ser más o menos extensas, e incluso algunas veces contener unos cuantos párrafos o solo alguna frase escueta; esto dependiendo de cómo haya sido el día de productivo con referencia a la investigación. Restrepo sugiere escribir el diario de campo públicamente en medio del fenómeno y los sujetos estudiados y que este hecho (el de escribir y lo que se escribe) sea explicado cuantas veces sea necesario; aunque también resalta, que debido a las condiciones en que se realiza el trabajo y por su contenido, es entendible que el investigador requiera de una determinada intimidad para escribir concentradamente. (Restrepo, 2018). En nuestro estudio, luego de acudir y observar participando en las celebraciones marianas a las cuales acudíamos con importantísima regularidad, lo más pronto posible, apuntábamos con fecha y hora los detalles y pormenores observados y vividos.

Con respecto a las notas de un diario de campo, Restrepo (2018) explica que estas se van redactando a medida que avanza el trabajo de campo; así este instrumento tiene una doble finalidad. Por una parte sirve para registrar los datos útiles al estudio, y por la otra sirve para de manera reflexiva ir elaborando la comprensión del problema planteado o tema planteado, así como lo relativo a sus dificultades. Restrepo (2018: 70), indica que el ejercicio de la escritura en el diario de campo, “propicia y potencia el proceso de pensamiento y comprensión del problema de investigación”. En nuestra investigación, a medida que anotábamos las actividades observadas, íbamos comprendiendo el entramado social y significado simbólico que daban los participantes al fenómeno estudiado.

Restrepo, identifica la disciplina como aspecto esencial que debe tener el investigador para escribir sistemáticamente a medida que avanza el trabajo de campo; en este sentido afirma que “la idea es registrar cuidadosamente día a día todo lo que se ha observado, lo que le han contado, las actividades en las que ha participado o lo que el etnógrafo ha pensado o se le ha ocurrido referente al estudio adelantado” (Restrepo, 2018: 67). Siguiendo este valioso consejo, y por temor a que la memoria humana nos fallara,

preferimos disciplinadamente después de cada evento o celebración que nos invitaban, apuntar dinámicas observadas y hasta conversaciones, preocupaciones y emociones expresadas relacionadas con el fenómeno.

La calidad de la escritura que se va realizando de manera disciplinada y sistemática, es el segundo aspecto fundamental del diario de campo. No se trata de escribir por escribir, se deben describir detalles de cómo se desarrollan los hechos sociales, cómo y cuándo se hacen, qué consecuencias traen al grupo, cómo son las relaciones del grupo, etc. En síntesis, describimos todas las observaciones realizadas durante la inmersión en el trabajo de campo y experiencias sin escatimar el más mínimo detalle, relatándolas con la mayor riqueza posible de acuerdo a nuestra comprensión del fenómeno, reconstruyendo tanto como pudimos los contextos sociales y espacios físicos. Además, como sugiere Restrepo, en el diario de campo se pueden registrar actitudes corporales, tonos de voz, gestos, e incluso los silencios; es decir, “la idea es recrear con palabras lo observado y experimentado” (Restrepo, 2018: 68).

Como tercer aspecto fundamental a tener en cuenta al utilizar el diario de campo, es el sentido de pertinencia de lo que se escribe con los objetivos de la investigación. (Restrepo, 2018). En este aspecto, afinamos el sentido de pertinencia diferenciando lo que era importante y atañía a la investigación, con aquello que no se correspondía.

Restrepo sugiere que desde el comienzo de la investigación se registren todos los datos posibles que parezcan significativos, aunque estos no se acaben de entender en esta primera etapa. A medida que avanza el estudio, como indica (Restrepo, 2018: 70): “la mirada se irá afinando con el transcurso de los días, con la profundización y densificación de la comprensión etnográfica”

Según este autor, el diario de campo desempeña tres funciones principales: 1) permite *registrar los datos* derivados de la observación y experiencias sobre el fenómeno estudiado; 2) posibilita una permanente *reflexividad* sobre los resultados; es decir realizar interpretaciones y análisis provisionales; 3) se va construyendo una *agenda de trabajo* que va respondiendo los avances y avatares de la investigación en terreno (Restrepo, 2018: 71).

En nuestro estudio además de cuidar fecha y hora en las anotaciones que hacíamos en el diario de campo, estas se hicieron paulatinamente siguiendo las actividades

realizadas de manera cronológica, es decir, dependiendo del calendario anual que correspondía a las tales celebraciones; por tanto diferenciando grupo étnico involucrado en el estudio (bolivianos, ecuatorianos o peruanos), además detallando las variadas actividades y rituales que llevaban a cabo.

Al respecto, se realizaron anotaciones de observación directa, mismas que (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 407) las define como: “descripciones de lo que se está viendo, escuchando, olfateando y palpando del contexto y de los casos o participantes observados. Regularmente van ordenadas de manera cronológica. Permitiendo contar con una narración de los hechos ocurridos (qué, quién, cómo, cuándo y dónde)”.

Para la obtención de datos aplicando la OP a las actividades enmarcadas en el fenómeno sociocultural de la reproducción de las costumbres marianas llevadas a cabo por grupos étnicos en el marco de un proceso migratorio, estas fueron registradas en un diario de campo de forma sistemática, disciplinada y detallada tal como se observaron durante el trabajo de campo en su estado natural o escenas naturales.

En el análisis y presentación de los resultados, a partir del diario de campo se expone de forma densa y completa los datos encontrados al fenómeno estudiado. La Tabla 16 presenta una síntesis de estos datos:

Tabla 16. *Síntesis de actividades observadas y reflejadas en el diario de campo*

| Fecha y lugar | Hora | Fiestas y actividades observadas y reflejadas en el diario de campo |
|--|--|---|
| 20/12/2015 Ciudad de Lleida | 20:00h 22:00h | <i>Virgen de la Puerta, patrona de Perú</i> (1ª. OP a este evento) Inicio de la misa organizada por el colectivo peruano. Fiesta realiza en un negocio de carácter étnico. (ambiente privado) |
| 19/11/2016 Santuario de Torre Ciudad | 06:00h 08:00h 11:00h 12:00h 19:00h 22:00h | <i>Virgen del Quinche, patrona de Ecuador</i> (1ª. OP a este evento) Salida de la ciudad de Lleida hacia el Santuario de Torre Ciudad. Llegada al Santuario de Torre Ciudad. Inicio de celebración pública. Procesión. Asistencia y participación de diferentes grupos étnicos. Socialización en ambientación similar al lugar de origen. Salida de Torre Ciudad. Llegada a la ciudad de Lleida. |
| 16/12/2016 Ciudad de Lleida | 18:00h 20:00h 21:00h | <i>Virgen de la Puerta, patrona de Perú</i> (2ª. OP a este evento) Toma de posesión de la junta directiva de asociación religiosa. Inicio de la misa organizada por el colectivo peruano. Presentación pública de danzas folclóricas. |

| | | |
|--|--|---|
| | 22:00h | Celebración privada organizada por los diferentes grupos étnicos. |
| 19/08/17 Ciudad de Lleida | 10:00h 11:00h 12:00h 14:00h 15:00h 16:00h | <i>Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia</i> (1ª. OP a ese evento) Inicio de la misa organizada por el colectivo boliviano. Bendición de objetos simbólicos a la celebración, durante la misa. Presentación pública de danzas folclóricas. Celebración privada. Ritual “entrega simbólica de la Virgen” Socialización en ambientación similar al lugar de origen. Ritual entrega de obsequios y danzas populares de manera colectiva |
| 15/12/17 Ciudad de Lleida | 20:00h 21:00h 22:00h 24:00h | <i>Virgen de la Puerta, patrona de Perú</i> (3ª. OP a este evento) Inicio de la misa organizada por el colectivo peruano. Reconocimiento público de la madrina y padrino trasladados desde Italia. Feminización en la organización y los rituales religiosos durante la misa. Alta presencia de adolescentes y niños de corta edad en la misa. Procesión liderada por las mujeres de los diferentes grupos étnicos. Ocupación del espacio público durante la procesión. Procesión de carácter familiar y asistencia de grupos étnicos estudiados. Fin de la procesión e inicio de la celebración en un negocio étnico. Asistencia masiva de todos los grupos étnicos estudiados e invitados. Protocolo de inauguración de evento mariano y entrega de obsequios. Alta presencia de los descendientes, incluyendo niños de corta edad. Socialización en medio de elementos culturales del país de origen. |
| 11/08/2018 Roselló, en la provincia de Lleida | 11:00h | <i>Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia</i> (2ª. OP a este evento) Inicio de la misa organizado por el colectivo boliviano. Se genera un conflicto de roles por el control de la celebración, ocasionando que se celebren dos eventos por separado. Se repiten todas las actividades descritas en los años anteriores. En esta celebración sincrética se destaca el ritual “del amarre”. |
| 25/08/2018 Ciudad de Lleida | 11:00h | <i>Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia</i> (3ª. Op a este evento) Inicio de la misa organizado por el colectivo boliviano A raíz del conflicto de roles por el control de la celebración, se realiza una segunda celebración a la misma patrona de Bolivia. Se repiten todas las actividades descritas en los años anteriores. Se destaca en esta celebración sincrética el ritual “del Pachamama”. |

Elaboración propia.

B. Abordaje al trabajo de campo

Basándonos en los conceptos y planteamientos empíricos, así como los requisitos éticos anteriormente expuestos, a continuación exponemos los fundamentos científicos considerados al abordar el trabajo de campo en la presente investigación.

Sin faltar a la rigurosidad metodológica con que se describe la entrada al campo de trabajo, me permito expresar que encontrarme inmersa en el contexto de las personas que forman parte del fenómeno estudiado, empezar a observar en medio de sus vidas cotidianas sus dinámicas grupales y familiares, sus vestimentas coloridas y actividades culturales que acompañan las celebraciones marianas y sincréticas que pretendíamos estudiar; así como palpar cara a cara sus sentimientos, sus emociones, alegrías, pequeños y grandes triunfos, llegar a conocer parte de su vida privada, sus familias y su organización social y simbólica..., en síntesis me percaté de la gran responsabilidad con que tenía que enfrentarme a un fenómeno de tal magnitud, y, además con tantas personas involucradas; como muy bien lo advirtió (Malinowski, 1986: 22 [1922]): *“imagínese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que lo guíe, ni nadie para ayudarlo”*.

No obstante, pese a esta sensación que invadió a la investigadora en los momentos iniciales de la entrada al trabajo de campo, nos adentramos al mismo con gran ánimo y muchas expectativas, pero con la objetividad requerida. Considerando altamente los principios éticos, se inician los primeros contactos para entrar tanto al trabajo de campo, observando y participando así como también preparar “el terreno” para realizar las historias de vida.

Motivado a la complejidad del fenómeno a estudiar, empezando por la manera cíclica en que se llevan a cabo las actividades marianas relacionadas con el fenómeno estudiado, la agenda del trabajo se tuvo que adaptar a los calendarios de estas mismas actividades que realizan de manera anual, sumado a que son grupos étnicos diferenciados a los cuales se aplica el estudio (bolivianos, ecuatorianos y peruanos); así como a su disponibilidad de tiempo para atenderlos.

En concreto, los primeros contactos se inician a finales del año 2015 estando en calidad de voluntaria en el Ayuntamiento de Lleida, Regiduría de Cooperación Internacional. Se comienza a tener contacto con personas de origen andino, motivado a

que la asociación V001 se disponía a organizar una celebración de carácter religioso en la ciudad de Lleida.

Es así que miembros de la junta directiva de esta asociación se acercaron a esta Regiduría con la finalidad de solicitar información relativa a los permisos formales para llevar a cabo la celebración en una parroquia local de la ciudad y también ocupar por un tiempo determinado el espacio público de una calle de la ciudad para realizar actividades folclóricas que acompañaban esta celebración.

De esta manera entré en contacto con este grupo. Por mi parte, demostrando respeto e interés por la actividad a realizarse, solicité tener un primer encuentro con la participante Tatiana, quien era la organizadora principal de la celebración y explicarle los motivos de mi interés profesional por sus actividades religiosas y culturales llevadas a cabo en la ciudad.

Cabe resaltar que mi petición fue aceptada con entusiasmo por parte del grupo, así que me recibieron muy oportunamente unos días previos a la celebración en un restaurante regentado por la participante y su hermana, donde tuvimos una primera reunión junto con otros miembros de la junta directiva de la Asociación V001.

En esa primera reunión me ofrecieron detalles importantes, de cómo a partir de sus creencias y durante su adaptación sociocultural en Lleida, este grupo étnico procedente de Perú, intentaban reproducir esta festividad en su ciudad de acogida de la manera más parecida posible *“tal cómo lo celebran en su país de origen”*.

Desde ese primer momento me percaté que en el negocio de carácter étnico donde se efectuó esta primera reunión; los asistentes al bar-restaurante hacían vida social, relacionándose en medio de la música, las comidas y las bebidas típicas de Perú; además actuando en un ambiente desenfadado, familiar y de alegría. Uno de los primeros detalles observados el primer día del encuentro, fue ver la imagen de una Virgen en el altillo del lugar donde realizaba la primera reunión, a través de una ventana enorme de cristal se dejaba contemplar a todos los asistentes que llegaban al establecimiento la imagen patrona del país de origen, según me informaron; misma que hace referencia al nombre del restaurante donde nos encontrábamos.

Tatiana y demás miembros presentes en aquella primera reunión, entrando en detalles me explicaron que ya tenían todo preparado para la celebración de su patrona

hacia el día 15 de diciembre; aproveché la oportunidad de recepción y solicité poder asistir a los rituales y la celebración posterior que llevarían a cabo.

Es importante mencionar que en ese primer acercamiento al fenómeno por estudiar quedé verdaderamente sorprendida al ver tantas personas de origen étnico andino involucradas en este tipo de celebraciones religiosas; incluso personas venidas de otras provincias y ciudades.

De manera que la sensación fue de perplejidad de todo lo que tenía que observar y aprender acerca de aquellas celebraciones religiosas lideradas principalmente por mujeres inmigrantes; y de todo el tejido social y cultural que se estaba gestando en la ciudad a partir de esas actividades de carácter religioso, cultural, sincrético y étnico, involucrando a la vez a otros colectivos minoritarios principalmente de la zona andina.

Acudir a esta primera aproximación del fenómeno a estudiar, me condujo también a conocer a algunos personajes representativos como futuros sujetos a ser entrevistados, además de ir apuntando cuanto detalle percibía, escuchaba e incluso olfateaba; igualmente, de enterarme de la existencia de otras asociaciones en la ciudad con las características y actividades relativas a la presente investigación.

Después de la primera asistencia a la celebración religiosa en diciembre del año 2015, no perdí el contacto con Tatiana; a inicios del año 2016 la invité a participar en el estudio, nos reunimos en su casa y con el debido consentimiento, empecé a grabar su historia de vida en torno al fenómeno estudiado. Durante el año 2016, se realizó una segunda entrevista para conocer más detalles relacionados con sus actividades como presidenta de la Asociación V001; y entre otros detalles, conocer de su vida cotidiana y de sus negocios de carácter étnico.

En agosto de ese mismo año volví a visitar a la participante Tatiana, en calidad de invitada con motivo de la inauguración de otro de sus negocios étnicos en la ciudad de Lleida; de esta manera obtuve más información con respecto al tejido social del grupo. Así, tanto en diciembre de 2016 y 2017 asistí a sus celebraciones religiosas organizadas por el colectivo peruano, debido a que estas conmemoraciones tienen carácter cíclico anual, ampliando significativamente el trabajo de campo; observando y entrevistando también a personajes representativos del fenómeno estudiado, así como a algunos

invitados especiales (madrina y padrino de la Virgen), que se habían desplazado desde Italia especialmente para participar en los rituales y la fiesta patronal de su país de origen.

Durante estos dos últimos años consecutivos (2016 y 2017), ya había ampliado de manera significativa mis contactos con este y otros grupos minoritarios involucrados en el fenómeno a estudiar; así hacia noviembre de 2016 igualmente asistí a la celebración de la patrona del colectivo ecuatoriano. La particularidad de este grupo étnico, es que realizan el evento fuera de la ciudad de Lleida desplazándose cada año hacia Torre Ciudad, en donde se reúne una gran cantidad de ecuatorianos procedentes de varias ciudades tales como Lleida, Barcelona, Zaragoza, Girona, o Figueres; por lo cual los acompañé durante todo el día en las actividades. Ese mismo año realicé entrevistas a nuestros participantes Eduardo y su hija, también a Carlos con sus respectivas familias, todos de origen ecuatoriano; igualmente entrevisté a Diana y sus hijas de origen boliviano; todas estas personas participantes activos y de manera constante en el fenómeno estudiado.

Durante los años 2017 y 2018, además del interés puesto en la investigación y la presencia constante en sus actividades a las cuales me hacía invitar, tuve la oportunidad de asistir a las celebraciones marianas y sincréticas organizadas por el colectivo boliviano; los cuales realizan estos eventos religiosos hacia el mes de agosto. Por lo tanto, se entrevistaron tanto a nivel privado en sus hogares como en lugares públicos, se siguieron en estos eventos fuera y dentro de la ciudad de Lleida, observando a las personas organizadoras en sus diferentes roles y rituales durante la reproducción de las fiestas marianas y sincréticas de Bolivia.

En síntesis desde diciembre de 2015 año en que se inicia la inmersión al trabajo de campo, hasta agosto de 2018 me pude informar acerca de la existencia y las actividades realizadas por diferentes asociaciones latinoamericanas, especialmente de la zona andina, asentadas en la ciudad de Lleida y que llevan adelante este mismo tipo de actividades reuniéndose anualmente para festejar a las patronas de sus países de origen.

Uno de los elementos que amerita ser resaltado durante el trabajo de campo, fue la asistencia masiva de estos colectivos minoritarios a este tipo de eventos; destacando siempre entre el grupo de asistentes, algunas personas que participaban de manera constante en las diferentes celebraciones marianas que realizan los grupos de estos países

(Bolivia, Ecuador y Perú), por tanto se les observó de manera consecutiva en todas las misas, peregrinaciones, danzas folclóricas, o como colaboradores/as en las actividades de la Parroquia que atiende y cobija a la inmigración con este tipo de eventos en la ciudad; por lo cual comprendí que el fenómeno estudiado propiciaba la gestación de una determinada socialización, formándose así una sola comunidad principalmente de origen andino, en el marco de estas celebraciones sincréticas llevadas a cabo en la ciudad de acogida.

Entre estas personas activas y constantes en todos los eventos marianos seguidos y observados se encuentran los siguientes participantes: Diana, mujer de origen boliviano junto a sus hijas adolescentes; Carlos, hombre de origen ecuatoriano junto a su compañera e hijas adolescentes; Eduardo, hombre también de origen ecuatoriano y sus hijas adolescentes. Se distinguen estas personas debido a su alta participación en todas las actividades que conllevan las celebraciones marianas, además porque actúan en función de líderes de grupo, así como funciones de presidentes/as de asociaciones y organizadores/as de las actividades esenciales.

Las personas escogidas como participantes en el estudio, fueron entrevistadas como mínimo dos veces y observadas durante las actividades realizadas en el marco del fenómeno estudiado. Varias de las historias de vida tuvieron lugar en la intimidad de sus hogares, estando en ocasiones acompañados de algunos miembros de su familia. Igualmente se les pudo observar en otros eventos culturales que realizan estos mismos grupos étnicos durante el transcurso del año, tales como día del inmigrante, o la celebración de los carnavales de la ciudad; en donde estas asociaciones religiosas y culturales étnicas participan activa y regularmente.

De manera que tras la asistencia a las diferentes actividades relativas al fenómeno estudiado, desde el año 2015 hasta el 2018, tal como acotamos anteriormente, durante el trabajo de campo se pudieron conocer detalles en torno a estas dinámicas transnacionales, desde la organización del viaje de las imágenes veneradas hasta el desarrollo del tejido social étnico que se está gestando desde el asociacionismo inmigrante de carácter religioso y cultural en la ciudad de asentamiento de los grupos aquí estudiados.

El contacto continuo de la investigadora durante varios años con las personas vinculadas a las asociaciones, así como su presencia siguiendo las actividades y rituales,

condujo a ser aceptada dentro de la comunidad como una participante o “nativa” más, cuestión que contribuyó a observar y estudiar el fenómeno en detalle sin ningún tipo de inconveniente.

Como se menciona anteriormente, acompañamos a los grupos de personas involucradas en el estudio a localidades fuera de la ciudad, motivado a la realización de sus actividades y el fenómeno estudiado; esto con la finalidad de no perdernos el mínimo detalle de acción de los participantes, y además con el objetivo de realizar metodológicamente el trabajo de campo desde la perspectiva etnográfica.

Dos detalles metodológicos importantes de apuntar en este acceso al trabajo de campo de nuestro estudio, fue una explicación sincera y clara acerca de nuestra investigación y la necesidad de nuestra continua presencia, observaciones y grabaciones. Con relación a las grabaciones se solicitó permiso para llevarlas a cabo, tanto de las actividades a las que acudíamos así como el permiso y el consentimiento verbal del tratamiento de datos, explicando que estos serán tratados de manera anónima y sólo con fines académicos. Durante las observaciones se fueron realizando memos observacionales e innumerables fotografías, así como recoger datos relativos a la socialización, rituales, ceremonias, dinámicas individuales, familiares y colectivas, danzas folclóricas todo a través de material audiovisual, mismo que sirvió de apoyo durante la fase de análisis y resultados de datos.

Finalmente mencionar que el tiempo de duración del trabajo de campo fue de más de tres años consecutivos; los escenarios fueron mutando dependiendo de las circunstancias espaciales y sociales donde se desarrollaba el fenómeno estudiado; por su parte, los personajes invitados a participar en el estudio, en su mayoría permanecen anclados durante el mismo.

9.2.2.4. Procedimiento del análisis de los datos cualitativos

Este apartado describe las técnicas seguidas durante el análisis de los datos relativos al proceso de reproducción de costumbres religiosas y sincréticas llevadas a cabo por grupos minoritarios étnicos en la ciudad de acogida.

Para ello partimos de la orientación teórico-metodológica que sigue la presente investigación, la técnica y proceso del análisis de los datos se realiza de forma justificada

y rigurosa. La elección de esta técnica no ha sido al azar; al contrario, está completamente condicionada a los objetivos y las preguntas de investigación que conducen al análisis de datos desde un enfoque totalmente cualitativo para el presente estudio.

El fundamento empírico a nuestro análisis de datos está sustentado, por una parte, en que esta fase se comienza “por establecer las unidades básicas de relevancia (de significación, en el sentido más amplio de la palabra) que el investigador se propone extraer del corpus. (...) El proceso de análisis arranca, en cualquier caso, de la definición de estas unidades” (Navarro y Díaz, 1994: 192); y es lo que nos proponemos describir en este apartado.

Por otra parte, (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 465), identifican los propósitos del análisis cualitativo, de los cuales nos guiamos para organizar nuestro análisis:

- 1) explorar los datos; 2) imponerles una estructura (organizándolos en unidades y categorías); 3) describir las experiencias de los participantes según su óptica, lenguaje y expresiones; 4) descubrir los conceptos, categorías, temas y patrones presentes en los datos, así como sus vínculos, a fin de otorgarles sentido, interpretarlos y explicarlos en función del planteamiento del problema; 5) comprender en profundidad el contexto que rodea los datos; 6) reconstruir hechos e historias; 7) vincular los resultados con el conocimiento disponible; y 8) generar una teoría fundamentada de los datos⁴².

En relación al análisis de datos, este es definido por (González y Cano, 2017: 153) como un proceso que permite ver más allá de los datos, accediendo a la esencia del fenómeno estudiado; permitiendo en este proceso al investigador expandir los datos más allá de la narración descriptiva.

Algunas características atribuidas al análisis cualitativo de datos, fueron identificadas en su día por Coffey y Atkinson (2005), estas son: procesual, dinámico, interactivo, integrador, reflexivo, flexible, inductivo-abductivo, sagaz, creativo y juguetón.

⁴² Para el caso de nuestro análisis de datos, el mismo no está enfocado en la teoría fundamentada, sino en la descripción etnográfica, misma que detallamos en este mismo apartado.

Desde esta misma perspectiva, investigadores como (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 466) han sumado en los últimos años una serie de características importantes. A continuación sintetizamos aquellas que están relacionadas con nuestro análisis de datos:

- 1) Las impresiones y percepciones de la investigadora, como fuente de datos importante que se agrega al análisis.
- 2) El análisis consistió en estudiar cada dato en sí mismo y volver al mismo si se requería; por tanto, este no se efectuó etapa por etapa, o por pasos.
- 3) El proceso de análisis no es rígido y recto, nos deslizamos entre los primeros datos recolectados y los últimos, interpretándolos y encontrando significado, hasta llegar a construir significados más amplios para el conjunto de datos.
- 4) La flexibilidad metodológica permitió la interacción entre la recolección de datos y el análisis; es decir, el análisis permitió interpretar los datos revelados de acuerdo a los descubrimientos de la investigadora.
- 5) Se analizaron los datos que por sí mismos contenían valor, lo que condujo a deducir similitudes y diferencias en busca de patrones.
- 6) Los segmentos de datos o unidades fueron organizados en un sistema de categorías.
- 7) Los resultados del análisis, surgen en forma de descripciones densas y detalladas por temas, patrones, estructuras, dinámicas, etc.
- 8) Existen diversos acercamientos al análisis cualitativo de acuerdo con el diseño o el marco referencial seleccionado. Entre ellos se encuentra: la etnografía, (es el caso de nuestra investigación); otros acercamientos analíticos y cualitativos son los referidos a la teoría fundamentada, fenomenología, feminismo, análisis del discurso, análisis conversacional, análisis semióticos y posestructurales; estudio de caso; todos ellos efectúan análisis temático.

Las técnicas seguidas en el proceso de análisis cualitativo desde el enfoque etnográfico, para el presente estudio se estructuran en base al planteamiento realizado por Hernández-Sampieri, et ál. (2018) en este tipo de investigaciones.

Estas técnicas se fundamentan en: 1) Revisión y organización de los datos; 2) Preparación de los datos; 3) Estrategia de análisis común; 4) Recuperación de unidades de información; 5) Definición del modelo.

A continuación la Figura 13, presenta las técnicas seguidas en esta investigación enfocada en el análisis de la reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevadas a cabo por grupos étnicos minoritarios:

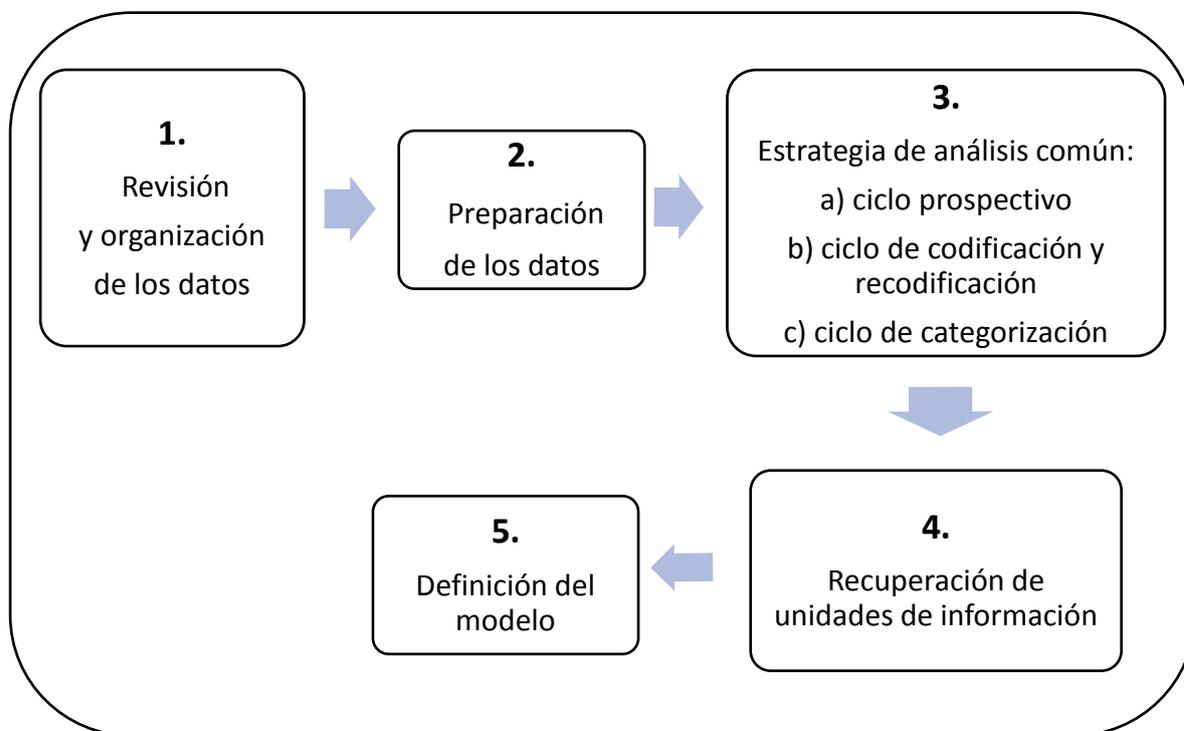


Figura 13. *Técnicas seguidas en el proceso de análisis en el presente estudio. Fuente: Elaboración propia adaptada a partir del proceso de análisis de datos cualitativos con base en categorías y temas sugerido por (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 468).*

A. Revisión, organización y preparación de los datos previo al análisis

El análisis del presente estudio se realiza desde un enfoque totalmente cualitativo y etnográfico, el mismo descansa en la interpretación y descripción del fenómeno estudiado. Para ello, contamos con datos extraídos de: a) dieciséis (16) historias de vida realizadas a los sujetos participantes del estudio, resaltando que se entrevistaron en más de una ocasión; b) datos primarios de más de tres (3) años de observación participante al fenómeno estudiado; c) extensa documentación de datos contenida en fotografías y material audiovisual recopilado durante el trabajo de campo por parte de la investigadora. De manera que se ameritó revisar, organizar y preparar todos estos datos primarios para la fase de análisis, incluyendo la formación relacionada con las herramientas que proporciona el software informático del ATLAS.ti. versión 8; el cual se convirtió en el

soporte técnico relacionado con las tareas de organización, segmentación y codificación de datos.

En relación a la revisión de nuestros datos, empezamos cuidando el principio de confidencialidad de las personas participantes del estudio. (Hernández-Sampieri et ál., 2018). Al respecto, se colocó un pseudónimo a todas las personas participantes en cada una de las transcripciones realizadas, así como en los segmentos categorizados que contienen datos relativos al estudio. Igualmente se cuida durante la transcripción tanto la puntuación, interjecciones, silencios, así como la ortografía, elementos necesarios a fin de mantener la esencia del discurso, aunque manteniendo las palabras de la jerga utilizadas por los individuos que conforman los grupos estudiados.

Se revisa igualmente en esta fase el diario de campo, a fin de completar ideas o detalles importantes que se hayan podido dejar de mencionar durante el trabajo de campo. Unido a esto se revisaron y seleccionaron las fotografías que sirvieron de apoyo durante el análisis, así como el material audiovisual, el cual está organizado por evento al cual acudíamos con la fecha correspondiente y categoría o etiqueta asignada indicando la actividad o ritual que habíamos observado como dato relevante para el análisis; al respecto estos son muy numerosos.

Finalmente, en esta fase se revisaron los memos analíticos, en los cuales nos apoyamos de manera importante durante el análisis de datos. Estos se encuentran debidamente organizados por evento, con la fecha correspondiente; y están unidos a las categorías de análisis.

Así pues, utilizando la metáfora de Strauss y Corbin (1990) para referirse a esta etapa y las herramientas utilizadas durante el análisis de los datos cualitativos, al *“baúl de las herramientas”*; trabajando además desde las bases teóricas y la capacidad de la investigadora para extraer el significado que evocan los datos; a continuación se describen los pasos que se siguieron en esta investigación para llevar a cabo esta tarea, persiguiendo en todo caso, ofrecer respuesta a las preguntas de investigación que nos planteamos en la primera etapa descrita en las fases de investigación.

Los pasos que se siguieron, utilizando el *“baúl de las herramientas”* propuesto por Strauss y Corbin (1990) fueron los siguientes:

- Preparación y organización de los datos (descrito anteriormente)

- Segmentación o reducción de la información
- Proceso de codificación y categorización
- Recuperación de la información

Haciendo uso de la flexibilidad metodológica, esta característica nos permitió desde las primeras fases de este estudio, tal como sugieren (Miles y Huberman, 1984: 21): “incluso antes de que se recopilen los datos, se produce una reducción anticipada de los datos a medida que el investigador decide (a menudo sin tener plena conciencia) qué marco conceptual, qué sitios, qué preguntas de investigación, qué enfoques de recopilación de datos elegir”. Tomamos prestadas sus ideas, y es así que desde los inicios del estudio íbamos ya reduciendo información, en palabras de Miles y Huberman (1984) sin plena conciencia, descartando datos poco relevantes y rescatando los más representativos, destacables y valiosos para la investigación.

Estos datos valiosos, anteriormente detallados y descritos en el procedimiento metodológico referido a las decisiones muestrales, “se redujeron agudizando, clasificando, enfocando, descartando y organizando los datos; de manera que se pudiesen extraer y verificar en las conclusiones finales” (Miles y Huberman 1984: 21).

Estos mismos autores proponen como segundo paso o flujo de actividades en la preparación de los datos a analizar, lo referido a lo que estos científicos definen como visualización de los datos (*data display*). Esta “visualización” es entendida como un conjunto organizado de información que permite el dibujo de diagramas como apoyo en la elaboración de las conclusiones; dejando claro que, según estos autores es el investigador quien debe elegir qué datos codificar o qué datos extraer; y, además qué patrones seguir.

Desde esta perspectiva autores como (Miles y Huberman, 1984; Strauss y Corbin, 1990; Hammersley y Atkinson, 1994; Coffey y Atkinson, 2005; Taylor y Bogdan, 2000; Saldaña, 2009), entre otros, definen esta operativización de los datos por parte del investigador como el proceso de codificación⁴³.

⁴³ La codificación nos ayuda a llegar desde los datos, a las ideas, y desde estas últimas, a todos los datos que pertenecen a dicha idea. Codificar es poner o asignar estructura interpretativa a los datos. El proceso de codificación puede también ser entendido como aquel a través del cual fragmentamos o segmentamos los datos por significados. Ello nos permite condensar los datos en unidades analizables, y así, revisar minuciosamente lo que los datos nos quieren decir. La codificación es, además, una actividad de

Antes de describir e ilustrar la codificación realizada en el presente estudio, es necesario apuntar que la codificación en los estudios cualitativos cumple tres funciones esenciales: la primera de ellas consiste en presentar un meta-análisis de los datos obtenidos a partir de los temas principales que guían los objetivos y las preguntas de la investigación. Este meta-análisis se presenta en el presente estudio de manera densa y detallada describiendo el fenómeno de estudio el cual abarca dimensiones sociales, culturales, subjetivas y simbólicas; así como procesos, estructuras, dinámicas familiares y colectivas, comportamientos, estrategias socioculturales, funciones, patrones, roles, jerarquías, etc.

La segunda función de esta codificación tiene como finalidad operativizar la triangulación de técnicas de recogida de datos⁴⁴ considerando que la metodología cualitativa nos permitió utilizar diferentes técnicas de recogida de información (historias de vida y observación participante); utilizando estrategias analíticas de datos comunes del fenómeno aquí estudiado, estos ofrecieron como resultado final un meta-análisis comparativo.

La tercera función de la codificación en este estudio, reveló el alcance de la fase analítica, reflexiva e interpretativa, sin olvidar sus limitaciones; partiendo de que la característica principal del análisis era la homogeneidad contenida en los participantes, por cuanto comparten: a) un proceso migratorio transnacional con características similares de salida y asentamiento; b) comparten una cultura con códigos similares y determinados; c) los sujetos partícipes del fenómeno estudiado están involucrados en procesos y actividades asociativas socioculturales, religiosas y sincréticas que comparten y además reproducen de manera cíclica en la ciudad de acogida durante su proceso migratorio; d) estas actividades son transmitidas a sus progenitores de manera sistemática basándose en sus costumbres y tradiciones.

teorización. Aunque las etiquetas o códigos resulten simples a priori, estos irán evolucionando a lo largo del trabajo de campo (acompañados de un proceso de reflexión teórica, llevándonos progresivamente hacia la construcción de ideas o conceptos teóricos complejos. (González y Cano, 2017: 162-163).

⁴⁴ Una descripción detallada del proceso de triangulación de datos realizada para el presente estudio, se presenta en el último apartado que cierra este capítulo correspondiente al diseño de investigación.

B. Estrategia de análisis común a las técnicas de recogida de datos

El proceso de meta-análisis se ejecuta siguiendo un lineamiento metodológico e integrador, guiándonos con pautas aplicables a tal proceso. Estas pautas se establecen en:

- 1) Diseñar una estrategia de análisis común a las técnicas de recogida de datos, la cual incluye tres ciclos esenciales: a) ciclo prospectivo; b) ciclo de codificación y recodificación; y, c) ciclo de categorización.
- 2) Definir un nivel de profundidad de análisis común a estas técnicas.
- 3) Establecer un criterio único de conceptualización.

En nuestro estudio, la estrategia de análisis común a las técnicas de recogida de datos, define en primer lugar la triangulación de datos en un meta-análisis conjunto (historias de vida y observación participante); en segundo lugar, determina un modelo cíclico que comprende varias fases, las cuales están estrechamente relacionadas y se ejecutan una tras otra, estas son:

Ciclo prospectivo. Incluye las tareas relacionadas con la selección de los fragmentos⁴⁵ más representativos para en una etapa posterior proceder a su análisis, concretamente se refiere a la denominada segmentación o citación de pasajes relevantes.

En esta investigación, antes de proceder a codificar y con el objetivo de enfocar nuestra propia operativización en esta compleja tarea; decidimos realizar una lectura integral de todos los datos obtenidos ya debidamente organizados y preparados, resultando ser un ejercicio de repaso previo al análisis. A partir de las lecturas en profundidad de los datos primarios, se consiguió una visión más completa e integradora de la información recogida durante el estudio.

Desde esta visión más amplia de los datos, y basándonos principalmente en el marco teórico del cual partimos al iniciar el estudio, el proceso de codificación se concretó apoyándonos en la utilización del software informático ATLAS.ti.v.8. especialmente

⁴⁵ En principio, cada unidad de registro es un tipo de segmento textual claramente discernible (por procedimientos sintácticos -palabras, frases, delimitadas por puntos-, semánticos -términos, conceptos-, o pragmáticos -turnos de conversación, cambios en su dinámica-) y cuyas ejemplificaciones en el *corpus* pueden ser exhaustivamente detectadas” (Navarro y Díaz, 1994: 192).

diseñado para el tratamiento de datos cualitativos (Chernobilsky, 2019) de esta forma nos permitió realizar diferentes operaciones relacionadas con dicha tarea.

Para ello, a partir de los denominados datos primarios se procedió a la reducción de los mismos, efectuando una primera segmentación de aquellos pasajes, frases o fragmentos que guardaran relación con los objetivos y las preguntas que orientan la investigación. De manera que se extrajo el grueso de la información con el objetivo de establecer relación entre los datos que nos facilitarían realizar una abstracción más elevada en busca de generación de conceptos, proposiciones, modelos y teorías, tal como apuntan igualmente Miles y Huberman (1984)

Tal segmentación nos facilitó crear citas textuales libres, cuestión que nos permitió una primera aproximación a los datos obtenidos sin establecer una relación directa con el marco teórico de la investigación. Esta táctica ofrece como resultado, segmentar de manera ágil y activa los fragmentos que nos propone el dato primario.

Ciclo de codificación. Incluye la tarea de asignar palabras o frases claves a la anterior segmentación. Para esta relevante acción previa al análisis (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 479) destacan que “en este proceso emergen diversas clases de categorías, tales como: 1) las esperadas; 2) las inesperadas; 3) categorías centrales para el planteamiento o tema de investigación; 4) secundarias para el planteamiento; y, 5) las categorías misceláneas”. En esta misma línea de ideas, hace alusión a las categorías inusuales y las teóricas.

Así mismo (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 479), mencionan las siguientes categorías que pueden surgir durante el análisis: 1) del contexto o ambiente; 2) de perspectivas de los participantes; 3) de maneras de pensar de los participantes sobre personas, objetos y situaciones; 4) de procesos; 5) de actividades; 6) de estrategias; 7) de relaciones; 8) de estructuras. Para el caso de nuestro estudio, asignamos estas frases a los códigos que surgen en términos de representatividad o significado en relación al fenómeno aquí estudiado; algunos de ellos son: “Capital social y reproducción de costumbres marianas/sincréticas”; “capital social y estrategias socioculturales”; “Organización y autofinanciamiento”; “descendientes y la transmisión de costumbres”; “bienestar subjetivo e identidad colectiva”; etc. Esta codificación principal y

categorización se presentan resaltadas en negrilla y con un asterisco en la siguiente Figura 13.

Ciclo de recodificación. Incluye la tarea de agrupar los anteriores códigos en familias, o grupos de códigos. Esta tarea la realizamos en nuestro estudio con la finalidad de organizar los códigos en relación a la dimensión, tema u objetivo de investigación a analizar; para ello se crearon subcódigos en forma jerárquica, mismos que se derivan de los códigos principales. En la siguiente Figura 14, se presentan todos los subcódigos que forman las familias de códigos que intervinieron en el análisis de nuestra investigación. Aunado a esto, esta misma Figura 14 presenta en su columna derecha, la frecuencia de citación de códigos y subcódigos.

| No | Código | Descripción de las categorías (unidades de análisis) | Frecuencia de citación |
|----|-------------|---|------------------------|
| 1 | 1.1.1. * | Capital social y reproducción de costumbres marianas/sincréticas | 80 |
| 2 | 1.1.1.1. | Redes a partir de las costumbres marianas/sincréticas | 216 |
| 3 | 1.1.1.2. | Participación en actividades asociativas religiosas y culturales | 172 |
| 4 | 1.1.1.3. | Primeros contactos, primeras redes en destino | 16 |
| 5 | 1.1.1.4. | Trámites administrativos y formalización asociacionismo religioso | 18 |
| 6 | 1.1.2. * | Capital social y la vinculación con otros grupos étnicos | 68 |
| 7 | 1.1.3. * | Capital social y la vinculación con la Parroquia local | 36 |
| 8 | 1.1.3.1. | Vínculos de acceso | 28 |
| 9 | 1.1.4. * | Capital social y actitudes cívicas | 28 |
| 10 | 1.2.1. * | Actividades marianas y estrategias socioculturales | 43 |
| 11 | 1.2.2. * | Redes de carácter asociativo y estrategias socioculturales | 35 |
| 12 | 1.2.3. * | Capital social y estrategias socioculturales | 32 |
| 13 | 1.2.4. * | Empoderamiento y estrategias socioculturales | 23 |
| 14 | 1.3.1. * | Reproducción de celebraciones marianas y sincréticas | 105 |
| 15 | 1.3.1.1. | Recuerdos de la infancia: celebraciones y rituales religiosos | 16 |
| 16 | 1.3.1.2. | Recuerdos entrañables de costumbres y rituales | 32 |
| 17 | 1.3.1.2.1. | Recuerdo de las diferentes entidades veneradas | 11 |
| 18 | 1.3.1.2.2. | Recuerdos especiales de las costumbres | 27 |
| 19 | 1.3.1.3. | Recuerdos positivos de costumbres y rituales en origen | 35 |
| 20 | 1.3.1.3.1. | Compartir en las caminatas (peregrinación) | 6 |
| 21 | 1.3.1.4. | Recuerdos de sacrificio ante el ritual | 9 |
| 22 | 1.3.1.5. | Rutinas y costumbres durante las celebraciones | 42 |
| 23 | 1.3.1.6. | Redes a partir de las celebraciones y rituales | 75 |
| 24 | 1.3.1.7. | Funciones de padrinos, pasantes, prestes | 32 |
| 25 | 1.3.1.8. | Continuidad de celebración | 27 |
| 26 | 1.3.1.9. | Asociacionismo religioso y cultural | 39 |
| 27 | 1.3.1.9.1. | Elementos bases del asociacionismo | 15 |
| 28 | 1.3.1.10. | Recuerdos participación actividades marianas en origen | 21 |
| 29 | 1.3.1.11. | Viaje de la imagen (Virgen) desde origen | 36 |
| 30 | 1.3.1.12. | Manifestaciones de fe y cosmovisión | 16 |
| 31 | 1.3.1.13. | Danzas folklóricas y banda musical en las celebraciones | 31 |
| 32 | 1.3.1.13.1. | Danzas folklóricas y Asociacionismo religioso | 56 |
| 33 | 1.3.1.14. | Organización, comidas y bebidas para las celebración | 34 |
| 34 | 1.3.1.14.1. | Organización y autofinanciamiento | 19 |
| 35 | 1.3.1.14.2. | Confianza, apoyo y solidaridad | 22 |

Figura 14. Códigos y subcódigos que aparecen durante el proceso de codificación

| No | Código | Descripción de las categorías (unidades de análisis) | Frecuencia de citación |
|----|-------------|--|------------------------|
| 36 | 1.3.1.15. | Cosmovisión religiosa y fe | 100 |
| 37 | 1.3.1.15.1. | La fe en el contexto migratorio | 55 |
| 38 | 1.3.1.16. | Socialización en el marco de la celebración mariana/sincrética | 91 |
| 39 | 1.3.1.17. | Elementos simbólicos que acompañan el ritual | 34 |
| 40 | 1.3.1.18. | El ritual de la festividad | 26 |
| 41 | 1.3.2.* | Líderes representativos de fiestas y rituales | 43 |
| 42 | 1.3.3.* | La Parroquia apoyo articulador en las reproducciones marianas | 38 |
| 43 | 1.3.4.* | Simbolismo y actividades marianas/sincréticas | 24 |
| 44 | 1.3.5.* | Descendientes y la transmisión de costumbres | 46 |
| 45 | 1.3.5.1. | Descendientes y rechazo y/o resistencia a la participación | 34 |
| 46 | 1.3.5.2. | Descendientes presión e influencia familiar | 51 |
| 47 | 1.3.5.3. | Descendientes y las dinámicas familiares, culturales y sociales | 55 |
| 48 | 1.3.5.3.1. | Descendientes y la dinámica familiar: educación religiosa | 7 |
| 49 | 1.3.5.4. | Descendientes y las dinámicas interculturales: danzas | 45 |
| 50 | 1.3.5.4.1. | Descendientes y la participación por socialización, no por creencias r | 18 |
| 51 | 1.3.5.4.2. | Descendientes y la participación en las danzas a futuro | 4 |
| 52 | 1.3.5.5. | Descendientes y las destrezas interculturales: asociacionismo cultura | 33 |
| 53 | 1.3.5.6. | Descendientes y elementos potenciadores del doble vínculo cultural | 138 |
| 54 | 1.3.5.7. | Descendientes y el doble discurso identitario | 69 |
| 55 | 1.3.5.8. | Descendientes y la socialización y redes entre iguales | 41 |
| 56 | 1.3.5.8.1. | Descendientes y dificultades de socialización inicio proceso migrator | 8 |
| 57 | 1.3.5.8.2. | Descendientes y dificultades con el idioma autóctono | 9 |
| 58 | 1.3.5.8.3. | Descendientes y facilidades con el idioma | 3 |
| 59 | 1.3.5.8.4. | Descendientes y la exclusión social y racismo | 28 |
| 60 | 1.3.5.9. | Descendientes y los conflictos y rivalidades entre iguales | 13 |
| 61 | 1.4.1.* | Bienestar subjetivo y costumbres marianas/sincréticas | 135 |
| 62 | 1.4.1.1. | Reafirmación identidad étnica | 160 |
| 63 | 1.4.1.2. | Vínculos de reafirmación identitaria étnica | 140 |
| 64 | 1.4.1.3. | La danza folklórica motivación de encuentro y participación | 106 |
| 65 | 1.4.2.* | Bienestar subjetivo e identidad colectiva | 130 |
| 66 | 1.4.2.1. | Reafirmación identidad religiosa | 294 |
| 67 | 1.4.2.2. | Elementos potenciadores de identidad colectiva | 38 |
| 68 | 1.4.3.* | Bienestar subjetivo e identitario de las segundas generaciones | 35 |
| 69 | 1.4.4.* | Bienestar subjetivo a partir del patrimonio cultural | 72 |

Figura 14. (continuación)

Definir el nivel de profundidad de análisis común a las técnicas de recogida de datos. Considerando las aportaciones de (Ruiz Olabuénaga, 1999: 87): “el objeto de los límites es evitar la parsimonia o grado de despilfarro de recursos en una investigación”,

en este sentido, basándonos en nuestra propuesta metodológica de carácter cualitativa, no tuvo más relevancia u objeto profundizar cuando ya habíamos encontrado respuestas a las preguntas de la investigación. Según Olabuénaga (1999), se comprometen los resultados del estudio si se profundiza demás, cuando estos ya han sido encontrados.

Establecer un criterio único de conceptualización. Apoyándonos en el software de tratamiento de datos cualitativos ATLA.ti.v.8, mismo que ofrece la opción de ejecutar la relación transitiva *es un / es una*, estableciendo relaciones intra dimensionales de una categoría, así como relaciones transversales entre dos o más categorías (Casasempere, 2011), realizamos en nuestro estudio estas relaciones, quedando reflejadas en las redes semánticas o mapas conceptuales que ofrece el mismo software, en las cuales nos apoyamos durante la fase de análisis.

Así mismo, esta herramienta informática⁴⁶ permite la opción de obtener las concurrencias y/o frecuencias de las categorías, esta acción ofreció datos en mayor o menor nivel, de acuerdo a cómo se comportaron las categorías en el cruce con otras categorías.

De esta manera y bajo un lineamiento metodológico e integrador nos enfocamos en la etapa técnica de la codificación de datos; resaltando que el punto final estará enmarcado en los criterios de calidad y la ética llevada a cabo en esta investigación.

En el menú principal del ATLAS.ti.v.8, en la parte superior izquierda se encuentran predeterminados los diferentes tipos de codificaciones con los que se ejecuta la codificación en el tratamiento de datos cualitativos. En nuestro estudio, siguiendo a (Chernobilsky, 2019) utilizamos las siguientes codificaciones representadas en la siguiente Figura 15.

- 4) *Codificación abierta*, la cual crea uno o más códigos para codificar el segmento codificado.

⁴⁶ Al respecto es importante aclarar “que la informática no reemplaza en modo alguno la subjetividad del analista” (Chernobilsky, 2019: 369). Así que el software utilizado para fines de esta investigación constituye única y exclusivamente una herramienta de apoyo utilizada para organizar y categorizar datos primarios. De manera que ha sido más bien la creatividad, el compromiso, el conocimiento, la capacidad y el raciocinio de la investigadora de donde se generan los resultados presentados en este estudio.

- 5) *Codificación en vivo*, codifica palabras o frases claves empleadas por los informantes; generalmente son palabras con suficiente carga de significado que corresponden a la terminología o jerga del grupo o sujetos estudiados.
- 6) *Codificación por lista*, este tipo de codificación nos facilitó la tarea cuando en los discursos los participantes repetían las mismas ideas; de manera que no hacía falta volverlos a colocar como nuevos en la lista, sino buscarlos directamente en la lista de códigos, y simplemente agregarlos a la nueva segmentación.
- 7) *Codificación rápida*, esta opción codifica automáticamente el código usado más recientemente sobre el texto segmentado.

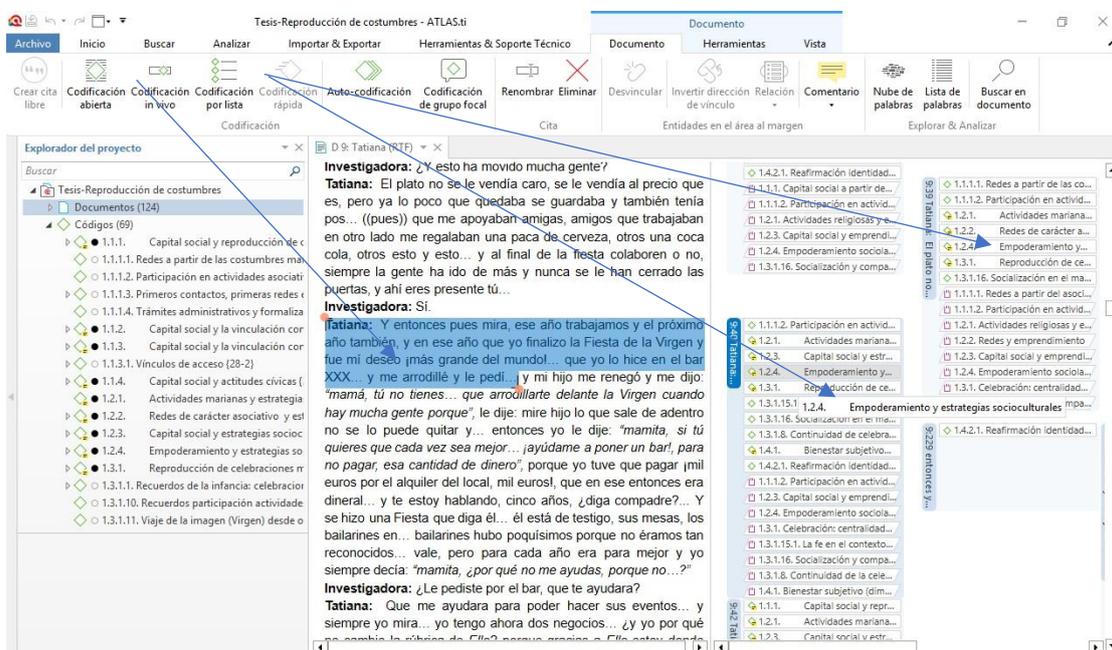


Figura 15. *Diferentes tipos de codificaciones realizadas en el presente estudio*

Haciendo especial énfasis en la “codificación abierta” realizada en este estudio, se consideró cada segmento elegido (unidad de contenido), analizándolo y cuestionándolo ¿qué significaba?, ¿qué decía respecto al fenómeno que estaba investigando?, ¿se vinculaba con el planteamiento del tema y preguntas de investigación? Este proceso se repitió en todos los segmentos seleccionados de los documentos primarios. Se compararon estos segmentos entre ellos, evaluando en términos de similitudes y diferencias de significado y conceptos; induciendo y anexando categorías comunes y rechazando aquellas que no procedían.

Este proceso de codificación y recodificación, fue conformando el libro de códigos predeterminados y subcódigos que fueron evolucionando durante este mismo proceso; cabe apuntar que el mismo no representó un trabajo mecánico de “colocar etiquetas” a las respectivas citas, sino que representó en sí mismo un trabajo analítico ayudando a comprender la realidad estudiada, así como a desarrollar tipologías de familias.

Igualmente se destaca que este libro de códigos, suma y/o sustrae constantemente códigos y subcódigos, motivado a la continua interacción con los datos que realiza la investigadora durante la etapa de análisis. La siguiente Figura 16, presenta este libro conformado por 69 códigos, divididos en 17 categorías principales y 52 subcódigos. Este libro de códigos será primordial en el siguiente paso relativo a la categorización, misma que se explica en las páginas posteriores.

Explorador del proyecto

Buscar

- ▲  Tesis-Reproducción de costumbres
 - ▶  Documentos (124)
 - ▲  Códigos (69)
 - ▶  ● 1.1.1. Capital social y reproducción de costumbres marianas/sincréticas {80-7} ~
 - ◊ ○ 1.1.1.1. Redes a partir de las costumbres marianas y sincréticas {216-2}
 - ◊ ○ 1.1.1.2. Participación en actividades asociativas religiosas y culturales {172-1}
 - ▶  ○ 1.1.1.3. Primeros contactos, primeras redes en destino {16-2}
 - ◊ ○ 1.1.1.4. Trámites administrativos y formalización asociacionismo religioso {18-1}
 - ▶  ● 1.1.2. Capital social y la vinculación con otros grupos étnicos {68-2} ~
 - ▶  ● 1.1.3. Capital social y la vinculación con la Parroquia local {36-2} ~
 - ▶  ○ 1.1.3.1. Vínculos de acceso {28-2}
 - ▶  ● 1.1.4. Capital social y actitudes cívicas {28-1} ~
 - ▶  ● 1.2.1. Actividades marianas y estrategias socioculturales {43-3} ~
 - ▶  ● 1.2.2. Redes de carácter asociativo y estrategias socioculturales {35-3} ~
 - ▶  ● 1.2.3. Capital social y estrategias socioculturales {32-2} ~
 - ▶  ● 1.2.4. Empoderamiento y estrategias socioculturales {23-3} ~
 - ▶  ● 1.3.1. Reproducción de celebraciones marianas y sincréticas {105-31} ~
 - ▶  ○ 1.3.1.1. Recuerdos de la infancia: celebraciones y rituales religiosos {16-4}
 - ◊ ○ 1.3.1.10. Recuerdos participación actividades marianas en origen {21-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.11. Viaje de la imagen (Virgen) desde origen {36-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.12. Manifestaciones de fe y cosmovisión {16-1}
 - ▶  ○ 1.3.1.13. Danzas folklóricas y banda musical en las celebraciones {31-2}
 - ◊ ○ 1.3.1.13.1. Danzas folklóricas y Asociacionismo religioso {56-2}
 - ▶  ○ 1.3.1.14. Organización, comidas y bebidas para las celebración {34-3}
 - ◊ ○ 1.3.1.14.1. Organización y autofinanciamiento {19-2}
 - ◊ ○ 1.3.1.14.2. Confianza, apoyo y solidaridad {22-2}
 - ▶  ○ 1.3.1.15. Cosmovisión religiosa y fe {100-8}
 - ◊ ○ 1.3.1.15.1. La fe en el contexto migratorio {55-2}
 - ◊ ○ 1.3.1.16. Socialización en el marco de la celebración mariana/sincrética {91-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.17. Elementos simbólicos que acompañan el ritual {34-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.18. El ritual de la festividad {26-1}
 - ▶  ○ 1.3.1.2. Recuerdos entrañables de costumbres y rituales {32-4}
 - ▶  ○ 1.3.1.2.1. Recuerdo de las diferentes entidades veneradas {11-4}
 - ▶  ○ 1.3.1.2.2. Recuerdos especiales de las costumbres {27-4}
 - ▶  ○ 1.3.1.3. Recuerdos positivos de costumbres y rituales en origen {35-5}
 - ◊ ○ 1.3.1.3.1. Compartir en las caminatas (peregrinación) {6-2}
 - ▶  ○ 1.3.1.4. Recuerdos de sacrificio ante el ritual {9-4}
 - ◊ ○ 1.3.1.5. Rutinas y costumbres durante las celebraciones {42-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.6. Redes a partir de las celebraciones y rituales {75-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.7. Funciones de padrinos, pasantes, prestes {32-1}
 - ◊ ○ 1.3.1.8. Continuidad de celebración {27-1}
 - ▶  ○ 1.3.1.9. Asociacionismo religioso y cultural {39-3}
 - ◊ ○ 1.3.1.9.1. Elementos bases del asociacionismo {15-1}
 - ▶  ● 1.3.2. Líderes representativos de celebraciones y rituales {43-1} ~
 - ▶  ● 1.3.3. La Parroquia local apoyo articulador en las reproducciones marianas {38-1} ~
 - ▶  ● 1.3.4. Simbolismo y actividades marianas/sincréticas {24-1} ~

Figura 16. Libro de códigos y subcódigos utilizados para el análisis del presente estudio

- ▶  ● 1.3.5. Segundas generaciones y transmisión de costumbres {46-18} ~
- ▶  ○ 1.3.5.1. S.G. rechazo y/o resistencia a la participación {34-2}
- ▶  ○ 1.3.5.2. S.G. presión e influencia familiar {51-2}
- ▶  ○ 1.3.5.3. S.G. dinámicas familiares, culturales y sociales {55-1}
- ▶  ○ 1.3.5.3.1. S.G. dinámica familiar: educación religiosa {7-1}
- ▶  ○ 1.3.5.4. S.G. dinámicas interculturales: danzas {45-1}
- ▶  ○ 1.3.5.4.1. S.G. participación por socialización, no por creencias religiosas {18-1}
- ▶  ○ 1.3.5.4.2. S.G. participación en las danzas a futuro {4-1}
- ▶  ○ 1.3.5.5. S.G. destrezas interculturales: asociacionismo cultural {33-1}
- ▶  ○ 1.3.5.6. S.G. elementos potenciadores del doble vínculo cultural {138-1}
- ▶  ○ 1.3.5.7. S.G. doble discurso identitario {69-1}
- ▶  ○ 1.3.5.8. S.G. socialización y redes entre iguales {41-1}
- ▶  ○ 1.3.5.8.1. S.G. dificultades de socialización inicio proceso migratorio {8-1}
- ▶  ○ 1.3.5.8.2. S.G. dificultades con el idioma autóctono {9-1}
- ▶  ○ 1.3.5.8.3. S.G. facilidades con el idioma {3-1}
- ▶  ○ 1.3.5.8.4. S.G. exclusión social y racismo {28-1}
- ▶  ○ 1.3.5.9. S.G. conflictos y rivalidades entre iguales {13-1}
- ▶  ● 1.4.1. Bienestar subjetivo y costumbres marianas/sincréticas {135-6} ~
- ▶  ○ 1.4.1.1. Reafirmación identidad étnica {160-1}
- ▶  ○ 1.4.1.2. Vínculos de reafirmación identitaria étnica {140-1}
- ▶  ○ 1.4.1.3. La danza folklórica motivación de encuentro y participación {106-1}
- ▶  ● 1.4.2. Bienestar subjetivo e identidad colectiva {130-3} ~
- ▶  ○ 1.4.2.1. Reafirmación identidad religiosa {294-1}
- ▶  ○ 1.4.2.2. Elementos potenciadores de identidad colectiva {38-1}
- ▶  ● 1.4.3. Bienestar subjetivo e identitario de las segundas generaciones {35-4} ~
- ▶  ● 1.4.4. Bienestar subjetivo a partir del patrimonio cultural {72-1} ~

Figura 16. (continuación).

Con relación a la tipología (Hammersley y Atkinson, 1994: 202) afirman que: “el desarrollo efectivo de una tipología no es un ejercicio puramente lógico o conceptual: se debe recurrir frecuentemente a la información de campo”. En este sentido, recurríamos constantemente a repasar las notas y el diario de campo, así como el material audiovisual grabado y recopilado por la investigadora; a partir de los cuales se extraían detalles para su análisis e interpretación, incluyendo las emociones expresadas individuales y colectivas durante el fenómeno estudiado; combinando una codificación descriptiva, simultánea y holística (Saldaña, 2009: 47). Estas acciones nos permitieron concretar ideas complejas y de mayor nivel de profundidad, siempre desde un enfoque descriptivo e interpretativo.

Ciclo de categorización. La recodificación y categorización en el análisis de datos, se caracteriza por su alto nivel organizativo e interpretativo; su función principal es reagrupar en las llamadas “familias”, o “grupos de códigos”; estos códigos contienen y comparten el mismo o el más cercano significado entre ellos. De acuerdo con (Trinidad, Carrero y Soriano, 2006: 43) las familias o grupos de códigos son: “asociaciones de códigos que guardan relación entre sí, bien por el tema, el proceso, el tiempo, el grado de relación, las causas, las consecuencias, etc., y que al agruparlas en “familias”, se facilita el proceso de síntesis e integración de los datos en los conceptos teóricos”.

Basándonos en estos lineamientos metodológicos, para nuestro estudio la siguiente Figura 17 recoge estos grupos de códigos por familias.

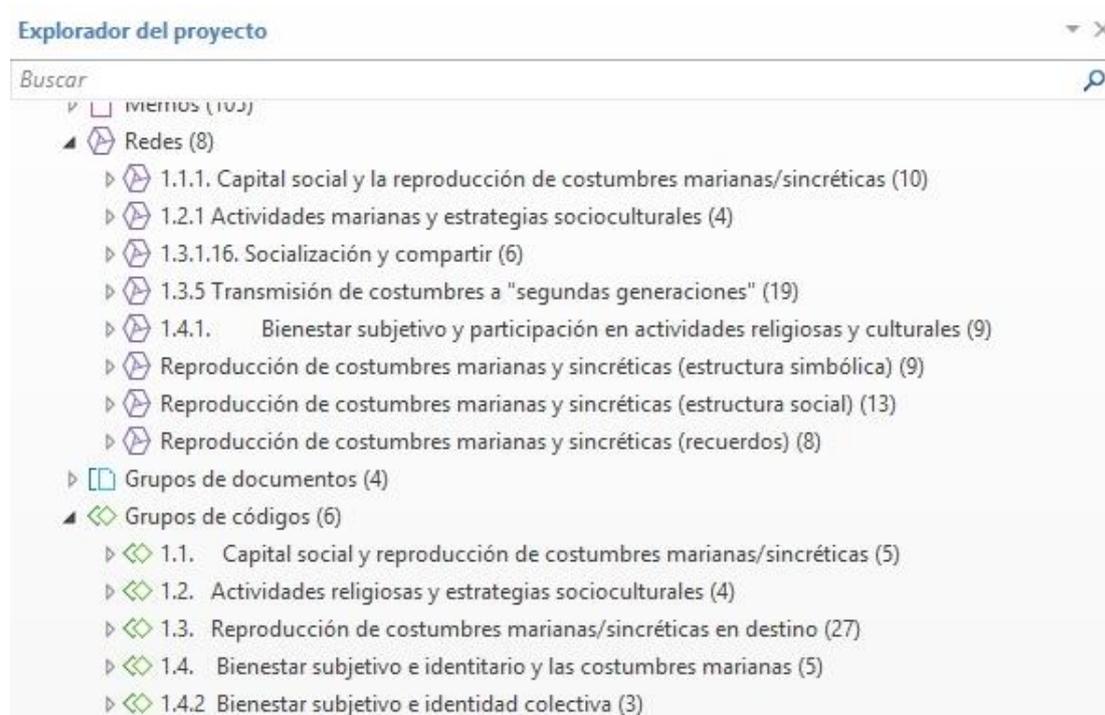


Figura 17. Grupos de redes, de códigos y de familias utilizados en nuestro análisis

Siguiendo este lineamiento metodológico, en la recodificación y categorización incluimos la creación de grupos de redes; formados por redes semánticas, que al igual que los códigos contienen y comparten el mismo o el más cercano significado entre ellas, debido a que se convierten en un conjunto organizado de información que permite el dibujo de diagramas como apoyo en la elaboración de los resultados, Miles y Huberman (1984).

Al respecto (Chernobilsky, 2006: 259) señala que “los mapas conceptuales o redes semánticas son herramientas para organizar y representar conocimiento de manera intuitiva mediante representaciones gráficas, que incluyen conceptos y relaciones entre ellos en forma de proposiciones”. Así mismo destaca esta autora, que los símbolos tales como las líneas y las flechas en forma gráfica vinculan elementos tales como fragmentos de textos (extraídos de las entrevistas previamente realizadas y subidas al software), igualmente vincula o asocia códigos, memos, etc. (Chernobilsky, 2006).

En este estudio, durante la etapa de organización de datos previo al análisis, en la anterior Figura 17, se pueden observar ocho (8) redes semánticas diferentes que se construyeron de manera intuitiva, organizada y en sintonía, en primer lugar, con la categorización ya descrita; y en segundo lugar, asociadas a los objetivos que pretendíamos alcanzar en la investigación. A nuestras redes semánticas se les otorgó nuevos nombres relacionados con los temas fundamentales de la investigación, facilitándonos altamente el proceso de análisis, así como la síntesis e integración y finalmente la interpretación de los datos⁴⁷. A continuación, la siguiente Figura 18 presenta una de las redes semánticas utilizadas en este proceso.

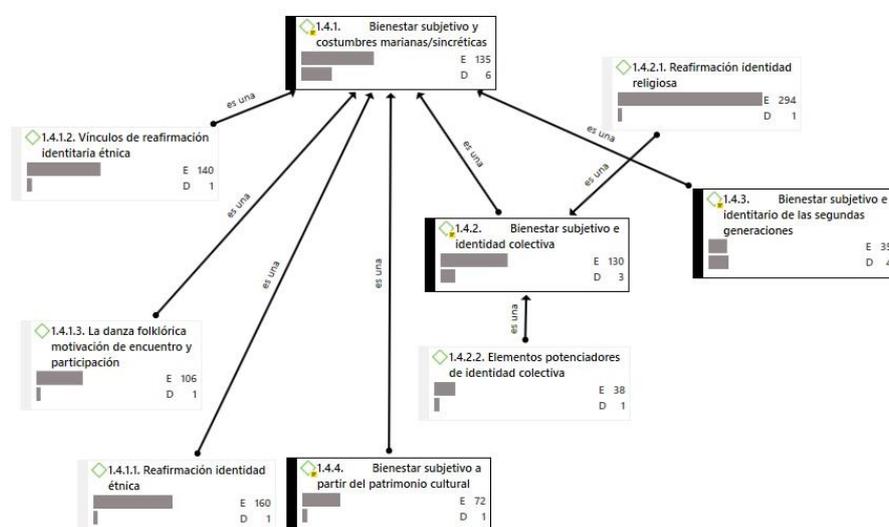


Figura 18. Red semántica construida en base a la dimensión “bienestar social subjetivo y costumbres marianas/sincréticas” utilizada durante la fase de análisis del presente estudio.

⁴⁷ Debido a que el análisis es amplio y denso, no se exponen todas las redes semánticas utilizadas durante el mismo, sino que se presentan cada una de ellas y en forma conjunta en el Anexo 6.

En síntesis, la codificación, recodificación y categorización nos permitió interactuar con los datos hasta llegar a condensarlos en unidades viables de análisis; de manera que pudimos abstraer en detalle e interpretar lo que los datos “*nos querían decir*”; pero más que eso, el trabajo analítico de la codificación radicó en establecer vínculos entre los códigos, entre las citas, las dimensiones de las categorías y los propios conceptos. A medida que reflexionábamos “*en*” y “*desde*” los datos, codificándolos y categorizándolos esos se iban refinando y especificando, y además posibilitando respuestas a las preguntas de investigación.

Derivado de estas acciones, durante este mismo proceso iban surgiendo “unidades de análisis” o “segmentos” altamente representativos de las categorías creadas (como ejemplo: “redes a partir de las costumbres marianas y sincréticas”; “participación en actividades asociativas religiosas y culturales”, “la danza folklórica motivación de encuentro y participación”, etc.) las cuales se iban eligiendo debido a que poseían un alto grado de significado vinculado al planteamiento del tema y las preguntas de investigación. Estas acciones, además de ser esenciales para llevar a cabo la triangulación de datos, se trasladan a la siguiente fase de análisis conocida como recuperación de unidades de información (Hernández-Sampieri, et ál., 2018); asunto que pasamos a explicar a continuación.

C. Recuperación de la información: núcleo del proceso de análisis de datos

La categorización realizada y anteriormente explicada, no deja perder el significado de los datos recogidos pese al volumen de los mismos; esto se logra con la creación diversa de categorías organizadas por dimensiones para el caso del fenómeno aquí estudiado.

En consecuencia la recuperación de la información para el presente estudio se centró en el núcleo del proceso del análisis de los datos cualitativos, apoyándonos en primer lugar, constantemente en las redes o mapas conceptuales. Al respecto, Hernández-Sampieri et ál. (2018) clasifican los mapas conceptuales o diagramas en históricos, sociales y relacionales. Para nuestro análisis utilizamos las funciones “relacionales”, debido a que estas expresan y explican vinculación entre conceptos.

Por ello, nuestro núcleo de análisis se desarrolla a partir de las relaciones establecidas entre: a) códigos con códigos; b) códigos con citas; c) citas con citas. De acuerdo a los objetivos perseguidos en el estudio se decidió ejecutar relaciones basadas en las funciones: “es un / una”, “contradice” y “apoya”. Las siguientes Figuras 19 y 20, presentan estas funciones utilizadas en nuestro análisis.

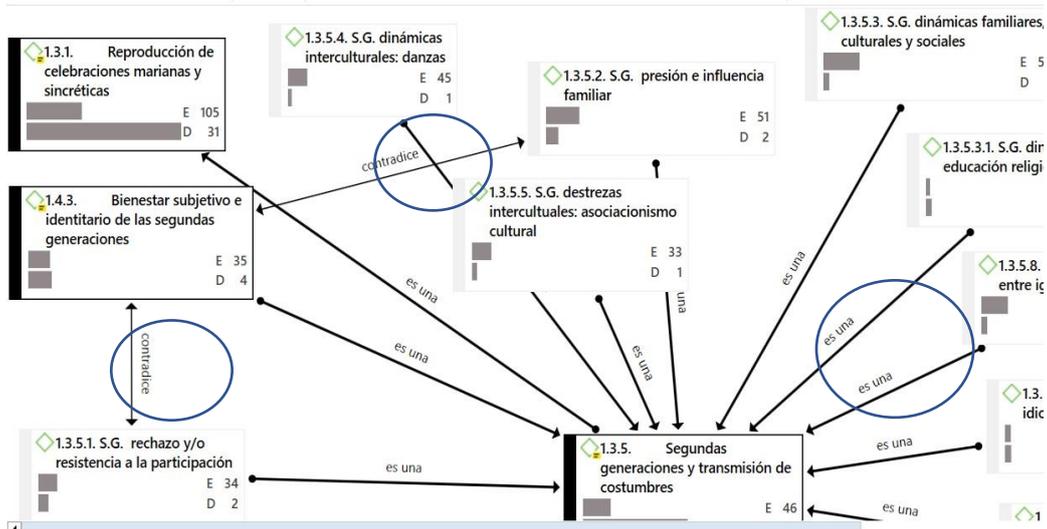


Figura 19. Red semántica construida en base a la dimensión “descendientes y transmisión de costumbres”, en donde se aprecian diferentes funciones relacionales

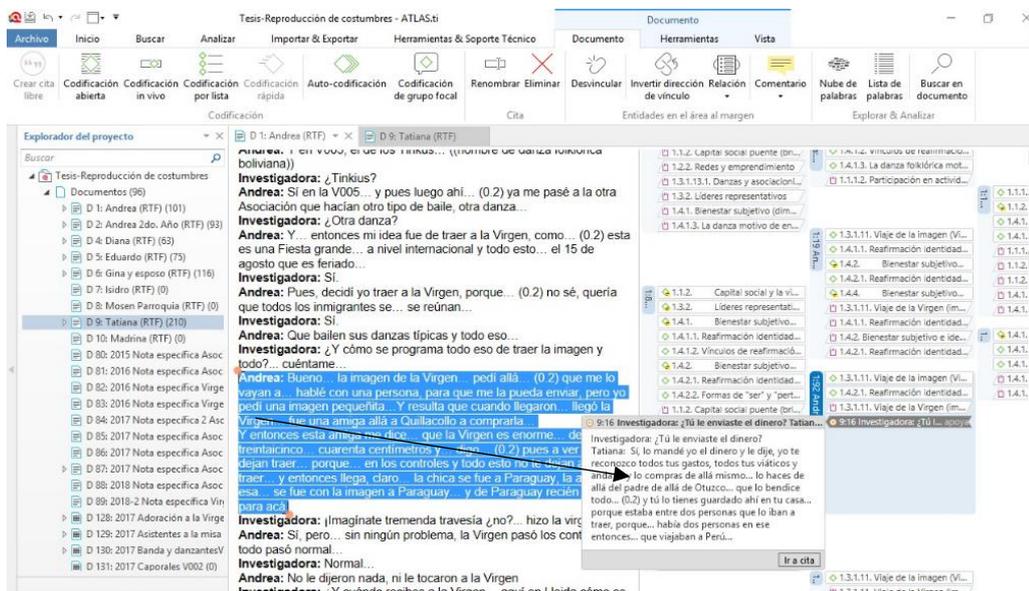


Figura 20. Relación establecida entre “cita” y “cita”, originadas de los diferentes documentos primarios relativos a nuestro estudio (función relacional: “apoya”)

En segundo lugar, nuestro núcleo de análisis se apoyó en los “memos” de tipo analítico y conceptual. Autores como Charmaz (2006) explican que la redacción de memos o memorandos analíticos es un procedimiento de recogida de “*insights*”, refiriéndose a las reflexiones críticas sobre el proceso de investigación e inferencias analíticas a partir de los datos. En nuestro estudio, los memos surgieron en diferentes momentos durante la etapa de codificación, recodificación y proceso de análisis. Estos fueron evolucionando a medida que evolucionaba el proceso analítico; al comienzo se plasmaron ideas cortas y sencillas; en una etapa más madura de la investigación se elaboraron memos más profundos que ayudaron a dar el salto desde el campo a una etapa más reflexiva e interpretativa a nivel conceptual.

La elaboración de los memos no siguió estrictamente un esquema formal ni estandarizado; estos se establecieron según criterios de la investigadora; mismos que se caracterizaron por ser claros y sencillos debido a que teníamos la “*libertad para pensar*” (González y Cano, 2017: 167); en segundo lugar, a nivel analítico los memos utilizados nos ayudaban a retomar las ideas plasmadas de tareas anteriores, así como a reflexionar sobre los pasos siguientes. A nivel conceptual, los memos, dan cuenta de la evolución de la investigación y del nivel de reflexión en la etapa “dura” del análisis.

En síntesis, durante la fase analítica se crearon 105 memos agrupándose en 9 dimensiones de acuerdo al tema analizado, mismos que nos ayudaron a reflexionar en la aparición de nuevos conceptos, así como en las decisiones que se fueron tomando durante este proceso. Estos memos serán piezas claves en la etapa de redacción del informe final y las conclusiones, por cuanto estos contienen detalles descriptivos tanto de los discursos, así como de la observación participante. Las siguientes Figuras 21 y 22, presentan los memos creados para el presente estudio durante la fase de análisis.

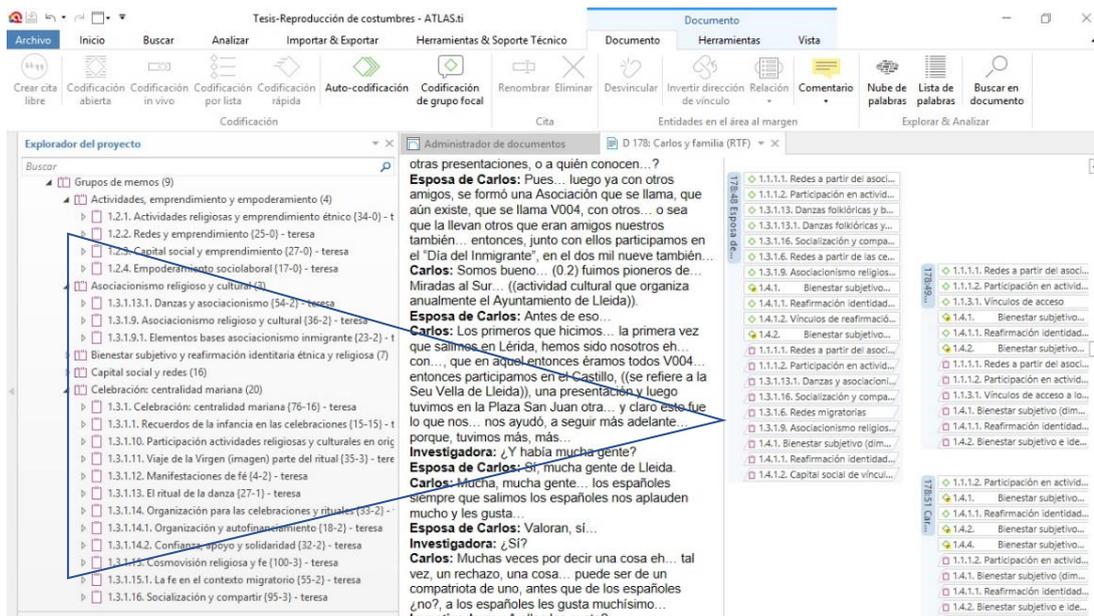


Figura 21. Memos relacionados con los diferentes documentos primarios, creados durante la fase de análisis de datos.

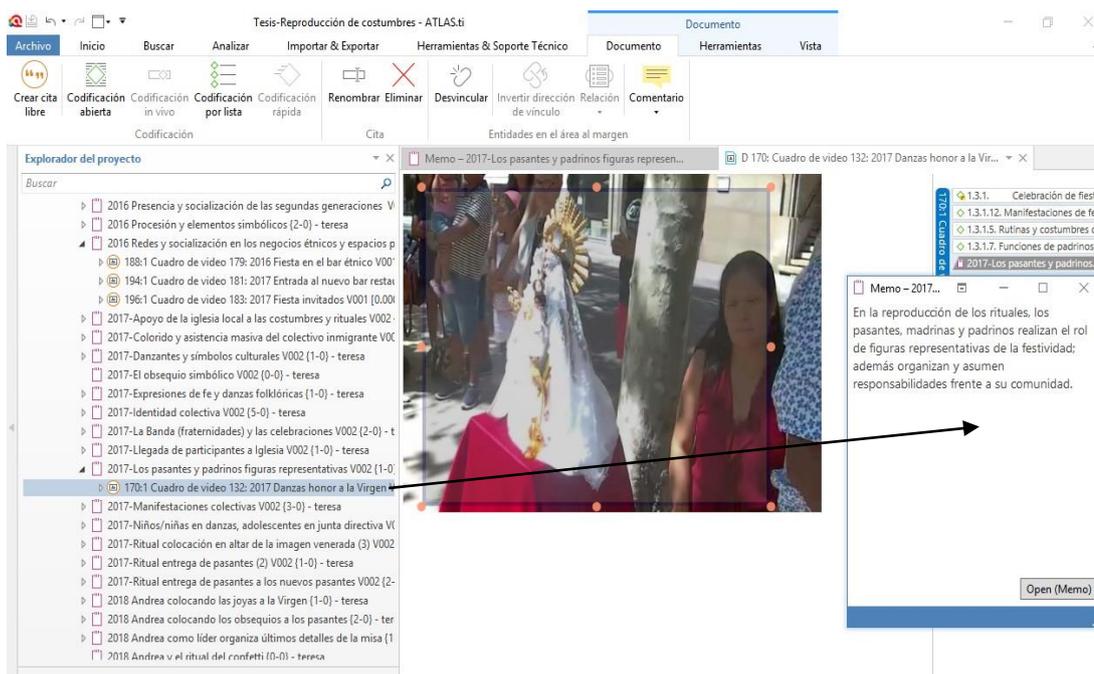


Figura 22. Memos realizados a partir de la observación participante y utilizados durante la fase de análisis de datos.

D. Ciclo de definición del modelo

El *ciclo de definición del modelo* corresponde a la última fase estratégica de análisis común a las técnicas de recogida de datos; se caracteriza por ser el ciclo “seleccionador” de las categorías más representativas, las que contienen mayor peso, las más sólidas; es decir, las que contienen más relaciones con el resto de las categorías establecidas y definidas también como relevantes para la investigación, pero con menos peso y menos solidez.

Como su nombre lo indica, en este ciclo se definen las categorías más potentes, emergiendo como categorías nucleares; estas se caracterizan porque sobresalen o se diferencian del resto de categorías, ofreciendo además un modelo explicativo al tema de investigación. Igualmente, estas categorías predominantes delimitan la extensión del modelo, debido a que, por su dinamismo, informa de las circunstancias que explican mejor el fenómeno estudiado; o en qué participante(s) incide más el fenómeno tratado.

En la anterior Figuras 14, se pueden apreciar las categorías nucleares diferenciadas por los niveles de frecuencia. No obstante, es importante resaltar que esta diferenciación no determina que las demás categorías pierdan valor o significado; al contrario, todas y cada una de ellas, se encuentran estrechamente vinculadas y se consideran de igual relevancia en el momento de la interpretación de los datos.

9.3. Triangulación de los datos en el presente estudio

La explicación detallada del procedimiento de triangulación de datos realizado en este estudio cierra el capítulo que describe el marco empírico seguido en la presente investigación, formando este proceso parte del diseño y del marco metodológico. Así en este apartado nos centraremos en la operativización de la triangulación de datos relativa a esta investigación.

Antes de entrar en la parte más técnica, cabe recordar la controversia que siempre ha existido entre los científicos de las ciencias exactas y las ciencias sociales en relación a la validez de la investigación cualitativa; por esta razón, deseamos resaltar la idiosincrasia de la investigación cualitativa que la distinguen de otros tipos de indagación (Vasilachis et ál., 2006). Estos autores, apoyándose en Mason (1996) indican que “la investigación cualitativa no puede ser reducida a un conjunto simple y prescriptivo de

principios (...), la investigación cualitativa yace en el conocimiento que proporciona acerca de la dinámica de los procesos sociales, del cambio y del contexto social y en su habilidad para contestar, en esos dominios, a las preguntas *¿cómo?* y *¿por qué?* Sin embargo, los distintos enfoques cualitativos tienen sus propias reglas y sus propios procedimientos analíticos y explicativos” (Vasilachis et ál., 2006: 25).

Las anteriores ideas relacionadas al diseño de la investigación, son importantes de retomar en este momento, debido a que el proceso de construir conocimiento basado en la racionalidad hermenéutica y desde la interpretación de los hechos sociales estudiados, es enteramente subjetivo como ya se ha resaltado en anteriores apartados; por tanto se comprende que la manera de recoger datos y construir sentido interpretativo a estos *¿cómo?*, y *¿por qué?*; conduce a que la validación de un estudio cualitativo sea objetiva y rigurosa.

Aunado a esto, la responsabilidad de la validez de un estudio cualitativo recae en el investigador/a, quien ha sido la persona constructora del diseño de la investigación, recopilando y organizado los datos para en una fase posterior analizar a partir de sus estructuras conceptuales y subjetivas sus hallazgos; por tanto, se requiere de técnicas y/o procedimientos objetivos que conlleven a la validación de su estudio cualitativo. En este sentido, (Polkinghorne, 2007 citado por Vasilachis et ál., 2019: 52) sostiene que “la validez está en función de los juicios intersubjetivos y que, por lo tanto, depende de un consenso dentro de la comunidad”. Al respecto, ante la necesidad científica de evaluar la investigación cualitativa, (Lincoln y Guba 1985) redefinieron y especificaron de la siguiente forma las distintas técnicas ligadas a cada *criterio* referente a la validación de la investigación en las ciencias sociales. Al respecto, (Vasilachis et ál., 2019: 51-52) sintetizan:

1) *Credibilidad*: **a.** compromiso prolongado con el trabajo de campo, (proporciona alcance); **b.** observación persistente (proporciona profundidad); **c.** triangulación (de fuentes, métodos, investigadores y teorías); **d.** revisión de pares; **e.** análisis del caso negativo; **f.** comprobación de referencias (grabaciones de cintas); **g.** comprobación por parte de los miembros (datos, categorías de análisis, interpretaciones y conclusiones. 2) *Transferibilidad*. Está determinada por quienes potencialmente apliquen la indagación. 3) *Fiabilidad*. Establecimiento de una auditoría de corroboración realizada por dos o más investigadores. 4) *Confirmabilidad*. Está relacionada con la auditoría.

En base a la anterior clasificación realizada por los expertos, podemos concretar que la “triangulación” forma parte de una serie de *criterios* fundamentales que dan cuenta del rigor de la investigación cualitativa. Una explicación de la naturaleza del proceso de triangulación la ofrece (Cisterna Cabrera, 2005: 68), quien entiende este proceso como “la acción de reunión y cruce dialéctico de toda la información pertinente al objeto de estudio surgida en una investigación por medio de instrumentos correspondientes, y que en esencia constituye el *corpus* de resultados de la investigación”. En relación a la triangulación en estudios etnográficos, Sandín (2000), refiriéndose a la validez para el caso concreto de la etnografía, nombran la “triangulación de datos” como un procedimiento indispensable en los estudios de orden cualitativo.

Aunado a esto, autores como (Vasilachis, et ál., 2006: 93) afirman que “esta necesidad (del proceso de triangulación) surge de reconocer las limitaciones que implica una sola fuente de datos, mirada o método, para comprender un tema social”. Otros autores (Aguilar y Barroso, 2015: 74) definen la triangulación como “la aplicación y combinación de varias metodologías de la investigación en el estudio de un mismo fenómeno”. Por su parte, (Hernández-Sampieri et ál., 2018: 464) afirman que “se posee una mayor riqueza, amplitud y profundidad de datos si provienen de diferentes actores del proceso, de distintas fuentes y de una mayor variedad de formas de recolección”.

A estas distinciones o posibilidades de realizar triangulación en la investigación cualitativa que conlleven a la validación del estudio, de acuerdo con (Vasilachis, et ál., 2006; Vasilachis, et ál. 2019), diferentes investigadores desde hace décadas y en medio de debates y variados consensos científicos las han clasificado en: a) *triangulación de datos*; b) *triangulación de investigadores*; c) *triangulación teórica*; y, d) *triangulación metodológica*. Para el caso de nuestra investigación, este proceso se concreta en la denominada “triangulación de datos” utilizando los datos recogidos en las historias de vida, y la observación participante (OP) de manera prolongada y sistemática.

9.3.1. Operativización de la triangulación de datos en el presente estudio

Tal como ya acotamos en este apartado, una de las funciones de la codificación es operativizar la triangulación de técnicas de recogida de nuestros datos. Al respecto (Cisterna Cabrera, 2005: 64) hablan de categorizaciones emergentes, refiriéndose a aquellas que “surgen desde el levantamiento de referenciales significativos a partir de la

propia indagación”. En base a esto, las categorizaciones en el presente estudio, emergieron concluida la fase de recogida de los datos; por tanto se utilizaron estas categorías y subcategorías emergentes en nuestro meta-análisis de manera integral concretando la triangulación a partir de las dos técnicas de recogidas de información aquí utilizadas: las historias de vida y la observación participante (OP), quedando ampliamente reflejado en los resultados de la presente investigación.

Siguiendo el estudio de Cisterna Cabrera (2005), enmarcado en la categorización y triangulación como procesos de validación; para el presente estudio se realizaron las Tablas 17, 18 y 19 (Anexo 1), las cuales presentan la construcción de categorías y subcategorías de acuerdo a las dimensiones derivadas del planteamiento del tema de investigación, mismas que abarcaron la triangulación de datos.

Estas categorizaciones se encuentran estrechamente vinculadas a las preguntas de investigación, objetivos generales y objetivos específicos; conjunto de elementos que en nuestro meta-análisis integral fueron esenciales durante el desarrollo de la triangulación de datos ilustrada en la Tabla 20 (Anexo 2).

Es importante aclarar que en este proceso, en primer lugar las subcategorías no permanecen “estáticas” ni “ancladas” a una sola categoría en concreto, por cuanto el análisis interpretativo obedece a factores tangibles e intangibles plenos de significado, subjetividades y conceptos relacionados con el fenómeno aquí estudiado; por esta razón aparecen subcategorías relacionadas en diferentes momentos con diferentes categorías. En segundo lugar, el orden de las categorías y subcategorías no es el mismo que aparece en el libro de códigos presentado en la anterior Figura 16; por la misma razón expuesta anteriormente.

De manera que este proceso de meta-análisis realizado de manera integral y que concreta la triangulación de datos necesitó de una reflexión dinámica pero profunda, apoyándonos para ello constantemente tanto en los mapas conceptuales para cada una de las dimensiones, así como en el material audiovisual recopilado, en las notas del diario de campo y lógicamente en el marco teórico desarrollado previamente.

Finalmente, resaltar que la “triangulación de datos” en el presente estudio no pretendió contrastar resultados de una u otra técnica de recogida de datos, sino enriquecer con cada una de sus aportaciones, la comprensión integral del fenómeno estudiado

abarcando las dimensiones planteadas en el tema a investigar. La siguiente Figura 23, ilustra el proceso de triangulación de datos surgido del meta-análisis ejecutado en este estudio:

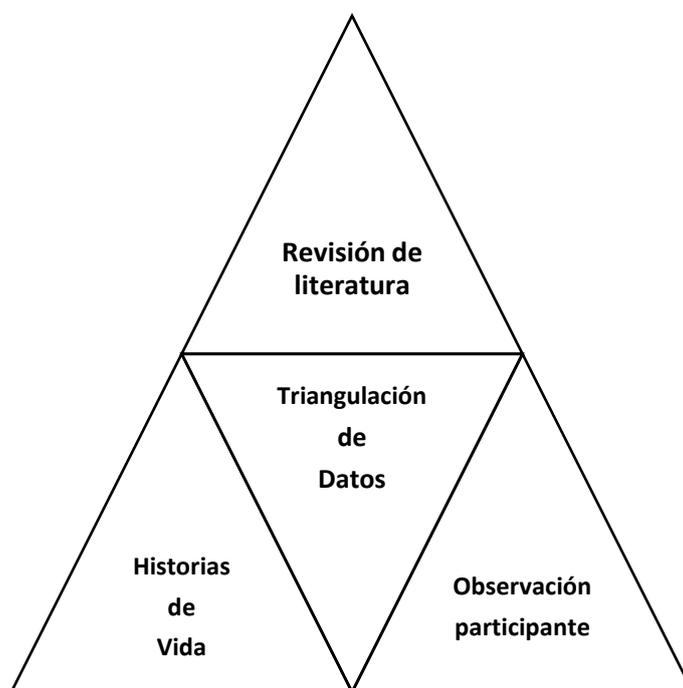


Figura 23. *Proceso integral de la triangulación de datos en el presente estudio*

9.3.2. Validación de los instrumentos de recogida de datos

Siguiendo las palabras de (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 235): “otro tipo de validez que algunos autores consideran es la validez de expertos o *face validity*, la cual se refiere al grado en que aparentemente un instrumento mide la variable en cuestión, de acuerdo con voces calificadas”. En base a estas afirmaciones, este apartado tiene como finalidad explicar el proceso de validación de los instrumentos utilizados para la recolección de datos que ofrecieron respuesta a los objetivos planteados en esta investigación.

Los instrumentos metodológicos utilizados para este fin fueron la historia de vida y la observación participante; para los cuales se diseñó un Guion específico para cada uno de estos instrumentos, mismos que fueron validados en su contenido por ocho jueces profesionales en el ámbito de la sociología, psicopedagogía, psicología y trabajo social.

9.3.2.1. Validación del instrumento para la observación participante

Para ejecutar la observación participante, el proceso de validación del Guion se llevó a cabo en tres fases sucesivas:

- a) Diseño del Guion;
- b) Validación del Guion;
- c) Aplicación del instrumento definitivo.

Diseño del Guion. En primer lugar, se realizó un esquema general basado en las aportaciones teóricas que envuelven el objeto del estudio, específicamente estas son:

- Capital social de la inmigración
- Asociacionismo inmigrante y religioso
- Etnicidad e identidad en contextos migratorios
- Cultura y religión
- Bienestar social subjetivo durante la reproducción de rituales religiosos
- Transmisión de costumbres marianas/sincréticas a los descendientes

En segundo lugar y sumado a lo anterior, se consideraron las dimensiones derivadas del planteamiento del tema de investigación, las cuales estaban concretadas en:

- D 1)** Proceso de reproducción de celebraciones marianas;
- D 2)** Bienestar social subjetivo y reafirmación identitaria;
- D 3)** Transmisión de costumbres étnicas a los descendientes.

Esto con la finalidad de organizar por dimensiones los temas a observar. A partir de este gran esquema teórico, las dimensiones y además tomando en cuenta los objetivos y preguntas de la investigación, se diseña un primer borrador del Guion de observación, en base al cual nos ceñimos para analizar el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevadas a cabo por grupos étnicos minoritarios en el lugar de destino. Los escenarios de observación aparecen detallados tanto en el apartado en este mismo capítulo que se dedica a las unidades de análisis, como en el capítulo del análisis y los resultados.

Validación del Guion. A los jueces expertos se les facilitó las instrucciones correspondientes para tal fin; presentadas en el Anexo 3. Estas instrucciones se basaron en una descripción sintetizada del propósito de la investigación, así como de la exposición en forma objetiva de las tres (3) dimensiones anteriormente señaladas que envuelven los temas de observación. Al respecto, seguimos a (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 238): “la objetividad se refuerza mediante la estandarización en la aplicación del instrumento (mismas instrucciones y condiciones para todos los participantes) y en la evaluación de los resultados”.

Para ello, utilizamos la Escala de Likert ampliamente utilizada en la investigación social, la cual consiste en presentar un conjunto de ítems en forma de juicios o afirmaciones al participante a fin de que seleccione una de las cinco categorías que contienen cada una un valor numérico (Hernández-Sampieri, et ál., 2018: 273).

En función del propósito y objetivos de nuestro estudio utilizamos conceptos, construyendo para cada ítem un objetivo común concretado en “*observar*”, otorgándole valores del 5 al 1; siendo el número 5 el de mayor valor, y el número 1 el de menor valor. En base a esto se pidió a los jueces expertos un juicio sobre los conceptos relativos a la observación en función de estar:

| | |
|--------------------------|----------|
| Totalmente de acuerdo | 5 |
| De acuerdo | 4 |
| Neutral | 3 |
| En desacuerdo | 2 |
| Totalmente en desacuerdo | 1 |

El resultado total de validez de contenido para el instrumento de observación participante (OP), con veinte (20) preguntas que enmarcan las tres dimensiones en conjunto, ofrecido por los ocho (8) jueces expertos, se presentan en la siguiente Tabla 21.

Tabla 21. *Resultado juicio de expertos para el instrumento de la observación participante*

| Juicio de los ocho (8) jueces expertos | Resultados | Valor del juicio | Resultado final |
|---|-------------------|-------------------------|------------------------|
| Totalmente de acuerdo | 136 | 5 | 680 |
| De acuerdo | 23 | 4 | 92 |
| Neutral | 1 | 3 | 3 |
| En desacuerdo | 0 | 2 | 0 |
| Totalmente en desacuerdo | 0 | 1 | 0 |

Debido a que los resultados finales son mayoritariamente “totalmente de acuerdo”, se realiza la aplicación del instrumento. La Tabla 22 (Anexo 4) presenta los detalles del Guion utilizado para la observación participante, previamente presentado a los jueces expertos

Junto al Guion del instrumento diseñado para la observación participante (OP), se recibió por parte de los jueces expertos su valoración crítica y objetiva; al respecto se tomaron altamente en cuenta sus sugerencias y se realizaron los cambios correspondientes al ítem valorado; o bien se consideraron las sugerencias expertas durante el trabajo de campo.

Al respecto, se recibieron sugerencias a los siguientes ítems:

2.1 *Observar acciones y/o expresiones individuales que indiquen bienestar social subjetivo en los individuos que participan en las celebraciones marianas/sincréticas.*

2.2 *Observar acciones y/o expresiones colectivas que indiquen bienestar social subjetivo en torno a la festividad mariana/sincrética.*

Nota textual del juez experto: “Observar bienestar social subjetivo en una celebración colectiva me parece inaccesible sin ninguna otra mediación técnica posterior (por ej., una entrevista para corroborar tu observación)” (Juez experto). Valorando esta sugerencia experta, durante la aplicación de las historias de vida, se formularon preguntas en torno a la cosmovisión y las costumbres religiosas; y en concreto se pregunta a la persona entrevistada por su bienestar social subjetivo cuando participa en este tipo de actividades.

Aplicación del instrumento definitivo. Validado y corregido el instrumento de observación, el mismo se convierte en un Guion de trabajo que se sigue durante el fenómeno estudiado quedando registradas las observaciones tanto en las notas de campo, y más densamente y detallado en el diario de campo, así como en el material audiovisual recopilado durante más de tres años consecutivos en los cuales se desarrolló el estudio etnográfico. En síntesis, el instrumento definitivo para abordar la observación participante (Anexo 4), quedó configurado en un modelo inductivo permitiendo observar dinámicas sociales, familiares y colectivas, así como estructuras y matices culturales que se convirtieron en una potencial base de datos fundamental para nuestro análisis con enfoque cualitativo.

9.3.2.2. Validación del instrumento de historias de vida

Para llevar a cabo las historias de vida, se realizaron entrevistas como mínimo en dos oportunidades a las personas invitadas al estudio; cuestión que ameritó de un Guion, mismo que se desarrolla en tres fases consecutivas: a) Diseño del Guion; b) Validación del Guion; c) Aplicación del instrumento definitivo.

Diseño del Guion. En base a los conceptos teóricos que se iban desarrollando y, a las dimensiones surgidas del planteamiento del tema a estudiar; se fueron elaborando las preguntas del Guion. Para ello se diseñó un primer borrador, el cual fue validado por los jueces expertos basándose en las instrucciones entregadas por la investigadora (Anexo 3).

En primer lugar, cabe resaltar que las entrevistas que dieron lugar a las historias de vida se realizaron de forma semiestructurada; es decir, aunque siguiendo cabalmente el Guion y en medio de la conversación; de las respuestas aportadas por los participantes surgían datos extras y detalles relevantes al estudio.

De manera que las preguntas esenciales se ejecutaron todas y cada una de ellas, pero teniendo que reconducir el Guion en diferentes momentos de las entrevistas, debido a las altas aportaciones de datos ofrecidos por los participantes; y no estrictamente en el orden de preguntas que se presentan en la Tabla 24 (Anexo 5); hecho que ocasionó realizar más preguntas relacionadas con el fenómeno investigado, enriqueciendo de esta manera, potencialmente los datos recogidos.

En segundo lugar, las preguntas se formularon dando la oportunidad de la narración y la descripción ejemplificando los hechos vividos en torno al fenómeno estudiado. Finalmente, tal como se ha señalado, las entrevistas se realizan en varias etapas y/o períodos de tiempo.

Validación del Guion. Los jueces expertos recibieron una charla previa explicativa, sobre la investigación y sobre nuestro interés por su valoración a los instrumentos empleados en este estudio. Para ello se les facilitó las instrucciones pertinentes para tal fin, presentadas en el Anexo 3, (tal como se comentó anteriormente). Estas instrucciones contienen una descripción sintetizada del propósito del estudio y la presentación de las tres (3) dimensiones que dividen el fenómeno estudiado recogiendo las cuestiones esenciales a preguntar.

Utilizando la Escala de Likert y función del propósito y objetivos de esta investigación, se construyeron preguntas para cada dimensión del fenómeno estudiado, otorgándole valores del 5 al 1, siendo el número 5 el de mayor valor, y el número 1 el de menor valor. En base a esto se pidió a los jueces expertos un juicio sobre el contenido de las preguntas relativas a las historias de vida, en función de estar:

| | |
|--------------------------|----------|
| Totalmente de acuerdo | 5 |
| De acuerdo | 4 |
| Neutral | 3 |
| En desacuerdo | 2 |
| Totalmente en desacuerdo | 1 |

El resultado total de validez de contenido para el instrumento de las historias de vida, con noventa y tres (93) preguntas que enmarcan las tres dimensiones en conjunto, ofrecido por los ocho (8) jueces expertos, se presentan en la siguiente Tabla 23.

Tabla 23. *Resultado juicio de expertos para el instrumento de la historia de vida*

| Juicio de los ocho (8) jueces expertos | Resultados | Valor del juicio | Resultado final |
|---|-------------------|-------------------------|------------------------|
| Totalmente de acuerdo | 610 | 5 | 3.050 |
| De acuerdo | 102 | 4 | 408 |
| Neutral | 32 | 3 | 96 |
| En desacuerdo | 0 | 2 | 0 |
| Totalmente en desacuerdo | 0 | 1 | 0 |

Como se puede apreciar, los resultados finales son mayoritariamente para el juicio experto “totalmente de acuerdo” (3.050); por tanto se realiza la aplicación del instrumento. La Tabla 24 (Anexo 5) presenta los detalles de Guion de historias de vida presentado a los jueces expertos:

Junto al Guion del instrumento diseñado para las historias de vida se recibió por parte de los jueces expertos su valoración crítica y objetiva; al respecto se tomaron altamente en cuenta sus sugerencias y se realizaron las correcciones correspondientes a los ítems valorados; o bien se consideraron las sugerencias expertas durante el trabajo de campo.

Al respecto, se recibieron sugerencias al siguiente ítem:

1.10 *¿De qué manera participaban exactamente las familias en estas celebraciones?*

Nota textual del juez experto: “Le pides al informante algo que le excede si no pones un “tu familia” o “las familias que conocías” (Juez experto). Se corrige en el Guion definitivo:

1.10 *¿De qué manera participaba exactamente tu familia en estas celebraciones?*

Nota textual del juez experto: “Parece que las historias de vida se hacen a algún tipo de líder o lideresa” (Juez experto). Tiene razón el juez experto, algunas de las personas entrevistadas son líderes, presidentes de asociaciones religiosas o grupos culturales relacionadas con el fenómeno estudiado.

Aplicación del instrumento definitivo. Validado y corregido el instrumento para aplicar las historias de vida, tal como se acotó anteriormente, las entrevistas semiestructuradas que dieron forma a las historias de vida, fueron aplicadas en diferentes momentos durante el transcurso de la investigación; en tal sentido, buscando los momentos más cómodos para los participantes y que las entrevistas se hiciesen en forma de conversación, siguiendo siempre el Guion validado, pero brindando ampliamente la oportunidad a las personas participantes de contar su historia, narrando de manera descriptiva las vivencias y experiencias que nos ofrecerían los datos potenciales que necesitábamos para interpretar el fenómeno estudiado.

Tales entrevistas quedaron registradas en el material audiovisual, mismo que se anexa de manera digital al presente trabajo; recopilado de manera sistemática y claramente identificado por año y por participante; a lo cual se anexan cada una de las transcripciones relativas a las entrevistas señaladas. En síntesis, el instrumento definitivo para aplicar las historias de vida, presentado en el Anexo 1, quedó configurado también en un modelo inductivo permitiendo interpretar y analizar, con enfoque cualitativo el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevadas a cabo por grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruanos asentados en la ciudad de Lleida.

TERCERA PARTE

10. ANÁLISIS DE DATOS DE LA INVESTIGACIÓN

“En el análisis cualitativo, la acción esencial consiste en que recibimos datos no estructurados, a los cuales nosotros les proporcionamos una estructura” (Hernández-Sampiere, et ál., 2018: 465).

10.1. Introducción al análisis del proceso de reproducción de celebraciones marianas

El análisis de este proceso específico y su complejidad se enmarca en lo que han representado en el pasado y desde el país de origen estas costumbres y creencias para los participantes, así como el valor cultural y simbólico que le siguen otorgando durante el proceso migratorio y especialmente durante su asentamiento sociocultural en el país de destino.

Para este análisis se consideran en primer lugar, dos momentos biográficos contenidos en los discursos de las personas participantes en el estudio; el primero de ellos corresponde a los recuerdos en el país de origen en torno a las celebraciones marianas acompañadas de las actividades folclóricas y culturales características de estas festividades; el segundo momento biográfico atiende a la cosmovisión que conservan en el presente los grupos estudiados en relación a los rituales sincréticos.

Por otra parte, al análisis relativo al proceso de reproducción anual de celebraciones de carácter mariano, llevadas a cabo por grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano y lideradas por mujeres del mismo origen étnico en la ciudad de Lleida, se enmarcan en dos factores fundamentales: los factores intangibles y los factores tangibles.

En primer lugar, los factores intangibles entendiéndose estos como la parte subjetiva que no se pueden ver ni tocar, pero de lo cual los discursos y la observación participante (OP) lo evidencian y dan cuenta de ellos; nos referimos a toda la simbología sincrética y cultural que envuelve este tipo de festividades, incidiendo en la emergencia identitaria expresada de manera colectiva y exigida por las costumbres étnicas en torno a la reproducción de estos rituales sincréticos.

En segundo lugar, se consideran los factores tangibles, refiriéndonos a estos como la parte material (indispensablemente unida al factor simbólico), observada y que es utilizada como estrategia sociocultural y tradicional por estos grupos; misma que implica la reproducción cíclica de estas celebraciones marianas, gravitando a su alrededor elementos materiales cargados de simbolismo, esenciales desde el comienzo de su organización hasta la puesta en marcha de todo el proceso de reproducción de estas costumbres étnicas en el lugar de destino.

No obstante, es preciso resaltar que los factores tangibles se complementan de manera necesaria con los factores intangibles debido a que unidos conforman la estructura social, simbólica y material de todo el proceso de reproducción de estas costumbres; de manera que durante el análisis su fusión se hace irrefutable, considerando erróneo analizarlos como factores independientes y/o solamente por el orden de frecuencia de citación que nos facilita el programa utilizado para tal fin. Sin embargo, procede ordenarlos en función de facilitar su análisis; a continuación la Figura 24 presenta los factores intangibles; seguidamente procedemos a su respectivo análisis y la obtención de resultados a las preguntas propuestas.

| No | Código | Códigos intangibles | Frecuencia de citación |
|----|-------------|---|------------------------|
| 15 | 1.3.1.1. | Recuerdos de la infancia: celebraciones y rituales religiosos | 16 |
| 16 | 1.3.1.2. | Recuerdos entrañables de costumbres y rituales | 32 |
| 17 | 1.3.1.2.1. | Recuerdo de las diferentes entidades veneradas | 11 |
| 18 | 1.3.1.2.2. | Recuerdos especiales de las costumbres | 27 |
| 19 | 1.3.1.3. | Recuerdos positivos de costumbres y rituales en origen | 35 |
| 20 | 1.3.1.3.1. | Compartir en las caminatas (peregrinación) | 6 |
| 21 | 1.3.1.4. | Recuerdos de sacrificio ante el ritual | 9 |
| 22 | 1.3.1.5. | Rutinas y costumbres durante las celebraciones | 42 |
| 28 | 1.3.1.10. | Recuerdos participación actividades marianas en origen | 21 |
| 29 | 1.3.1.11. | Viaje de la imagen (Virgen) desde origen | 36 |
| 30 | 1.3.1.12. | Manifestaciones de fe y cosmovisión | 16 |
| 35 | 1.3.1.14.2. | Confianza, apoyo y solidaridad | 22 |
| 36 | 1.3.1.15. | Cosmovisión religiosa y fe | 100 |
| 37 | 1.3.1.15.1. | La fe en el contexto migratorio | 55 |
| 39 | 1.3.1.17. | Elementos simbólicos que acompañan el ritual | 34 |
| 40 | 1.3.1.18. | El ritual de la festividad | 26 |
| 43 | 1.3.4.* | Simbolismo y actividades marianas/sincréticas | 24 |
| 44 | 1.3.5.* | Descendientes y transmisión de costumbres | 46 |
| 45 | 1.3.5.1. | Descendientes: rechazo y/o resistencia a la participación | 34 |
| 46 | 1.3.5.2. | Descendientes: presión e influencia familiar | 51 |
| 53 | 1.3.5.6. | Descendientes elementos potenciadores del doble vínculo cultural | 138 |
| 54 | 1.3.5.7. | Descendientes doble discurso identitario | 69 |
| 55 | 1.3.5.8. | Descendientes socialización y redes entre iguales | 41 |
| 56 | 1.3.5.8.1. | Descendientes dificultades de socialización inicio proceso migratorio | 8 |
| 60 | 1.3.5.9. | Descendientes conflictos y rivalidades entre iguales | 13 |
| 61 | 1.4.1.* | Bienestar subjetivo y costumbres marianas/sincréticas | 135 |
| 62 | 1.4.1.1. | Reafirmación identidad étnica | 160 |
| 63 | 1.4.1.2. | Vínculos de reafirmación identitaria étnica | 140 |
| 65 | 1.4.2.* | Bienestar subjetivo e identidad colectiva | 130 |
| 66 | 1.4.2.1. | Reafirmación identidad religiosa | 294 |
| 67 | 1.4.2.2. | Elementos potenciadores de identidad colectiva | 38 |
| 68 | 1.4.3.* | Bienestar subjetivo e identitario de las segundas generaciones | 35 |
| 69 | 1.4.4.* | Bienestar subjetivo a partir del patrimonio cultural | 72 |

Figura 24. Códigos de factores intangibles

10.2. Proceso de reproducción de celebraciones marianas

La reproducción de las costumbres marianas por parte de las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas en el lugar escogido como destino, gira en torno a la estructura social donde los roles representados por madrinan, padrinos, prestes, dueñas de la “Virgen”, etc., mantienen una estructura jerárquica donde cada participante cumple una función y un papel determinado. Este proceso también requiere de una estructura simbólica sustentada en las creencias y las costumbres de los protagonistas encargados de esta reproducción en el país de acogida.

Como tercer pilar fundamental en esta reproducción de celebraciones marianas, se requiere de una estructura material (cargada de simbolismo sincrético) sustentada en la cooperación, la solidaridad y la confianza depositada por las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas interesadas en llevar adelante este tipo de actividades; aunado a esto, los fuertes vínculos de estas familias y grupos étnicos a los que pertenecen, hace que todos los recursos simbólicos y materiales se conjuguen y por tanto se puedan reproducir con éxito estas actividades religiosas y sincréticas; además transmitiéndolas a los descendientes.

10.2.1. Recuerdos en torno a la cosmovisión religiosa y las creencias sincréticas

Los recuerdos definidos aquí como elementos intangibles, representan la base que sustentará la reproducción de celebraciones marianas en el país de destino; en la siguiente cita, la participante haciendo referencia a sus recuerdos relacionados con las fiestas religiosas desde su infancia, y además siendo consciente de la distancia debido al proceso migratorio, deja clara la intención de mantener el recuerdo y las costumbres en el lugar de acogida.

Andrea: Bueno desde la infancia... son costumbres que no se pueden olvidar y... claro... donde... ya sé que estamos aquí tan lejos... pero... siempre recordar las costumbres que tenemos... (EP: 1:1) Eh... desde que nací... (EP: 112)

Los recuerdos clasificados para el análisis como positivos, entrañables y especiales son los más nombrados; destacándose que esta evocación surge con gran facilidad durante los discursos de los participantes. Así, basándonos en los datos obtenidos, además de las frecuencias de citación, en un primer momento de los discursos

se reflejan los recuerdos relacionados a las festividades religiosas principalmente de corte mariano en sus países de origen; así como los elementos simbólicos y materiales que las acompañaban.

Andrea: *Bueno, normalmente allá hay gente que tiene... una réplica de la Virgen de Urkupiña, y entonces... pasaban la Fiesta, ellos también han pasado alguna vez... celebraron esta Fiesta en el lugar donde viven, pues hacen las entradas con bailes típicos y todo eso... (EP: 1:3)*

De acuerdo al relato estos recuerdos reflejan la cosmovisión religiosa y sincrética de las vivencias pasadas en torno a estas celebraciones, para ellos totalmente normales en el país de origen, y además asumidas desde siempre como costumbres cotidianas vividas de forma natural; cuestión que empieza a reflejar el *stock* de recursos simbólicos, patrimoniales y sociabilidad cultural; todo acumulado y heredado de su pasado. Autores como (Lynch, 2001; Grimson, 1999; Mallimaci Barral, 2010, 2012, 2016; Caba y Rojas, 2014; Vargas Rodríguez, 2019; Saldívar Arellano 2019; Torres, et ál., 2018) dejan constancia en relación a las festividades de corte mariano que realizan cotidianamente los habitantes de la región andina.

Diana: *...es que allá en Sudamérica, en Latinoamérica en general para todo siempre hay festivos y en los festivos siempre tiene que haber pues algo de baile de algún folklor ¿no?, y esto sí también, nace de esto, por ejemplo, hacíamos estas vigiliyas de la Biblia, vigiliyas de... por “María”, y claro... de esto había bailes que hacían para permanecer despiertos, dentro de esta vigilia que hacías había unas partes que eran religiosas y otras partes más lúdicas... (EP: 4:8)*

El recuerdo de las celebraciones marianas se encuentra estrechamente vinculado al *performance* étnico desplegado en este tipo de fiestas; autores como (Podhjacer, 2007; Caba y Rojas, 2014; Canevaro y Gavazzo, 2009) indican que el sincretismo andino y las fiestas de carácter religioso, vienen acompañadas de música y danzas.

Por otra parte, en los discursos se constata el planteamiento de Lynch (2001), cuando hace referencia a las “*peticiones*” que realizan los devotos a sus santos patronos durante este tipo de celebraciones religiosas anuales; entre las peticiones más comunes que hacen los devotos es la referida a la salud de algún familiar o la salud del mismo devoto; pero además, y muy concretamente las peticiones se realizan especialmente por los bienes materiales que su realidad social y económica no les permite alcanzar con facilidad; esto también es recordado.

Andrea: *Bueno en la adolescencia... pues hay una costumbre que se hace, porque esta Virgen está en Quillacollo en un cerro y... pues se hacen unas caminatas... se hace una caminata... y es como una promesa que tú le haces a la Virgen, pues allí vas allá... y vas pidiendo lo que tú quieres... en el Calvario se podría decir también... (EP: 1:6)*

Estas manifestaciones de carácter popular, incidirán en una identidad colectiva religiosa dada por la construcción que el pueblo hace en torno a su religiosidad católica y creencias sustentadas en la veneración de divinidades; tal como lo plantea Lynch (2001) en su estudio. Igualmente aparecen en los recuerdos entrañables elementos simbólicos heredados, plenos de sentido e identificación étnica, tales como la indumentaria o la lengua de los antepasados.

Carlos: *Con mucho cariño... y a nivel personal, yo empecé más o menos muy joven, jovencito, sí, siempre admiraba... y en Ecuador yo pasé a ser integrante de un... de un grupo de danza que se llamaba Ñuqca Llaqta, que quiere decir... bueno, son dos palabras en Quechua, que es Ñuqca es “nuestra”, Llaqta es “casa”, por lo tanto pues eh... fui participante... me gustó mucho, siempre he sido activo, me ha gustado la cultura y pues bueno, me gusta lucir el... el atuendo... (EP: 178:2)*

También afloran a los recuerdos los “roles” especiales de los implicados en estas celebraciones marianas en el país de origen; esos roles se ejercen sustentados por una socialización basada en la solidaridad, la ayuda mutua y comunitaria. Según (Grebe, 1998: 40): “cada aldea cuenta con un mayordomo y/o un alférez, los cuales están a cargo, respectivamente, de los aspectos religiosos y socioeconómicos de la fiesta”. El estudio etnográfico y antropológico de esta autora, en relación a las fiestas patronales de los habitantes de los altiplanos andinos, hace referencia a la mesa andina que se prepara especialmente para la ocasión ritual; la misma la describe con abundancia de alimentos y bebidas colocando en evidencia la coexistencia de los componentes litúrgicos del rito católico (el incienso), y el culto indígena (sacrificio de un animal); en los recuerdos de nuestros participantes encontramos estos elementos altamente reforzadores de su identidad étnica que se formaron desde su niñez y su pasado.

Eduardo: *A ver cómo le decía yo, eh... en la parroquia de Gonoporo que yo recuerdo a mi finada abuelita cuando ella se hacía de prioste... era del Niño Jesús, que era el que más se pagaba las fiestas de allí, en otras fiestas también que ya se lo diré, entonces de Niño Jesús cuando lo entregaban a una persona que se llame prioste ella quedaba encargada para organizar durante el año... que va pagar la fiesta entonces ella tenía que buscar ahí que se llamaban los mayordomos... entonces un mayordomo para que le ayude en la comida... un mayordomo para que la ayude en la bebida... (EP: 5:7)*

Al discurso de recuerdos positivos, también llegan con facilidad los nombres de las diferentes entidades veneradas anualmente, así como el lugar de ubicación geográfica de estas imágenes religiosas y sagradas para ellos en el país de origen. De acuerdo con (Grebe, 1998: 41) “la fiesta patronal se celebra anualmente en cada pueblo o aldea *aymara* en honor a su respectivo santo patrono, ciñéndose a la praxis ritual prescrita y al calendario católico”.

En este sentido, Durkheim (1982: 9 [1912]) nos recuerda que el calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad, y que las divisiones en días, semanas, meses y años corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Desde esta misma perspectiva, aparece en los recuerdos de los participantes el carácter social eminentemente unido a las celebraciones que vivieron y/o en las cuales participaron en sus países de origen.

Durkheim, destaca igualmente la importancia de la fiesta, como actividad eminentemente social y momento de identificación religiosa que conduce a la conciencia social y moral; desde la perspectiva histórica de Lynch (2001), la fiesta sincrética es un evento primordialmente colectivo, además representa un encuentro con el pasado e historia manifestados en la esfera pública. Así, cuando en los discursos las celebraciones marianas en el país de origen, son recordadas “*a lo grande*” están manifestando el sentido colectivo de la celebración religiosa tal como la vivieron y sintieron; es decir, en la memoria persiste la actividad festiva adherida a la conciencia social y manifestación pública aprendida; y además recordada de forma positiva.

Carlos: *Bueno, la Virgen de La Nube es en la costa, en la costa sí... hay la Virgen... del Cisne, también, que está al sur de Ecuador, eh... la Virgen del Quinche es en Pichincha, que es cerca de la capital de Quito. Sí, esta es una fiesta muy grande, que se hace con danzas... se hace... con carros alegóricos que es otra cosa también que... acompaña a esto y religiosamente lo hacemos por... por esto... con ese objetivo. (EP: 178:5)*

La siguiente Figura 25, presenta la red de relaciones semánticas “*es una*”⁴⁸ entre los diferentes tipos de categorizaciones definidas como “recuerdos” surgidos del pasado de las personas participantes en el estudio; mismos que siguen incidiendo en la

⁴⁸ Realizada con el programa informático ATLAS.ti, tal como se explicó en el marco metodológico.

cosmovisión religiosa y creencias sincréticas de estos participantes; además que constituye la base para la reproducción de estas festividades en el lugar de destino.

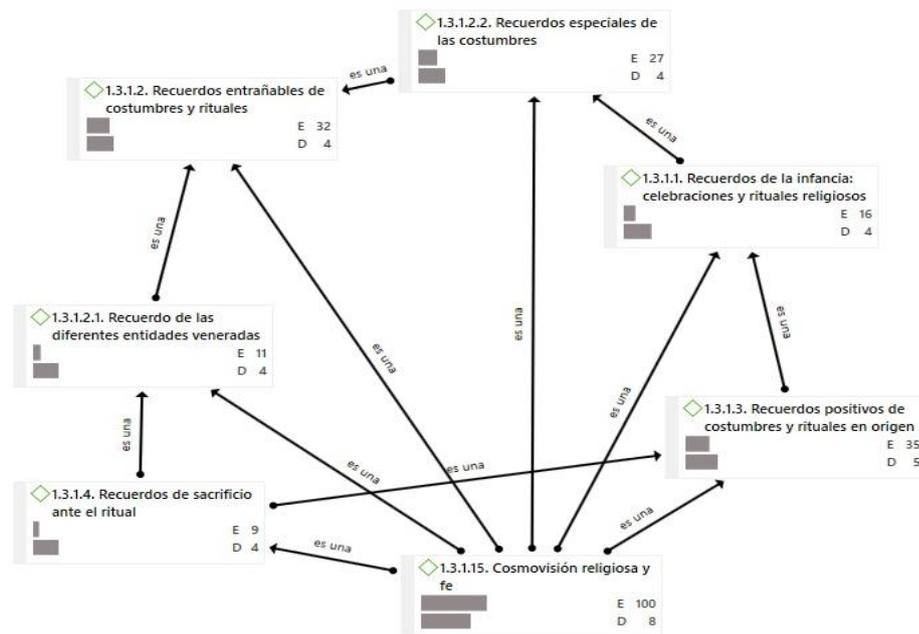


Figura 25. Red de recuerdos y la relación con la cosmovisión religiosa

Analizando los códigos que forman la red, y que engloban todos los recuerdos categorizados a partir de los discursos, tomamos como referencia la frecuencia de citación de mayor a menor; como se puede observar, destacan los recuerdos positivos (código 1.3.1.3. con 35 citaciones); los recuerdos entrañables (código 1.3.1.2. con 32 citaciones); y los recuerdos especiales (código 1.3.1.2.2. con 27 citaciones); estas frecuencias reflejan los anteriores párrafos de discursos, ya expuestos y tomados como ejemplo para el análisis.

En este orden de ideas, los recuerdos de la infancia (código 1.3.1.1. con 16 citaciones), nos indica que la simbología propia de la identidad étnica y religiosa se forma desde las edades más tempranas en el lugar de procedencia; mismo código que se relaciona con los recuerdos positivos, por tanto experiencias positivas; seguidamente encontramos el recuerdo de las diferentes entidades (código 1.3.1.2.1. con 11 citaciones), el cual demuestra la facilidad con que son evocadas las entidades marianas veneradas en el pasado; cuestión que indica la presencia cotidiana y simbólica de estas entidades durante las actividades sincréticas en el pasado; relacionado este último código, con el recuerdo de los llamados sacrificios, (código 1.3.1.4., con 9 citaciones), refiriéndose en

realizar determinados “sacrificios”, tales como realizar una caminata descalzos, por varios kilómetros y durante toda la noche para asistir a este tipo de celebraciones y rituales en el país de origen. Estas acciones realizadas en forma colectiva, reflejan una socialización determinada que les dotó de sentido su vida social y religiosa.

Basándonos en las anteriores codificaciones, podemos afirmar que los recuerdos en torno a las celebraciones marianas vividas en los países de origen; y, evocados desde la infancia, se mantienen vivos durante el proceso migratorio, y afloran fácilmente, además de manera entrañable y positiva al presente; finalmente, el recuerdo de la identidad colectiva, religiosa y étnica descansa en la socialización que implicaron estas festividades repletas de simbolismo en el país de origen; debido a que, como afirma (Durkheim, 1982: 217 [1912]) “la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia, sólo es posible gracias a un amplio simbolismo”.

En síntesis, sobre la evocación de estos recuerdos se construye todo el proceso de reproducción de celebraciones marianas de los grupos étnicos andinos, en la ciudad de Lleida.

10.2.2. El viaje de la Virgen

Retomando a Durkheim (1982: 32 [1912]), “los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados”. Partiendo de estas ideas fundamentales, el fenómeno estudiado en grupos étnicos minoritarios precisa de una representación simbólica de sus creencias, que los motive a las acciones rituales.

Así, la decisión de gestionar desde el lugar de destino y/o ocuparse personalmente del transporte de la imagen mariana desde el país de origen, responde a una necesidad identitaria, y además comporta un paso esencial para llevar a cabo la reproducción de rituales sincréticos en destino; por otra parte, estos actos confirman la transnacionalidad del fenómeno estudiado.

En el “viaje de la Virgen” al lugar de destino, los relatos confirman que salvar las distancias de un continente a otro y los obstáculos logísticos que se puedan presentar, tales como cruzar fronteras, entre otros detalles, se traduce en esfuerzo y responsabilidad,

pero también en emoción, alegría espiritual individual y colectiva; de manera que estos estados subjetivos, se suman como valor agregado al simbolismo conferido como “sagrado” a la imagen recién llegada, por parte de la comunidad que comparte costumbres y cosmovisión de creencias.

Este “viaje de la Virgen”, se puede interpretar a lo que Saldívar Arellano (2019) interpreta como circulación de significados; es decir, representa un recurso simbólico (Mallimaci, 2012) esencial para la construcción de territorios sagrados (Carballo y Flores, 2016) en el exilio.

Investigadora: *¿Y tú qué sentiste cuando la recibes?*

Tatiana: *Una alegría emocional... porque tú dices, lo logramos ¿no? porque... pasar, traer esto... tú dices... ((suspiro de la participante)) ¿saldrá o no saldrá? te arriesgas, pero tú siempre dices... (EP: 9:68)*

Tatiana: *Yo decía... mira la Virgen quiere estar aquí, y aquí va venir... y para qué... y decían ¿cómo van a pasar? ¿no?, esa curiosidad... ¿no? (EP: 9:69)*

Compadre Luis: *Querían ver, querían ver qué... si cómo había llegado, una manito rota... o algo así, pero ha llegado intacta...*

Tatiana: *¡Llegó intacta! Ni rayada, intacta, intacta... (EP: 9:87)*

Como se puede observar en los anteriores discursos, estos están caracterizados por el sentido y el peso emotivo que envuelve la imagen representativa de las creencias sincréticas del grupo estudiado. En tal sentido, Collins (2009) ofrece gran importancia a las emociones humanas, en particular a aquellas que se realizan de manera colectiva.

Y es que la formación de la conciencia colectiva, siendo uno de los elementos básicos que conforman el ritual, según Durkheim (1982 [1912]), representa también un estado de “intersubjetividad intensificada” (Collins, 2009: 57); donde la acción, la conciencia y la emoción funcionan como mecanismos esenciales para que se de este estado.

En síntesis, las acciones ejecutadas en torno a las gestiones del transporte de la imagen mariana, están empujadas por la energía de las emociones y la intersubjetividad de los grupos creyentes estudiados, interesados en transportarla desde sus países de origen, y tenerla junto a ellos con la finalidad de realizar sus respectivos rituales y celebraciones en el país de destino.

En esta misma línea de ideas, y de acuerdo a los datos encontrados, no se escatiman esfuerzos económicos para realizar la compra de esta imagen; misma que viene acompañada de otros elementos simbólicos esenciales que la adornan, tales como la corona, algunas joyas, la vestimenta y el manto; destacándose que algunos de estos objetos son mandados a bendecir en la iglesia del pueblo de dónde proviene la imagen religiosa.

Tatiana: *Él le compro el mantito... El primer manto lo donó él y por eso...*

Investigadora: *¿Y el manto tú lo compraste allá en Perú también?*

Compadre Luis: *Claro, lo mandamos a hacer en Trujillo y fue bendecido en Otuzco, sí... el manto...*

Investigadora: *¿Y lo llevan a Otuzco para que lo bendigan allá?*

Compadre Luis: *Sí, lo bendigan en la misma Iglesia, en la misma Iglesia donde está la Virgen de la Puerta... (EP: 9:58)*

El acto de la “bendición” en el lugar de origen le confiere “autenticidad” a este tipo de objetos, además a este hecho, la comunidad le otorga valor “sagrado”; por tanto se convierten en elementos simbólicos y representativos de estas creencias, y tal como la costumbre lo indica para estos rituales, serán presentados públicamente en la fecha especial y anual de su conmemoración en destino. Estas ideas en torno a la importancia de lo “sagrado” conferido a los objetos durante los rituales, nos las confirma Durkheim (1982: 33 [1912]) “mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada”.

Por otra parte, “el viaje de la Virgen” y su llegada al país de destino, conlleva organizar una recepción de bienvenida por parte de toda la comunidad implicada en estas actividades y creencias sincréticas. Desde los inicios de estas actividades en la ciudad de Lleida, la comunidad cuenta con el total respaldo de una parroquia local de la ciudad; de manera que con el apoyo de este aparato de poder del país de acogida, organizan una misa de bienvenida con el objetivo de bendecir la imagen recién llegada, consiguiendo de esta manera formalizar el evento públicamente; al mismo tiempo que socializan comunitariamente en medio de un compartir de comidas y bebidas típicas, acompañadas

de danzas folclóricas como es lo habitual en este tipo de eventos; y que forman parte de sus costumbres.

Iniciándose de esta manera, una determinada socialización en torno a las celebraciones marianas, misma que permitirá el inicio de un tejido de redes; tal como lo expresa Mallimaci Barral (2016), entre las diferentes comunidades étnicas asentadas en la ciudad de acogida; de esta manera, los diferentes grupos de origen boliviano, ecuatoriano y peruano empiezan a participar activa y colectivamente en la reproducción de costumbres y rituales marianos en destino; es decir, inician la construcción de espacios sagrados, (Sassone, 2007).

La siguiente Tabla 25, señala tres momentos relativos “al viaje de la Virgen”, llevado a cabo por grupos étnicos procedentes de Bolivia y Perú que han transportado la imagen mariana o patrona desde sus países o regiones de origen, hasta la ciudad de Lleida, lugar donde decidieron asentarse.

Tabla 25. “Viaje de la Virgen” desde país de origen y su llegada a destino

| Gestión con familiares en el país de origen relativos a la compra y el viaje de la Virgen (Perú) | Vivencias del padrino y madrina de la Virgen durante el transporte de la imagen desde Perú | Llegada de la Virgen y recepción de bienvenida por parte de la comunidad boliviana y otros grupos étnicos en Lleida. |
|--|---|--|
| <p>Tatiana: (...) y entonces con eso yo recurrí y le dije a mi primo que está en Perú, que vaya a... Otuzco para comprarlo la imagen... (EP: 9: 177)</p> <p>Tatiana: Sí, le mandé yo el dinero y le dije, yo te reconozco todos tus gastos, todos tus viáticos y anda tú y lo compras de allá mismo... lo haces de allá del padre de allá de Otuzco... que lo bendice y todo... y tú lo tienes ahí en tu casa... porque estaba entre dos personas que lo iban a traer... porque... que viajaban a Perú... (EP: 9:16)</p> | <p>Compadre Luis: Sí y... la intención era de traerla como equipaje de mano, y subirla en el avión y todo eso... en el aeropuerto cuando reciben las maletas, pues, lo quisieron meter abajo en la bodega, mi mujer no lo dejó, no, no, no... que ella se va abrazado de la imagen y todo eso... y lo aceptaron. (EP: 9:64)</p> <p>Comadre María: Traerla... como un bebé... (EP: 9:187)</p> <p>Compadre Luis: Entonces, así subió al avión, subió así con la imagen... que tengo fotos que está subiendo al avión... (EP: 9:65)</p> | <p>Andrea: Aquí... la Virgen llegó un día 27 de agosto, y la Fiesta... bueno, no la Fiesta... le hicimos una... un recibimiento para poderla bendecir, porque la Virgen de Bolivia... vino bendecida por la Iglesia aquella... y pues aquí en Lleida, para que sea bendecida..., pues le hicimos una misa y así se... organizó unos bailes para recibir y bailar ahí en La Rambla Ferrán, esto con la ayuda del Padre Amado. (EP: 1:75)</p> |

El primer momento corresponde al contacto con familiares y amigos para gestionar el transporte del objeto desde el país de origen al de destino; el segundo momento corresponde a algunas vivencias peculiares de los responsables durante este “viaje de la Virgen”; personajes que tras realizar estas diligencias favorecedoras para todo el grupo, la comunidad les otorgará roles especiales de “padrino y madrina” de la Virgen para ocuparse de su celebración al año siguiente de su llegada a Lleida; el tercer momento corresponde a la llegada de la imagen a Lleida y la recepción de bienvenida organizada por estos grupos minoritarios con apoyo de la parroquia local, que además congrega otras comunidades étnicas, las cuales son invitadas y también participan de manera activa en el evento.

El fundamento científico, sociológico y antropológico de estas acciones, lo encontramos en el el modelo propuesto por (Durkheim, 1982: 37 [1912]):

Cada grupo homogéneo de cosas sagradas o incluso cada cosa sagrada de alguna importancia constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay religión, por unitaria que sea, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Incluso el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por demás triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc.

Así pues comprendemos la emergencia de la presencia de la imagen mariana, representativa de las creencias sincréticas en el fenómeno estudiado; además de su significado “simbólico” y “sagrado” incluyendo los objetos que la acompañan, otorgado por los grupos estudiados. Por otra parte, se resalta que estas acciones requieren de la energía contenida en las emociones dadas por los rituales de interacción, así como de la intersubjetividad que los envuelve; es decir, en las creencias sincréticas de estos grupos étnicos, mismas que fortalecen la formación de una conciencia colectiva y social, tal como expresa Giorgis (2004), para un fin determinado: “reproducir celebraciones marianas en el país de destino”.

Al mismo tiempo, estos actos les permite gestar una socialización específica integradora de colectivos procedentes de diferentes zonas andinas, colocando como bandera de partida, la manifestación pública de la identidad étnica, colectiva y religiosa; utilizando como estrategia social e instrumental, el apoyo brindado por la iglesia local;

misma que como aparato de poder reconocido en el lugar de destino, les otorgará reconocimiento público e identitario a esta reproducción de celebraciones marianas llevadas a cabo por grupos minoritarios procedentes de tres países andinos: Bolivia, Ecuador y Perú.

10.2.3. Organización del proceso de la reproducción de celebraciones marianas

Las minorías étnicas procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú, basadas en su interés por reproducir las celebraciones marianas en la ciudad de Lleida, ponen en marcha una estrategia organizativa bajo una estructura sociocultural, material y simbólica determinada; en la cual confluyen elementos tales como las creencias, las costumbres, la confianza, el apoyo y la solidaridad entre estos grupos interesados en llevar adelante este tipo de celebraciones.

En referencia a la estructura sociocultural de la organización, y la puesta en marcha de estas actividades de carácter étnico, la misma se organiza y se lleva a cabo de manera jerárquica conformada por tres grandes bloques representados en los personajes que desempeñan las diferentes actividades y roles específicos en estos eventos:

1) Dueña de la imagen mariana: es quien generalmente se ha ocupado de la logística, y/o de transportar personalmente la imagen (de la Virgen) desde el país de origen; también se ocupa de la organización; y, además en el rol de “dueña” de la imagen, se acreditan formal y simbólicamente ante el grupo su participación de manera relevante durante los rituales.

2) Pasantes mayores: son personajes destacados dentro de la comunidad que han realizado actividades especiales en pro o beneficio de la celebración mariana; estos hechos les confiere la potestad y el honor de organizar la celebración para el año siguiente, cuestión que constituye la continuidad cíclica de este tipo de celebraciones.

3) Mayordomos, prestes o padrinos y madrinas de la Virgen, y demás colaboradores: Estos personajes se encargan de la logística referente a los elementos materiales y simbólicos esenciales que acompañan toda la celebración sincrética; entre ellos se incluye el menú gastronómico y bebidas típicas a compartir, la gestión de contactar grupos de danzas folclóricas, y las fraternidades (grupos) musicales que

acompañan estos rituales; y también ocuparse de la misa, flores, incienso, ajuar de la Virgen, entre otros detalles, para el día de la gran celebración.

Esta estructura social se sustenta, por una parte, en las asociaciones, mismas que con sus referentes étnicos, religiosos y socioculturales colaboran activamente con la festividad. Por otra parte, la estructura social también se apoya en la Iglesia local, a la cual acuden estos grupos minoritarios buscando espacios “sagrados” y formales acordes a la celebración reproducida.

En la estructura social de organización y participación en todas y cada una de las fases del proceso, se destaca la actuación femenina, así como la de los descendientes. La siguiente Figura 26, representa la estructura social de organización descrita, misma que prevalece durante la reproducción de estas celebraciones sincréticas en el lugar de destino.



Figura 26. *Estructura social de las celebraciones marianas*

10.2.3.1. Estructura social y cultural del proceso de la reproducción mariana

El relato de Andrea que citamos a continuación evidencia las gestiones realizadas por la participante, que la acreditan ante la comunidad y ante la actividad mariana, como

la “dueña de la Virgen”. Este rol le permite participar en el rango de organizadora principal de la celebración religiosa; por tanto, tomar decisiones al respecto. Por otra parte, estos datos constatan igualmente, que estas gestiones están determinadas por la cosmovisión y creencias que tiene el grupo en torno al objeto “sagrado” sustentado en la imagen de la “Virgen”.

Andrea: *De traerla no... porque yo mandé a traerme la imagen, pero una pequeñita y entonces en Bolivia esto no es comprarlo... porque yo mandé dinero para que me compren a la Virgen, y entonces mi prima fue y preguntó... y la Virgen no se compra, se regala la Virgen... Y entonces de esta manera mi prima me regaló la Virgen, me la obsequió... entonces con el dinero que yo mandé... le mandé a traer otra ropita, mandé a traer cosas para Ella... y bueno como es una cosa regalada... yo no puedo dejarla así... porque me dijeron de dejarla en la Iglesia... y los pasantes se la querían tener un año ¡y claro!...* **(EP: 2:84)**

Estos datos resaltan que en las primeras fases de la organización relacionadas con la reproducción mariana, son las mujeres quienes lideran este tipo de actividades. Retomando las ideas anteriormente expuestas en torno a los recuerdos evocados, estas primeras fases estarían relacionadas con la transmisión de costumbres, y además con la actuación de estas mujeres realizadas de manera cotidiana en el país de origen.

Gina: *...en Bolivia mi madre me ha guiado para ser pasante... (...)* **(EP: 6:64)**

Al respecto, (Cuberos Gallardo, 2017: 35), resalta una marcada tendencia a la feminización en el impulso de estos eventos; refiriéndose a la búsqueda de la imagen, y su protagonismo al menos en las primeras fases de la organización de este tipo de festividades.

Andrea: *Le entrego a la Virgen, y... claro, pero sólo por quince días y luego vuelve otra vez a la casa mía... y entonces a raíz de esto, había una chica que puso la misa... y entonces esta chica ya empezó a buscar a los prestes de los bailes y de la comida... y todo esto y entonces se fue haciendo más grande la Fiesta.* **(EP: 1:93)**

Los siguientes datos reflejan la jerarquía ejercida en el rol de “dueña de la Virgen”, descrito en la estructura sociocultural organizativa en torno a estas actividades; así pues, el rol le permite tomar decisiones importantes, tales como es el tránsito de la imagen durante los rituales diarios previos a la celebración. También se ha de resaltar que este rol es rotativo de manera anual (aunque no sea la dueña o propietaria de la imagen); es decir, cada año, los pasantes mayores asumen el rol principal dentro de la estructura social que se describe.

Andrea: *Lo que se estila es, cuando tú eres dueña de una Virgen... entonces los devotos, los fieles o padrinos como quien dice, van a la casa de la dueña... a prender las velitas, las flores, y la Virgen no se mueve del lugar de donde está..., (EP: 2:10)*

Durante la organización previa al evento, generalmente los más devotos e involucrados en las actividades, se reúnen diariamente durante los nueve días previos a la celebración, con la finalidad de realizar los rituales de la novena; la cual consiste en orar, agradecer y hacer peticiones a la imagen (Virgen), estrechando sus lazos en torno a la festividad por celebrarse.

Portes (1998) indica en sus trabajos al referirse a las redes de unión que dan lugar al *capital social bonding*, a los fuertes vínculos que conforman las familias y en especial los grupos étnicos en este tipo de actividades. Como veremos en los siguientes relatos, en estos encuentros previos a la gran celebración, aparte de realizar oraciones conjuntas, organizan y gestionan información relacionada con la festividad a realizarse. De manera tal, que el grupo étnico, desde el interés de preservar sus raíces culturales, así como de compartir cosmovisión religiosa e identidad, estrechan sus vínculos emprendiendo una nueva socialización, basados en el *capital social bonding* alcanzado por toda la comunidad.

Andrea: *Sí, porque el primer día, es así por la familia... por los desamparados, o sino por cada cosa, por los hijos... por los enfermos... o sea los nueve días en especial para cada...*

Investigadora: *¿Piden por algo?*

Andrea: *Sí, piden por algo, oraciones por algo... y si luego el día viernes... viernes 10 se va a otra Capilla (poblado fuera de la ciudad) que ahí le darán una misa y le cambian la ropita, porque Ella estrena ropa cada año... y este año le ha tocado dos madrinas de ropa... y entonces la vestirán y la dejarán toda preparadita allá en la Iglesia. (EP: 2:34)*

Dentro de la organización que venimos describiendo, esta sigue el orden jerárquico rotativo de la estructura social comentada anteriormente; de manera que los pasantes mayores, se encargan de todos y cada uno de los detalles materiales y simbólicos esenciales para la celebración.

La costumbre demanda realizar obsequios o atenciones a los nuevos pasantes para que acepten el compromiso de llevar adelante la celebración. Por tanto, notamos que emergen los mismos códigos culturales que en el país de origen, tales como compartir

comidas típicas o hacer regalos. Estos hechos que se convertirán en compromiso individual y grupal implícito, dentro de una socialización determinada.

Lógicamente estas acciones están basadas por la cosmovisión y las creencias religiosas del grupo; en este sentido, retomamos a Durkheim (1982: 39 [1912]) quien destaca que: “las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que le son solidarios”. Así estas costumbres socializadoras, haciendo uso del patrimonio cultural étnico y manifestado de manera grupal con alto sentido comunitario y de solidaridad, forjan una unidad para un único fin: reproducir la celebración mariana en un contexto migratorio transnacional.

Gina: *Sí, pues primero vinieron a hablarnos aquí, los pasantes van y hablan contigo en tu casa... en la intimidad y te hacen regalos y comida y tal... para que tú aceptes... a nosotros vinieron y nos hablaron y... a ver... prácticamente él no quería... dice, no que yo trabajo... que es mucha responsabilidad y tal y cual... (EP: 6:36)*

Tania: *entonces yo busqué a otras personas para que fueran los pasantes del año que venía... entonces ahí es donde yo empiezo a hacer actividades. Hice una cevichada y una pollada ((comidas típicas peruanas)) en ese entonces... (EP 9:15)*

El tercer bloque de la estructura social descrita, corresponde a los llamados “mayordomos”, quienes también reciben el nombre de: “prestes”, “padrinos” o “madrinas”. Se encargan tanto de los aspectos simbólicos relacionados con las creencias, así como de los aspectos socioeconómicos del evento, actos aprendidos en el país de origen. Tal como lo explica (Grebe, 1998: 41): “cada aldea cuenta con un mayordomo y/o un alférez, los cuales están a cargo, respectivamente, de los aspectos religiosos y socioeconómicos de la fiesta”.

Andrea: *Sí, padrinos de misa, de ropa, de video, hay padrino de música, de banda, hay de amplificación, de flores... hay padrinos de todo... (EP: 2:64)*

10.2.3.2. Estructura material del proceso de la reproducción mariana

Logística y económicamente el evento se realiza gracias al alto sentido de cooperación y el principio de reciprocidad y solidaridad en este tipo de eventos, (Vásquez García, 2005); entre los individuos y los diferentes grupos étnicos; incluyendo

asociaciones culturales y religiosas que participan en estas actividades marianas. Así pues, la asignación de tareas y responsabilidades es primordial, debido a que una sola persona no puede asumir ni los gastos económicos, ni la logística que representa organizar este tipo de evento religioso y cultural; además se suma el hecho de que cada año hay nuevos participantes y/o invitados a estas festividades; en síntesis, es una actividad que se planifica de manera colectiva.

Andrea: *Sí, cada quien tiene como tareas asignadas y entre todos los padrinos... siempre hay alguno que quiere colaborar, pues mira... es bienvenido si quiere colaborar o ayudar en los preparativos... todo esto porque uno o dos personas no pueden... porque es tanta gente que están viniendo, por ejemplo ahora están viniendo de Barcelona, de Girona están viniendo también este año se aumentaron un grupo más de baile distinto, que es la Morenada es un baile que el año pasado no se vio... y esto... (EP: 2:77)*

Es relevante mencionar que la estrategia del autofinanciamiento, así como el alto sentido cooperativo y solidario son heredados de las costumbres aprendidas durante este tipo de fiestas religiosas y sincréticas en el país origen. De manera que estos factores son considerados indispensables en el momento de organizar y llevar adelante celebraciones de tal magnitud.

Eduardo: *Se designaba... por decir... como se hacía para la comida, era la voluntad del mayordomo... por ejemplo, de acuerdo a su tenencia... a veces él también lo hablaba con su hermano, con su familia... y eran tres o cuatro... entonces por decir si era la comida ellos decían yo voy a dar dos canastas o tres canastas de los grandes de motes... (maíz), voy a dar un tercio de papas (patatas), y voy a dar 10, 20 o 15 cuis ((carne)) lo que estaba a su disposición... (EP: 5:8)*

Aunado a la estrategia del autofinanciamiento para llevar adelante las celebraciones marianas, el apoyo y la solidaridad se conjugan con la fe de los devotos. En el discurso encontramos factores como la capacidad económica de cada persona o cada familia, sumado a la cosmovisión religiosa y las creencias, por tanto, factores que juegan un papel importante en el momento de brindar un determinado apoyo económico a la celebración.

Investigadora: *¿Y estas colaboraciones son una cuota o es lo que ellos quieran dar?*

Gina: *No, no, lo que ellos les da de su corazón... hay gente que no se mide, porque tiene su fe de que la Virgen... que al año te lo devuelve el doble... entonces no tiene medidas, dicen si tienen que dar 500 dan 500... o pueden dar 50 euros, o 10 euros no tienen límites. (EP: 6:10)*

Otro de los elementos materiales y al mismo tiempo simbólicos, considerados durante esta organización, es la presencia de las diversas asociaciones de danzas

folclóricas y culturales, principalmente originarios los países de donde proviene la imagen venerada; (Canevaro y Gavazzo 2009; Caba y Rojas, 2014) quienes junto con las bandas musicales, también constituidas en asociaciones o fraternidades, se desplazan desde otras ciudades o pueblos cercanos para acompañar y participar con sus sonoras y coloridas manifestaciones culturales; (*performances*) denominadas Morenadas, Caporales, Salay o Tinkus, entre otras.

Andrea: *Esto es de cada... de cada pasante... de cada preste... por decirte el de Morenada, el de Caporal, se juntan los que traen a los grupos de baile... entonces hacemos una reunión y quedamos en concreto, para ver qué plato se va a cocinar... o que se va a servir, para que luego uno no haga otro tipo de plato, otro así... entonces este año se quedó para hacer el pollo al horno, entonces cada pasante pone una cantidad... depende de sus invitados que tiene y pues ahí lo hacemos... (EP: 1:44)*

Andrea: *Sale del bolsillo de cada uno... (EP: 1:89)*

El hecho de realizar estas manifestaciones públicas, bulliciosas y coloridas, responde a diversos factores y/o necesidades sociales y culturales del grupo en general. En primer lugar, el sincretismo andino y las fiestas populares de carácter religioso se caracterizan por los *performances* culturales, tales como la música y la danza, (Podhjacer, 2007); según este autor, estas prácticas provienen de culturas ancestrales latinoamericanas; pero es que además, la música servirá para marcar la especificidad del espacio de la fiesta; tal como lo destaca (Cuberos Gallardo, 2017), refiriéndose a este tipo de celebraciones.

Andrea: *Los padrinos de baile... porque hay otros padrinos que traen de Barcelona o de Girona a sus bailarines y preguntan cuántos bailarines van a ser... y según a eso, ayudas a la pasante mayor a dar la comida. A poner por decirte el pollo, las cajas de pollo, las presas de pollo... ayudan; se ayudan entre los padrinos de baile y la pasante mayor... (EP: 2:13)*

En segundo lugar, se puede sugerir que el gran interés por la presencia de las bandas musicales (fraternidades y/o asociaciones) y las danzas folclóricas (generalmente asociaciones de carácter cultural folklórico) en las celebraciones marianas, responde a la reafirmación de las identidades colectivas transmitidas de generación en generación desde la socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021); de acuerdo con los datos obtenidos, estos *performances* son considerados altamente significativos, por tanto, esenciales en la lista de la organización que conduce a reproducir celebraciones marianas en destino.

Andrea: *Para el otro año ya habrá más bailes... por decirte habrá dos grupos de baile de Tinkus, dos de Salay, o sea, se va duplicando todo eso... (EP: 1:51)*

También en los discursos de las personas participantes, se identifica la presencia de otros artistas en calidad de invitados a la celebración; estos gozan de cierto prestigio popular dentro de estas comunidades minoritarias; de manera que en la organización se toman en cuenta los intérpretes aficionados de música latinoamericana no tradicional, pero sí identificativa de estos grupos, especialmente por la gente más joven. Estos hechos son confirmados en el estudio de Cuberos Gallardo (2017), cuando defiende que la música servirá para marcar la especificidad del espacio de la fiesta mariana; y como apuntan, Carballo y Flores (2016), estos elementos forman parte de las fiestas socioespaciales organizadas en contextos migratorios.

Tatiana: *Sí... es que estas cosas como ves, tenemos que programarlo siempre con anticipación, sí, lo de este año mira, lo programé que vengan y como cayó la fecha esta pues... se les hizo un poco... porque iba a haber más artistas... Y aparte también me apoyan los artistas que yo los traigo para trabajar, cantando también me apoyan... (EP: 9:100)*

Finalmente, el ambiente festivo y de manera masiva se presenta como oportunidad de reunión y socialización; para Durkheim (1982: 356 [1912]), el *performance* simbólico y el movimiento de las masas que acompaña las ceremonias religiosas, constituyen una ocasión para la aproximación y la reafirmación del grupo; por tanto, reafirmación de la identidad colectiva.

Esta identidad colectiva, que se desea rescatar y revivir, requiere reproducir espacios simbólicos y representativos a la celebración mariana que se trae como herencia cultural y religiosa desde el país de origen. Debido a esta necesidad de reafirmación identitaria y colectiva, el evento mariano se convierte en una oportunidad para recrear ambientes añorados, plenos de afectividades y sentimientos; que son, a la vez, la energía para recrear espacios nuevos, en donde exista la posibilidad de realizar prácticas sociales que contribuyen a la reafirmación de la identidad, (Torrez Gallardo, 2020).

Se trata de espacios dispuestos para la venta de productos típicos y gastronómicos que les recuerda olores y sabores, pero además vivencias relativas a la festividad. Estos espacios están adornados y recreados con elementos simbólicos propios de sus culturas y regiones de donde provienen, incluyendo la indumentaria que visten el día señalado de la celebración.

Estos hechos confirman la necesidad de revivir códigos y costumbres culturales, reforzando así la identidad colectiva dentro del evento reproducido (Saldívar Arellano, 2019; Caba y Rojas, 2014). Al respecto, (Mayoral, et ál., 2006: 107) explican que la “identidad colectiva representa el conjunto de referencias culturales sobre las cuales se fundamenta el sentimiento de pertenencia de un grupo”.

Gina: *Sí, tenemos una cocinera que hemos contratado y luego aparte habrán unas señoras como la tradición de Dalí (zona desértica de Bolivia), es que todo lo estamos haciendo como la tradición en Dalí pero en versión pequeñita... ahí en Bolivia se ponen señoras a vender por aquí, por allá... que no falte comida en todo lo que van bailando... ¿a ver cuántos kilómetros son? que no falte la comida, ni bebidas... entonces ahí sí que compran... entonces lo que nosotros hemos hecho atrás es una ventera que van a vender cosas de Bolivia y Ecuador... y la gente para que no pase hambre... porque a nosotros no gusta beber y comer... comemos y bebemos y estamos así una semana... entonces pues lo estamos haciendo igual y nosotros pondremos comida... estamos preparando mil platos de pollo al horno... eso se repartirá entre la gente que esté y luego la gente que llega más tarde o que quiera comer a las 11 o 12 de la noche, entonces estará a disposición comida para comprarse. (EP: 6:112)*

En esta misma línea de ideas, los espacios sociales de referencia, mismos que se cuentan dentro de la estructura material del evento, refiriéndonos específicamente al lugar donde se realizan todas las actividades de la celebración, así como los rituales sincréticos; estos espacios son cuidadosamente buscados por los pasantes mayores, con la finalidad de ofrecer, tanto comodidad a todos los invitados, danzantes y asistentes al evento, incluyendo espacio para que jueguen los niños más pequeños; así como contar con el tiempo suficiente para ejecutar todas las fases y actividades correspondientes a la celebración.

Con relación al tiempo de duración de la celebración, este es catalogado, o medido en términos de éxito o fracaso de la reunión; a mayor tiempo de duración, más exitosa y grande ha sido la fiesta; igualmente es sopesado o medido por la cantidad de invitados al evento; si acude poca gente, significaría para toda la comunidad, poco éxito en la festividad.

Gina: *Dos días... sí el 25 y el 26 (de agosto de 2018) la invitación está hecha así, y el local también está pagado por dos días. (EP: 6:41)*

Gina: *(...) porque a nosotros no gusta beber y comer... comemos y bebemos y estamos así una semana... entonces pues lo estamos haciendo igual ... (EP: 6:112)*

Otro de los espacios sociales de referencia, y además esenciales en la reproducción de celebraciones marianas, es la iglesia. Los trabajos de (Levitt, 2007a; Escrivá, 2009,

Ares, 2011), identifican estrategias de acercamiento que realizan los inmigrantes, especialmente las mujeres cuando desean llevar adelante celebraciones de carácter religioso en destino.

Al respecto, (Lube Guizardi y Garcés Hernández, 2012: 9) afirman: “las congregaciones religiosas en destino, normalmente vinculadas a la Iglesia católica, son las que prestan asistencia a las poblaciones migrantes”.

Tatiana: (...) nos apoya a todos los inmigrantes y para la Virgen nos apoya muchísimo, y todo lo que yo le pido que sea para la imagen, no nos lo niega... la iglesia... o a donde tengamos que llevarlo... él va... y en ese lado pues estamos... yo de parte mía estoy muy contenta. (EP: 9:18)

En el proceso de asumir nuevos roles sociales, las mujeres inmigrantes, quienes generalmente se ocupan de organizar y liderar festividades marianas, los espacios sociales de referencia, tales como la iglesia local en el lugar de destino, las cobija y ayuda transformando y resignificando sus valores religiosos, (Lube Guizardi y Garcés Hernández, 2012).

Gina: La que apoya a todos los inmigrantes, (la iglesia local) entonces pues tengo... yo mi proyecto, y espero yo que mis sueños se hagan realidad... de que “Ella” (la Virgen) se quede ahí... así nosotros nos vayamos, porque siempre habrán bolivianos en España... y al verle su bandera... pues uno se siente orgulloso de tener su imagen y adorarla... ¡ay esta mamita de Urkupiña” dicen..., y aparte si usted le pide... es una cosa ¡tan grande, tan milagrosa Ella! pero también es celosa si no le cumple... te llama la atención ¡y muy bien...! (EP: 6:84)

Así mismo, la iglesia como espacio social de referencia, se convierte igualmente en un lugar apropiado para reforzar los vínculos y compartir referentes culturales; estableciendo contactos y relaciones en torno a los intereses comunes de los grupos étnicos que llevan adelante celebraciones marianas; tal como lo explica (Sanz Hernández, 2014): “las comunidades religiosas se convierten en verdaderos nichos de sociabilidades, y son ineludible fuente generadora de capital social”.

Mery: Ella al tener el restaurante, íbamos a comer allí... y como ya nos conocía ¿no? ya desde que trajo la Virgen...

Carlos: Por medio de la... por medio de la Iglesia...

Investigadora: ¿Se conocen por medio de la Iglesia?

Carlos: De la Iglesia sí, sí... (EP: 178:74)

Diana: (...) y me dice, (el párroco de la iglesia local), “mira, casualmente aquí hay una chica, era... me dice hay una chica que es boliviana”... y dice, me la presentó, entonces

yo le digo, lo que pasa es que yo allá en Bolivia pues hacía esto y hacía lo otro... ¿no?, entonces me falta algo... me dice, “a pues por eso no hay problema que aquí en la Iglesia siempre se necesita gente”... y bueno y ya... de esa parte fue que conocí y me quedé allí y entonces... (EP: 4:47)

De acuerdo a los datos anteriores, los vínculos establecidos surgen a partir de los códigos culturales compartidos en torno a la cosmovisión religiosa, y el interés por conservar raíces culturales (gustos gastronómicos y religión); todo en medio de una nueva socialización que se desea establecer en destino. Esta nueva socialización e intereses culturales identitarios incidirán en el desarrollo del capital social tipo *bonding* o de vinculación, Uzcanga y Oiarzabal (2019); este tipo de capital, fue identificado por (Portes y Landolt, 1996; Portes, 1998). En esta misma línea de ideas, aparecen en los datos recogidos, los lazos débiles descritos por Granovetter (1973); refiriéndose a personas conocidas que generan mejores fuentes de información, que no las personas íntimas; por tanto también, generadoras de capital social, Requena Santos (2003).

Finalmente, la iglesia como espacio social de referencia, y además como aparato de poder del lugar donde se asientan los colectivos inmigrantes, ofrecen apoyo a los grupos minoritarios; autores como (Escrivá, 2009, Ares, 2011), destacan el papel fundamental que ejercen las iglesias en la sociedad de destino a los diferentes grupos de inmigrantes.

Mery: *Sí, es que él ahora mismo... es nuestro principal apoyo, no económicamente sino... nos apoya con el local, ahí tenemos la sede para los ensayos, (de danzas folclóricas que acompañan la celebración mariana) ahí lo tenemos en los bajos de la Iglesia de Santa María y siempre nos apoya, o sea... siempre está pendiente, cuando vamos a ensayar, baja un momento, como vive ahí el Padre Amado, pues baja un momento a ver cómo estamos... cómo bailamos, siempre está pendiente de nosotros, bueno... no sólo de nosotros, de los demás... (EP: 178:53)*

10.2.3.3. Estructura simbólica del proceso de las celebraciones marianas

La estructura simbólica de las celebraciones marianas, se sustenta en las creencias y la cosmovisión religiosa de los grupos étnicos involucrados en la reproducción de estas festividades en el país de destino. La imagen mariana, representante de estas creencias,

se convierte en el símbolo religioso y sincrético, central durante toda la reproducción mariana.

Esta estructura simbólica queda reflejada en dos etapas principales: la primera de ellas corresponde a la fase previa a la celebración; durante esta fase se cumplen determinadas rutinas culturales y religiosas; aquí se centran el ciclo de oraciones de agradecimiento y/o peticiones especiales a la “Virgen” durante nueve noches consecutivas (novena) previas a la celebración. En estos encuentros se hacen regalos simbólicos a la imagen, tales como flores, velas, u otros presentes; incluyendo dinero en efectivo, el cual se invertirá en ropa o joyas para la “Virgen”.

Andrea: *Bueno los que quieren... porque tenemos un grupo de WhatsApp y lo pongo en el grupo de WhatsApp que los que quieren traerle velitas y hacer la oración... pues están invitados aquí a casa. (EP: 2:26)*

En la segunda etapa de esta estructura simbólica, siempre con la imagen mariana como símbolo central y representación de las creencias, se encuentran:

- 1) La misa principal realizada el día señalado de la celebración. La asistencia es masiva a la iglesia local, a la que asiste toda la comunidad o los grupos étnicos involucrados en la reproducción de la festividad; la asistencia se realiza generalmente de manera familiar. Durante la misa, y como símbolos representativos que acompañan las creencias marianas, se encuentran las flores, el incienso, los cantos, la bandera del país de origen, la vestimenta típica del país de origen; aparecen las danzas folclóricas que acompañan el ritual en honor a la Virgen, antes y después de la misa.
- 2) El ritual de la procesión. Algunos encargados realizan las gestiones de permisología para realizar una pequeña procesión desde la iglesia local donde se realizó la misa hasta el lugar donde el grupo realizará la celebración festiva. La procesión está acompañada de rezos, cantos, liderados principalmente por las mujeres.
- 3) En el lugar señalado de la reunión se procede a los rituales formales: el primero consiste en la entrega de la “Virgen” a los encargados o padrinos del año siguiente. Allí se encuentran elementos simbólicos de agradecimiento tales

como el *confetti*, flores, incienso. Elementos que comparten de manera fraternal, abrazos y llantos.

- 4) Compartir la comida típica del país de origen, así como las bebidas alcohólicas para los adultos, representa un acto de comunión en agradecimiento a toda la comunidad asistente y que ha colaborado con la fiesta, por tanto ritual simbólico colectivo.
- 5) Los regalos se convierten en elementos simbólicos esenciales, es la forma de agradecer a todos los padrinos/madrinas que han colaborado en la celebración. Generalmente son objetos alegóricos a la patrona venerada, generalmente llevan los colores de la bandera del país de origen; cuestión también simbólica y representativa del país de dónde proviene la imagen y la costumbre reproducida.

Andrea: *Bueno esto es pues... como cada año yo voy dando un obsequio a los padrinos a los que me ayudan con Ella... pues este año quise hacerle un decorado... un recuerdo con la imagen de Ella y por detrás están todos los padrinos que participaron este año.* (EP: 2:63)

Investigadora: *¿Y cuántos son más o menos?*

Andrea: *Sí, veinticuatro padrinos, y claro este año pues... como cada año le doy un presente de parte de la dueña hacia los padrinos... el primer año di un cuadro de la Virgen con los bailarines, el segundo año igual di... igual creo que di una imagen de Ella, y el año pasado quise dar unos pañuelos con la imagen de Ella.*

Andrea: *Sí y entonces ahora este año, pues mira... con los colores de Bolivia y la imagen de Ella misma.* (EP: 2:66)

- 6) Como elementos simbólicos de la reproducción de la celebración mariana, también se encuentra la veneración realizada de manera individual y/o de manera colectiva. El arrodillarse frente al altar de la imagen, así como persignarse, se realiza de manera espontánea, con gran solemnidad y respeto. El ritual realizado en agradecimiento a la “tierra madre”, llamado “*Pachamama*” por las culturas aymaras, se realiza con alegría y de manera colectiva. Disponen bebidas alcohólicas típicas de los países de origen (provenientes del maíz fermentado llamada chicha); las cuales, según la costumbre, derraman un chorro y luego beben lo que sobra en honor a la imagen.

- 7) La columna vertebral de esta estructura simbólica también la conforman los *performances* coloridos, alegres y bulliciosos que acompañan todas las fases de la celebración. Las diferentes fraternidades musicales, así como los danzantes representan el simbolismo sincrético que acompaña los rituales religiosos. Aquí aparecen todo tipo de personajes (animales, demonios) representando las penurias y la esclavitud de pasado que vivieron sus ancestros durante la colonización. Las danzas las realizan manifestando gran alegría hasta llegar a la efervescencia colectiva, cantando y bailando en demostración de veneración a la imagen mariana.
- 8) El ritual del nombramiento de los nuevos padrinos y madrinas representa simbólicamente el compromiso de continuidad cíclica y anual de la reproducción de estas celebraciones marianas ante la comunidad vinculada a este tipo de actividades. Se realiza colocando a los nuevos “pasantes”, una especie de pañuelo grande elaborado en lana de colores vivos, llamado “*awayo*” y traído desde el país de origen. De acuerdo a los datos este objeto representa el símbolo del trabajo y el esfuerzo. El proceso de adjudicar este símbolo se desarrolla en base a la implicación del individuo a la celebración y la comunidad, demostrando fe y devoción; y se realiza durante la fiesta cuando los participantes demuestran públicamente su fe y respeto a la imagen religiosa. El ritual se realiza en el momento en que la comunidad invitada, se encuentra efervescente festejando en medio de la algarabía y las danzas folclóricas; la “madrina” saliente o la dueña de la “Virgen” elige a algunas de las personas que ella cree conveniente, y les coloca un “*awayo*” (pañuelo tradicional de lana colorida) en el cuello y la cintura; “amarrándolas simbólicamente” al rol de pasante o padrino/madrina de la “Virgen” para el año siguiente; este obsequio simbólico representa un honor.

Andrea: *Se lo das... ¡claro y la persona no puede decir que no! porque se siente halagada la persona cuando vas y lo coges... bueno allá son las costumbres así... (EP: 2:52)*

El compromiso está fuertemente vinculado con la cosmovisión religiosa del grupo, este compromiso impuesto simbólicamente se puede extender hasta por tres años; así dentro de la organización, surge como estrategia comunitaria, el compromiso continuado de la celebración.

Andrea: Pero claro los que son devotos... hay otros padrinos que están conmigo, porque son devotos a una imagen, cuando una persona es devota cumple tres años a la misma imagen... (EP: 2:106). **Andrea:** Se va regando... y por eso va la fiesta más grande... y claro ya tienes visto más o menos quién es el devoto... entonces tú vas y lo prendes... (EP: 2:54)

A continuación la **Figura 27**, presenta la estructura simbólica de la reproducción de celebraciones marianas identificada en el presente estudio:

| ETAPA PREVIA A LA REPRODUCCIÓN DE LA CELEBRACIÓN MARIANA | | |
|---|---|---|
| Rezos grupales, agradecimientos y peticiones durante la novena previa a la celebración | IMAGEN MARIANA | Objetos simbólicos: Velas, inciensos, flores, vestuario y joyas para la imagen, dinero efectivo |
| ETAPA DE LA REPRODUCCIÓN DE LA CELEBRACIÓN MARIANA | | |
| La música típica del lugar de origen es esencial en las celebraciones marianas, (bandas musicales o fraternidades); danzas folclóricas originarias de países andinos. Performances representativos de las asociaciones religiosas y culturales, en honor a la imagen venerada. Las danzas folclóricas y la música típica, están presentes en todas las fases de las celebraciones marianas. | Ritual 1: misa realizada en la parroquia local. Cantos del país de origen a la Virgen; asistencia masiva de manera familiar con la vestimenta tradicional. La imagen ocupa el lugar central del evento, adornada con flores y el ajuar especial traído del país de origen. | |
| | Ritual 2: Procesión con la imagen venerada al salir de la iglesia. Acompañan los devotos con cantos y rezos liderados por las mujeres. | |
| | Ritual 3: entrega de la imagen de los pasantes mayores a los padrinos de la celebración del próximo año. El acto formal está acompañado de la mistura (confetti en la cabeza) agradeciendo el recibimiento del compromiso. Presencia de flores e incienso. | |
| | Ritual 4 : compartir comidas y bebidas típicas en familia y en comunidad. | |
| | Ritual 5: Los pasantes mayores entregan regalos a padrinos/madrinas; algún objeto alegórico a la patrona venerada: cuadro, pañuelo, etc.; estos pueden ir adornados con la bandera del país de origen. | |
| | Ritual 6: veneración a la imagen. De manera individual y colectiva. Realizan rezos, persignaciones constantes y agradecimientos. Entre ellos el ritual del “Pachamama”, derramando bebidas alcohólicas a la tierra, luego brindan y beben de manera colectiva en honor a la Virgen. | |
| | Ritual 7: Danzas grupales en honor a la patrona venerada. Los participantes en estado de efervescencia colectiva, bailan, cantan de manera bastante expresiva las canciones típicas de sus países de origen; manifiestan gran alegría en la festividad siempre haciendo honor a su patrona religiosa; se abrazan y beben. | |
| | Ritual 8: nombramiento de nuevos padrinos y madrinan. Se realiza de manera espontánea durante los bailes colectivos, colocando un “awayo” (pañuelo representativo del país de origen) sobre algún miembro del grupo. Representa un honor y un compromiso ante toda la comunidad. Las personas elegidas pueden ser de diferentes comunidades étnicas. Estos actos simbólicos de compromiso otorgan la continuidad anual de la festividad a celebrarse nuevamente de manera colectiva. | |

Figura 27. Estructura simbólica de la reproducción de celebraciones marianas

Dentro de esta estructura simbólica, es relevante mencionar que el diálogo mantenido de los participantes con la imagen representativa de sus creencias sincréticas, definida por estos grupos minoritarios como la “Virgen” o patrona de sus pueblos, se mantiene durante el proceso migratorio con la misma fuerza aprendida y practicada en sus países de procedencia. Este diálogo trasciende lo real y se sostiene en el imaginario colectivo como un “ser protector” que concede “milagros” o “favores”, ya sea para iniciar el viaje migratorio o “ayudar” a los devotos durante el proceso de asentamiento en el lugar de destino.

Tania: ... y dije: pues si la Virgen quiere que yo me vaya... me ayudará con mi documentación y no se me harán las cosas difíciles... y mira... me hizo servirlo antes de venirme, un año y medio porque con mi hijo yo caminaba a pie desde Trujillo... (EP: 9:6)

María: Yo a la Virgencita le pido muchas cosas, pero especialmente por mi familia y por mis hijos que los guie por buen camino y mira allí el trabajo que no nos falte... eso es lo principal y la salud más que todo también... si porque si no hay salud pues mira no hay nada no se puede ni trabajar ni nada. (EP: 9:137)

En este sentido, también Durkheim señaló que hay algo eterno en la religión, destinado a sobrevivir más allá de sus símbolos particulares: *la fe*, entendida como facultad para construir ideales de vida colectiva.

Desde esta misma perspectiva, Carpio Pérez (2013), hace alusión al exvoto o “milagrito” que hacen los viajeros en forma de manifestación pública como forma de pre-gradecimiento ante el viaje que emprenden, ante la inseguridad que los envuelve y obviamente el miedo que sienten, especialmente aquellos que cruzan las fronteras sin los documentos requeridos. En palabras de (Carpio Pérez, 2013: 115): “el exvoto se reafirma y su práctica se transmite por medio de la tradición popular como un remedio ante la intensidad de dolor, la angustia por sobrevivir, el temor de la inseguridad o la excitación de lo inesperado”.

Los discursos de los participantes, dejan notar que la fe aprendida en el país de origen se mantiene durante el proceso de asentamiento en el país de destino:

Mery: Es que nuestra religión prácticamente pues... ya desde que nacemos, nosotros hemos sido católicos, pues ya... nuestros padres nos han inculcado así... nosotros a ellas (refiriéndose a las hijas) igual... pues esto va a... o sea, continua... (EP: 178: 183)

Mery: Como nosotros somos creyentes de la Virgen, o sea..., Virgen hay solo una ¿no?, y nosotros la... alabamos, adoramos a la Virgen... a través de la Virgen de la Puerta...

de La Virgen del Quinche, o sea todo... es la misma Virgen para nosotros... y sí se puede... pues... (EP: 178:79)

Los relatos anteriores reflejan la cosmovisión que los individuos mantienen a partir de las tradiciones y las costumbres heredadas por cadena generacional; en este caso las costumbres marianas y sincréticas son transmitidas a sus descendientes de la misma manera que llegaron a ellos, por medio de la repetición heredada de tradiciones y costumbres de sus ancianos; es decir, por una parte se mantienen las rutinas culturales en los términos que Criado (2001), le confiere a continuar con la vida cotidiana, donde confluye la trama que define el “aquí y el ahora”, y por otra parte da cabida a la socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021).

En el caso de los grupos étnicos aquí estudiados, notamos que las creencias y la fe heredada vienen a formar parte de las rutinas culturales (incluyendo la transmisión de estas creencias a sus descendientes) que conocen; pero que además desean y necesitan mantener durante el proceso migratorio y el asentamiento en destino aquí y ahora.

En este orden de ideas, retomamos a Durkheim, quien estudiando en detalle la religión y los rituales, hace alusión a la *Virgen* y *los santos*, aceptados estos como entidades sagradas por determinados grupos sociales; para este autor, lo sagrado se nos impone desde dos tipos de realidades: una que proviene de nuestras representaciones individuales y el contacto cotidiano con las cosas; y la otra realidad que proviene de la sociedad donde vivimos y nos desarrollamos. En síntesis, para Durkheim aquella representación simbólica interior del individuo se consagra “en” y “para” la sociedad de la cual forman parte los individuos.

De acuerdo a los datos recogidos, las representaciones individuales que poseen los grupos aquí estudiados, en relación a sus creencias y su fe (incluyendo las imágenes sagradas, desde la cosmovisión de estos grupos étnicos) durante el proceso migratorio, vienen a formar parte de su nueva vida cotidiana, realzando su identidad durante la reproducción de estas costumbres marianas en el período de asentamiento sociocultural en el país de destino.

Compadre Luis: *Nuestra fe es muy grande hacia “Ella”, entonces notamos de que...*

Tatiana: *Está con nosotros siempre, nos protege, sí...*

Compadre Luis: *Nos está dando... todo su... (EP: 9:91)*

Comadre María: *Ah, pues mira significa que es una Virgencita muy milagrosa que todos creíamos... y mis hermanos de pequeños se iban caminando hasta Otuzco, mis cuatro hermanos, y bueno y mi madre pues siempre lo hacía... como mi madre era muy devota de la Virgen de la Puerta desde chiquitos nos ha puesto de la Virgencita de la Puerta... y bueno a mi hijo el mayor también le saque de negro, y bueno... así... (EP: 9:132)*

Aquella relación entre las divinidades y el ser humano, reconociendo el dominio sobre el mundo y sobre sí mismo y con el que se desea sentirse unido; además de la razón del simbolismo en la vida social del individuo, al respecto Durkheim (1982: 27 [1912]) afirma:

Por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee la mayoría de los hombres; esta cualificación conviene pues a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios, del mismo modo que a las divinidades propiamente dichas. La única relación que pudiéramos establecer con seres de este tipo se encuentra determinada por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos pues actuar sobre ellos sino del mismo modo en que se actúa sobre las conciencias en general, es decir por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos o de conmoverlos, ya sea con la ayuda de palabras (invocaciones, plegarias), ya sea por medio de ofrendas y de sacrificios.

Y puesto que la religión tendría por objeto reglamentar nuestras relaciones con estos seres especiales, no podría haber religión más que allá donde hubiera plegarias, sacrificios, ritos propiciatorios, etc.

Desde esta concepción durkheimiana, en referencia a lo esencial de un amplio simbolismo en la vida social durante cualquier aspecto y momento histórico de la vida de los individuos, podemos entender la emergencia del sentido simbólico dado a todos y cada uno de los rituales identificados en la anterior estructura simbólica que envuelven las festividades marianas reproducidas por los grupos étnicos en el país de destino.

Así pues, también comprendemos cómo el peso simbólico otorgado a la imagen, (la Virgen representante de las creencias del grupo estudiado) y a los actos realizados por *Ella*, para *Ella* y frente a *Ella*, le confiere al grupo una especificidad determinada de reorganización social simbólica en base a sus creencias, en el nuevo contexto de asentamiento sociocultural.

Unido a esto, los datos encontrados en torno a la estructura simbólica de la reproducción mariana, nos ofrecen una doble lectura evidenciando que en primer lugar, destaca la necesidad por la continuidad de la celebración y los rituales religiosos; y por

otra parte, resalta la emergencia por la reafirmación identitaria, étnica y religiosa de manera colectiva.

En este sentido, (Grebe, 1998: 42) nos recuerda que: “en dichos contextos rituales, se reactualizan y revitalizan los referentes simbólicos vinculados a las ideas centrales y principios dominantes del mundo andino”; así pues encontramos en las tres estructuras identificadas y descritas: social, material y simbólica, una compleja reorganización sociocultural de los grupos investigados en torno a las celebraciones que reproducen, los cuales mantienen una determinada cosmovisión del mundo reactualizando sus costumbres étnicas y reforzando su identidad colectiva, étnica y religiosa con carácter sincrético en un contexto migratorio.

Finalmente, la Figura 28 presenta el código “Celebración de fiestas y rituales de corte mariano”, del cual se desprenden los códigos “La fe en el contexto migratorio”, y “Cosmovisión religiosa y fe”; demostrando la relación semántica “*es una*” entre ellos. El enraizamiento (E) o la frecuencia alta que presentan estos códigos, señala igualmente la estrecha vinculación del contenido semántico o elementos simbólicos que aparecen durante los discursos.

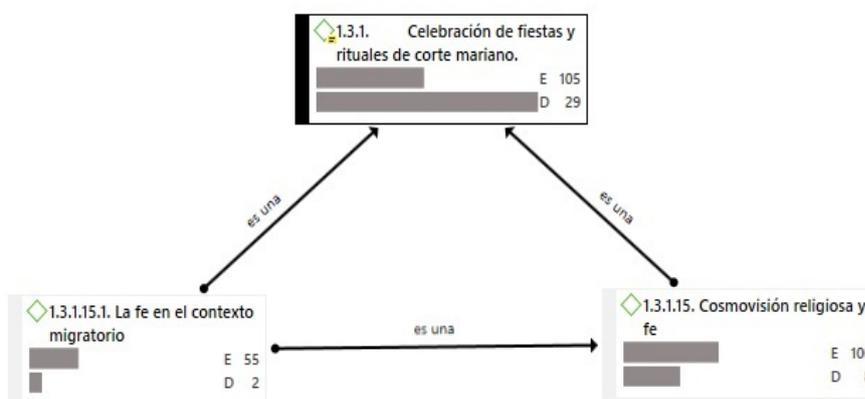


Figura 28. *Cosmovisión religiosa, fe y su relación con las celebraciones marianas en el contexto migratorio*

10.2.3.4. Asociacionismo: factor potenciador de las celebraciones marianas

Basándonos en los datos recogidos en la presente investigación, encontramos que una de las principales motivaciones para recurrir al asociacionismo, son tanto el lugar de origen común como las creencias religiosas; estas mismas motivaciones fueron identificadas por Mata y Giró (2013), en el estudio realizado a colectivos minoritarios africanos asentados en Cataluña. Por su parte, investigadores como Mayoral, et. ál. (2011) nombran diferentes niveles para iniciar el proceso del asociacionismo inmigrante; señalando principalmente, el interés por la preservación de los vínculos comunitarios, entre ellos: la religión, la lengua y la autoridad.

Sin embargo, como dato particular en el presente estudio, las motivaciones tales como las creencias religiosas y la preservación de los vínculos comunitarios, prevalecen sobre el factor “origen común”, refiriéndonos a un único país de origen. A manera de ejemplo, una de las participantes de origen peruano, incluye en la junta directiva de la asociación religiosa fundada por ella misma, personas de origen ecuatoriano y boliviano. Es decir, la motivación de origen común único, quedaría relegado ante la emergencia identitaria religiosa del grupo y la necesidad de vinculación étnica y colectiva, basada en sus creencias religiosas; por tanto, reafirmación de identidad de resistencia de manera comunitaria.

Tatiana: *Así es, así nació la Asociación... y yo cogí a los más... que éramos apegados a la Virgen, que estábamos con “Ella”, o sea yo, no... no se han hecho elecciones... yo dije... mira, si nosotros trabajamos nosotros tal, tal, tal... fue el compadre que trajo a la Virgen, una chica ecuatoriana, que anteriormente también nos apoyaba... fue una boliviana, que... también tiene un bar... eh... después también fue un chico peruano que hasta ahora él sigue participando de la Junta Directiva... (EP: 9:49)*

Estos hechos podrían atender a tres factores: 1) La emergencia por la preservación de las “creencias religiosas”, propias de las regiones andinas del grupo de origen boliviano, ecuatoriano y peruano asentados en la ciudad de Lleida; 2) La emergencia por la preservación y reforzamiento de los vínculos comunitarios, identitarios y étnicos del grupo; 3) gestación de una sociabilidad determinada; es decir, bolivianos, ecuatorianos y peruanos, conforman en conjunto una misma y única comunidad socializadora y étnica en torno a sus creencias y costumbres sincréticas; por esta razón, la procedencia de los

individuos que conforman el grupo, quedaría solapada ante los factores motivadores para el asociacionismo religioso; tal como lo reseñan otros trabajos (Mata y Giró, 2013), en referencia al asociacionismo religioso

Así mismo, la solidaridad, la identidad y la participación, factores motivadores para el asociacionismo inmigrante, e identificados por Gadea y Albert (2011), los encontramos en los discursos de nuestros participantes:

Diana: *A Tatiana la he conocido por medio de la Parroquia... y como ya ella me había visto un par de veces en las actividades del Día del Inmigrante... la que llevo yo, juntamente con el padre Amado..., por decir, soy la que organiza en realidad las actividades folclóricas ¿no? de todas las personas... el centro de esto es el Día del Inmigrante... en el cual la gente es que aparece, y el contacto que le dan es el mío... entonces... Tatiana también tiene su Asociación (V001), en el cual es un pequeño grupo de gente de Perú, y bueno... me dio la invitación para poder participar, una vez que ella le hace su fiesta a la Virgen en el mes de diciembre... y bueno de ese modo conocí a Tatiana. (EP: 205:9)*

Otro de los elementos que conforman las redes de vinculación, son las actividades de carácter folklórico que acompañan las celebraciones marianas; en este sentido, estas dinámicas, igual que las creencias religiosas y la emergencia identitaria, dejan solapado el país de procedencia de los participantes; no obstante, estas redes de vinculación e identitarias identificadas por (Portes y Landolt, 1996; Portes, 1998), incidirán en la motivación para el asociacionismo de tipo religioso y/o de tipo étnico cultural, así como en el desarrollo de capital social durante la acomodación sociocultural de estos grupos en destino.

Diana: *(...) Y bueno, esta fue la idea que surgió de un grupo de jóvenes que pertenecen a diferentes nacionalidades que está Perú, República Dominicana... también hay gente de Ecuador que no pertenecían a ninguna asociación... tenemos gente también de Honduras... y bueno fue así que... les interesa el baile de Caporales, un baile que es muy vistoso, muy bonito, sobre todo la ropa es muy llamativa, y eso es lo que le gusta a la gente... las personas no se sentían identificadas bailando en una determinada asociación que representara a un solo país... entonces fue de eso que nació la idea de crear una Asociación en la cual cada nacionalidad se sienta identificada... y por eso ha nacido la asociación “Bailes folklóricos”, en la cual está bienvenida toda la gente que desee participar... y esta Asociación ha nacido el 23 de julio del 2018... y hemos hecho la presentación en este carnaval el día 2 de marzo... la cual ha salido muy bien... (EP: 205:7)*

Carlos: *Los primeros que hicimos... la primera vez que salimos en Lérida, hemos sido nosotros eh... con..., que en aquel entonces éramos todos V004... entonces participamos en el Castillo, una presentación y luego tuvimos en la Plaza San Juan otra... y claro esto*

fue lo que nos... nos ayudó, a seguir más adelante... porque, tuvimos más, más... (EP: 178:50)

Aunado a esto, y siguiendo la nomenclatura de Portes (2013), notamos que las relaciones de nuestros participantes vinculadas a las actividades religiosas tienen tendencia “hacia dentro”; este hecho incidirá en el reforzamiento de los vínculos identitarios del grupo también “hacia dentro”; de manera que se podría hablar de una forma de acomodación sociocultural “hacia dentro” de los grupos estudiados.

Diana: *Hay otra asociación que antes participaba... solamente gente devota que se reúne porque tiene fe... y en agradecimiento a las cosas que a veces le piden, cosas que desean... hacen una... promesa... eh... y se abocan a la Virgen de Urkupiña, y en agradecimiento de esto pues... le hacen una fiesta... la fiesta de la Virgen de Urkupiña por ejemplo es en el mes de agosto, aunque siempre no es la misma fecha siempre se van moviendo dentro del mes de agosto... mientras que la Virgen de la Puerta es en diciembre... (EP: 205:13)*

Mery: *Pues... luego ya con otros amigos, se formó una Asociación que se llama... que aún existe... que se llama V004, con otros... o sea que la llevan otros que eran amigos nuestros también... entonces, junto con ellos participamos en el “Día del Inmigrante”. (EP: 178:48)*

Otra de las motivaciones resaltantes para el asociacionismo religioso, se basa en las “ayudas” que puedan encontrar o agilizar desde las instancias administrativas de la ciudad de asentamiento, en beneficio y/o en pro de la realización de la celebración mariana.

Diana: *(...) también se han hecho Asociación... también para poder así conseguir algunas ayudas, o espacios, locales que le puedan facilitar el Ayuntamiento a la cual pertenecemos... la lleva una señora boliviana muy devota de la Virgen de Urkupiña... (EP: 205:13)*

Andrea: *(...) fui a preguntar ahí en el Ayuntamiento para formar una Asociación y me pidieron a tres personas... y dije bueno... la tengo que tener registrada yo a “Ella”, ((la Virgen)) todo legal porque cualquier cosa si pasa pues... cosa que me puedan ayudar, o respaldarme o algo no... y claro yo fui a preguntar, y me pidieron un montón de papeles. (EP: 2:41)*

Desde esta misma perspectiva, con respecto a las motivaciones que conllevan al asociacionismo inmigrante, (Mata y Giró, 2013) identifican en un primer momento la voluntad del encuentro que los dirige a organizarse según sus necesidades y objetivos de la comunidad; a lo que sumaríamos, comporta igualmente una demanda de interacción social de forma grupal.

Compadre Luis: *Luego, luego se formó una Asociación que... hasta ahora la siguen teniendo... la Asociación y con respecto a eso pues, se han hecho las actividades ya con... más responsabilidades de los, de la Directiva y todo eso..., entonces este... se ha hecho... para el beneficio de la Virgen, que... se ha obtenido pues un... como te digo la urna... pues el anda... (EP: 9:114)*

Por otra parte, surgen requerimientos legales demandados por parte de la sociedad mayoritaria; específicamente las competencias administrativas solicitan determinada documentación para la ocupación del espacio público por motivo de eventos llevados a cabo por cualquier entidad privada. En este sentido, el asociacionismo inmigrante de carácter religioso, surge pues como una necesidad meramente instrumental para poder llevar a cabo las actividades marianas en el lugar de destino, y no como un elemento de cohesión interna del grupo inmigrante.

Tatiana: *Entonces nos pidió el Ayuntamiento... que formemos una Junta Directiva... (...) Lo hice del momento... y se organizó todo del momento... por los documentos para que nos den el permiso del recorrido... (se refiere a la procesión después de la misa). (EP: 9:48)*

En este mismo orden de ideas, y no obstante el carácter instrumental que requiere solventar la emergencia con relación a los documentos exigidos para ocupar el espacio público durante las festividades marianas en destino, se considera para el nombre identificativo de la asociación además de carácter religioso, considerar su carácter glocalizador.

Andrea: *Me pidieron primeramente mi mesa directiva, el fundador de la Asociación, un tesorero, y los DNI de las personas firmadas, los estatutos, los reglamentos y el nombre de cómo se va a llamar la Asociación... La Asociación se llama Virgen de Urkupiña-Lleida (EP: 2:42)*

Eduardo: *Sí, entonces comenzamos nosotros a averiguar... a trabajar... ver que más necesitaba... y en algunas secciones pues debatíamos qué nombre le podemos poner, todos pensamos diferentes maneras, todos opinábamos y era muy bonito... porque todos veíamos con un punto de vista el porqué se tiene que poner..., y pues bueno se me ocurrió a mí y otros compañeros de... de poner Asociación V004, yo quería a poner a toda la gente, no sólo quería Ecuador, porque ya había algunas organizaciones de ecuatorianos en Lérída... (EP: 5:30)*

En relación a los miembros que constituyen la junta directiva de las asociaciones religiosas para el caso de nuestra investigación, generalmente son familiares y/o los miembros más comprometidos con las actividades, sus creencias y el interés por

conservar las costumbres. Sobre esta base, estos individuos piensan en los posibles beneficios y el objetivo principal de la asociación: llevar a cabo la celebración mariana.

Investigadora: *¿Entonces la presidenta eres tú?*

Andrea: *La presidenta y la fundadora sí, y luego viene el tesorero que es un amigo... y mi esposo es el... no me acuerdo ahora... el secretario, mi esposo es el secretario sí, y ahora ya iremos creándole un face para “Ella” (la Virgen) de la Asociación, donde podrán incluirse los socios y después tendrán una inscripción también, pero claro la inscripción... todo el dinero que yo recaude se empleará en la fiesta de “Ella”. (EP: 2:46)*

De acuerdo a estos relatos, el asociacionismo inmigrante de tipo religioso constituye apoyo logístico en el ámbito sociocultural para la reproducción de celebraciones marianas; además forma parte esencial en la estructura social anteriormente identificada.

10.2.3.5. La Iglesia local: apoyo logístico, referente social y espacio “sagrado” esencial en el proceso de la reproducción mariana en destino

El papel trascendental y el apoyo de la iglesia en la sociedad de acogida, hacia los grupos minoritarios que se refugian en ella, y/o buscan apoyo tanto logístico y espiritual para continuar con sus rutinas en lo que se refiere a las actividades religiosas e incluso laborales, es abordado por autores como (Ángeles Escrivá. 2009; Alberto Ares, 2011).

(...) contamos con el apoyo de la Iglesia de Santa María, con el Padre Amado. (EP: 6:80)

En nuestra investigación, las actividades marianas llevada a cabo por los grupos bolivianos, ecuatorianos y peruanos, resaltan el papel fundamental brindado a la iniciativa de estas actividades.

Andrea: *Bueno... esto empieza porque en el piso que vivíamos... nos dijeron que... vayamos a preguntar aquí a la Iglesia Santa María, que había un Padre que daba mucha ayuda. (EP: 1:13)*

Investigadora: *¿Y cuándo recibes a la Virgen... aquí en Lleida cómo es ese día?*

Andrea: *(...) y pues aquí en Lleida, para que sea bendecida, pues le hicimos una misa y así se... organizó unos bailes para recibir y bailar ahí en La Rambla Ferrán, esto con la ayuda del Padre Amado. (EP: 1:75)*

Además la vinculación con la parroquia local les aporta el beneficio del capital social que conlleva a poner en marcha las actividades marianas.

Andrea: *Lo solicitamos un día lunes, para el permiso que nos dieran ahí para poder bailar en la Rambla y todo esto... mediante el Padre Amado... él me llama un día lunes y me hizo un escrito, lo presenté al Ayuntamiento y hasta el día jueves nos dio la respuesta... (EP: 1:52)*

La iglesia o parroquia local, constituye el lugar “sagrado” para la comunidad que lleva adelante celebraciones marianas, pero que también “acogerá como lugar sagrado” a la(s) imagen(es) veneradas por estos grupos minoritarios.

Investigadora: *¿Tú fuiste a hablar con él?*

Gina: *Sí, él me sacó el permiso... la tiene ahí a “Ella”... (la imagen de la Virgen) se quedará ahí, hará un altar para “Ella” ... (EP: 6:80)*

Investigadora: *¿Porque se necesita un permiso para tenerla ahí? ¿Él tramita eso, o qué?*

Gina: *Sí, sí, y para bailar afuera también, para las dos cosas... él ahora hablará porque en la Iglesia también hay los de más arriba... y luego vienen y ... entonces él hablará con los de arriba a ver dónde la sitúan en la Iglesia de Santa María para que se quede de por vida ahí, así nos vayamos nosotros, “Ella” se quedará ahí... porque tenemos descendientes que conocerán nuestra cultura... y ojalá que nunca muera... (EP: 6:82)*

Gina: *Es un proyecto de vida... eso de que “Ella” esté allá arriba al lado de los demás santos y la única Iglesia que nos ayuda es la de Santa María... (EP: 6:82)*

10.2.4. Análisis del proceso de la reproducción de la celebración mariana en Lleida a partir de la observación participante (OP)

Basándonos en los datos obtenidos a partir de las historias de vida y la observación participante (OP), a continuación analizamos el proceso de reproducción de celebraciones marianas llevadas a cabo en el transcurso de tres años consecutivos por los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano asentados en la ciudad de Lleida, ciudad de destino escogido por las minorías antes mencionadas.

En tal sentido, y como acotamos al inicio de este apartado, complementamos este análisis considerando los factores tangibles que se presentan en la siguiente Figura 29, sin olvidar que irrefutablemente están fusionados con los factores intangibles analizados en el apartado anterior.

| No | Código | Códigos tangibles | Frecuencia de citación |
|----|-------------|--|------------------------|
| 2 | 1.1.1.1. | Redes a partir de las costumbres marianas/sincréticas | 216 |
| 3 | 1.1.1.2. | Participación en actividades asociativas religiosas y culturales | 172 |
| 5 | 1.1.1.4. | Trámites administrativos y formalización asociacionismo religioso | 18 |
| 10 | 1.2.1.* | Actividades marianas y estrategias socioculturales | 43 |
| 11 | 1.2.2.* | Redes de carácter asociativo y estrategias socioculturales | 35 |
| 12 | 1.2.3.* | Capital social y estrategias socioculturales | 32 |
| 13 | 1.2.4.* | Empoderamiento y estrategias socioculturales | 23 |
| 14 | 1.3.1.* | Reproducción de celebraciones marianas y sincréticas | 105 |
| 23 | 1.3.1.6. | Redes a partir de las celebraciones y rituales | 75 |
| 24 | 1.3.1.7. | Funciones de padrinos, pasantes, prestes | 32 |
| 25 | 1.3.1.8. | Continuidad de celebración | 27 |
| 26 | 1.3.1.9. | Asociacionismo religioso y cultural | 39 |
| 31 | 1.3.1.13. | Danzas folklóricas y banda musical en las celebraciones | 31 |
| 32 | 1.3.1.13.1. | Danzas folklóricas y Asociacionismo religioso | 56 |
| 33 | 1.3.1.14. | Organización, comidas y bebidas para las celebración | 34 |
| 34 | 1.3.1.14.1. | Organización y autofinanciamiento | 19 |
| 38 | 1.3.1.16. | Socialización en el marco de la celebración mariana/sincrética | 91 |
| 41 | 1.3.2.* | Líderes representativos de fiestas y rituales | 43 |
| 42 | 1.3.3.* | La Parroquia apoyo articulador en las reproducciones marianas | 38 |
| 44 | 1.3.5.* | Descendientes y transmisión de costumbres | 46 |
| 47 | 1.3.5.3. | Descendientes y las dinámicas familiares, culturales y sociales | 55 |
| 48 | 1.3.5.3.1. | Descendientes y la dinámica familiar: educación religiosa | 7 |
| 49 | 1.3.5.4. | Descendientes y las dinámicas interculturales: danzas | 45 |
| 50 | 1.3.5.4.1. | Descendientes y la participación por socialización, no por creencias r | 18 |
| 52 | 1.3.5.5. | Descendientes destrezas interculturales: asociacionismo cultural | 33 |
| 55 | 1.3.5.8. | Descendientes socialización y redes entre iguales | 41 |
| 57 | 1.3.5.8.2. | Descendientes dificultades con el idioma autóctono | 9 |
| 58 | 1.3.5.8.3. | Descendientes y facilidades con el idioma autóctono | 3 |
| 60 | 1.3.5.9. | Descendientes y conflictos y rivalidades entre iguales | 13 |
| 64 | 1.4.1.3. | La danza folklórica motivación de encuentro y participación | 106 |

Figura 29. *Códigos de factores tangibles*

10.2.4.1. Tipología de celebraciones marianas desarrolladas en la ciudad de Lleida

Desde la observación participante (OP), el análisis del proceso de la reproducción mariana en base a su tipología, se aborda de forma cronológica permitiendo observar la evolución tanto de los datos recogidos en el diario de campo así como de los resultados obtenidos a medida que transcurre el estudio etnográfico.

La siguiente Tabla 26 contiene una introducción sintetizada de la tipología de las celebraciones marianas/sincréticas que se analizarán posteriormente en detalle, a partir de los datos obtenidos con la aplicación del instrumento de la observación participante (OP).

Tabla 26. *Tipología de celebraciones marianas identificadas en la observación participante*

| OP realizada y fecha | Descripción sintetizada de la tipologías de celebraciones marianas/sincréticas |
|--|---|
| <p>1ª OP: <i>Virgen de la Puerta, patrona de Perú.</i> Diciembre 20, 2015 Primera OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>Organizada por la comunidad de origen peruano asentada en la ciudad de Lleida. Las actividades son lideradas especialmente por mujeres. Celebración de misa católica con apoyo de la parroquia local. Fiesta privada en el negocio de carácter étnico regentado por la dueña de la imagen y anfitriona del evento. Alta presencia y actividad folklórica por parte de los descendientes. Ocupación del espacio público. Colaboración de diferentes asociaciones de carácter inmigrante. Celebración comunitaria y familiar.</p> |
| <p>1ª OP: <i>Virgen del Quinche, patrona de Ecuador.</i> Noviembre 19, 2016 Segunda OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>Organizada por la comunidad de origen ecuatoriano asentada en la ciudad de Lleida. Movilización hacia Torre Ciudad, lugar de reunión anual de la comunidad ecuatoriana por motivo del evento religioso. Celebración de misa católica con apoyo el santuario mariano. Recreación del espacio simulando la celebración mariana al país de origen. Participación y colaboración de diferentes asociaciones de carácter religioso y cultural, no solamente de Lleida, sino de otras ciudades y pueblos cercanos. Fiesta pública en los espacios del santuario. Alta presencia y actividad folklórica por parte de los descendientes, incluyendo niños de corta edad. Celebración comunitaria y familiar.</p> |
| <p>2ª OP: <i>Virgen de la Puerta, patrona de Perú.</i> Diciembre 12, 2016 Tercera OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>Evento mariano nuevamente organizado y llevado a cabo por la comunidad peruana asentada en Lleida, en el marco del asociacionismo religioso. Apoyo de la parroquia local en la celebración de la misa conmemorativa. En esta oportunidad se resalta el protocolo social durante la toma de posesión de la nueva junta directiva de la Asociación. Extensión de redes y vínculos con otras minorías étnicas. Se vuelve a ocupar el espacio público temporalmente. Se repite el performance folklórico, participación relevante de los descendientes y la gente más joven. La celebración privada se realiza en el negocio étnico regentado por la dueña de la imagen y presidenta de la Asociación. Alta asistencia de los grupos minoritarios especialmente ecuatorianos y bolivianos asentados en Lleida. Movilización de colaboradores desde otras ciudades. Celebración comunitaria y familiar.</p> |
| <p>1ª OP: <i>Virgen de Urkupña, patrona de Bolivia.</i> Agosto 19, 2017 Cuarta OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>Festividad organizada por la comunidad de origen boliviano en Lleida; se destaca la participación femenina. Apoyo de la parroquia local en relación a la misa conmemorativa, alta asistencia a la iglesia. Se destaca la movilización masiva especialmente de colectivos ecuatorianos y bolivianos venidos de Girona, Barcelona, Figueres y otros pueblos cercanos, trasladados en calidad de colaboración. Gran performance folklórico desplegado incluida banda musical tradicional de eventos marianos andinos. Celebración en un gran espacio público (pago) de grandes dimensiones. Recreación del espacio simulando la celebración</p> |

| | |
|--|---|
| | <p>mariana al país de origen. Actividad destacada: entrega de la “Virgen”. Celebración comunitaria y familiar, manifestando efervescencia colectiva.</p> |
| <p>3ª OP: <i>Virgen de la Puerta, patrona de Perú.</i> Diciembre 15, 2017</p> <p>Quinta OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>Nuevamente la comunidad peruana lleva adelante la festividad mariana, liderada por mujeres de manera cíclica. Se mantienen los mismos aspectos nombrados en la 1ª OP y la 2ª OP en relación al performance desplegado; participación de los descendientes; ampliación de redes; vínculos fortalecidos con otras asociaciones del mismo carácter inmigrante, religioso y/o cultural. La celebración se mantiene en base a la solidaridad y la colaboración; apoyo de la iglesia local, etc. En esta oportunidad, de manera muy relevante se destaca la movilidad internacional de una parte esencial de la estructura social que sustenta la celebración. La centralidad simbólica mariana se mantiene constante, así como la celebración comunitaria y familiar. Actividad destacada: ritual de procesión liderada por las mujeres.</p> |
| <p>2ª OP: <i>Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia.</i> Fecha: Agosto 8, 2018</p> <p>Sexta OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>En esta oportunidad la celebración llevada a cabo por la comunidad boliviana, posee elementos de conflicto de roles; de manera que la celebración se ha dividido en dos eventos diferenciados con dos semanas de diferencia entre cada uno de ellos. La feminización de las actividades en torno a esta celebración es nuevamente relevante. Se mantiene toda la estructura social y simbólica de los anteriores eventos analizados; donde no falta el performance folklórico correspondiente a los diferentes países andinos; continúa el apoyo de la iglesia local; así como la alta participación de los descendientes; solidaridad y colaboración por parte de las asociaciones de carácter inmigrante, religioso y/o cultural. Movilidad de participantes e invitados desde otras ciudades. La celebración mantiene la centralidad mariana y simbólica de todos los años. Actividad destacada: ritual del “amarre”, símbolo de continuidad cíclica al evento. Alta manifestación emotiva ante el evento. Efervescencia colectiva.</p> |
| <p>3ª OP: <i>Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia.</i> Agosto 25, 2018</p> <p>Séptima OP realizada al fenómeno estudiado</p> | <p>Tal como se comentó anteriormente, el conflicto de roles generó que la celebración se dividiera en dos eventos. Igualmente en esta nueva celebración mariana se identifica la estructura social y simbólica del evento. Se destaca también la alta movilidad de colaboradores venidos desde Barcelona y Girona, Figueras y tras ciudades y pueblos cercanos a Lleida. Gran despliegue del <i>performance</i> folklórico, incluyendo bandas típicas musicales para tales eventos; destacándose una vez más la presencia de los descendientes y muchos niños de corta edad. La asistencia masiva al evento constata la extensión de las redes y los vínculos fortalecidos de toda la comunidad asistente especialmente las minorías de los colectivos bolivianos, peruanos y ecuatorianos. Actividad destacada: ritual del “Pachamama”, indicando el fortalecimiento de los lazos sociales durante la celebración mariana. Se detecta nuevamente manifestaciones altamente emotivas de forma colectiva.</p> |

Antes de abordar el análisis en este apartado tal como se ha especificado, y teniendo como finalidad completar el análisis relativo al primer objetivo de la investigación, específicamente analizar el proceso de reproducción de celebraciones marianas organizadas por grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano, en base

al capital social desarrollado en torno a estas actividades llevadas a cabo en la ciudad de Lleida; es necesario explicar que en este apartado también se incorpora el análisis del segundo objetivo de la investigación, el cual se concreta en analizar los factores y elementos socioculturales que inciden en el bienestar social subjetivo, reafirmación identitaria, colectiva y religiosa en los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano que participan en la reproducción de celebraciones marianas en la ciudad de Lleida.

A. Celebración Virgen de la Puerta. Patrona de Perú (1ª OP, Año 2015)

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 20/12/2015. **Hora:** 20:00h.

OP Celebración pública en honor a la patrona de Perú

Frente a un bar de carácter étnico, haciendo uso del espacio público se ubica en medio de la calle previamente cerrada para el paso vehicular, un altar de tipo religioso con la imagen de la Virgen de la Puerta, patrona de la ciudad de Otuzco en Perú.

La parte superior del altar, está formada por un arco formado de globos blancos y rosa; la mesa que sirve de altar está dispuesta con mantos de colores blanco, dorado y plateados; también decoran un par de faroles a cada lado además de flores azules y blancas artificiales; la parte frontal inferior del altar lleva un manto azul cielo brillante con el letrero inscrito que anuncia: “Lérida-Cataluña”.

Los invitados se aglutinan frente al altar religioso, y los danzantes participantes tantos hombres como mujeres, esperan su turno para participar con diferentes danzas folclóricas. Estos danzantes se destacan por su edad juvenil; muchos de ellos son los hijos e hijas de los invitados al evento mariano; mismos que con sus progenitores son miembros de las diferentes asociaciones culturales de carácter étnico asentadas en la ciudad de Lleida.

En primer lugar, hacemos referencia al uso del espacio público; hecho que comporta una reterritorialización manifiesta en el lugar de destino, expresando identidad colectiva en base a las costumbres religiosas y culturales aprendidas en origen. La inscripción del letrero en el altar, podría expresar intención de asentamiento más o menos duradero por parte del grupo que organiza la celebración. Este hecho también se puede interpretar como una especie de proclama abierta, expresada por el grupo minoritario, de que se sienten acogidos en sus costumbres por la sociedad mayoritaria; sumado a la acción de poder cerrar la calle de manera temporal, con el permiso administrativo previamente tramitado, ofreciéndoles tranquilidad y empoderamiento.

En segundo lugar, es destacable observar a los descendientes, tanto chicas como chicos apoyando activamente las costumbres étnicas y culturales de sus progenitores; así

como el hecho de que sean miembros de las asociaciones culturales fundadas por sus padres.⁴⁹

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 20/12/2015. **Hora:** 22:00h.

OP Celebración privada en honor a la patrona de Perú

Al terminar las actuaciones de las diferentes asociaciones, todos los invitados y danzantes se disponen a entrar al bar étnico para dar inicio a la celebración. Se pone en marcha un acto sencillo pero protocolar, en el cual la presidenta de la junta directiva de la asociación religiosa que organiza el evento; es decir, la dueña de la imagen venerada, que es la misma dueña del bar étnico (Tatiana en nuestro estudio), agradece junto a su hermana y su hijo (también miembros de la junta directiva) a todos los presentes la colaboración prestada en relación a la comida, las bebidas y la presencia y actuaciones de los danzantes folklóricos; algunos venidos desde la ciudad de Barcelona, razón por la cual se disculpa su retraso.

Para ese momento el altar de la imagen religiosa, ya ha sido trasladado a un lugar especial dentro del local donde se realizará la celebración, muchos de los asistentes, especialmente las mujeres se acercan por turnos y se persignan respetuosamente frente a la imagen venerada.

Todos proceden a tomarse las respectivas fotografías, en primer lugar la junta directiva junto a la imagen celebrada; luego los danzantes, y, a continuación muchos de los invitados. Poco a poco van llegando más invitados, notándose una gran socialización entre ellos en medio de la música folklórica y compartiendo gastronomía típica peruana. Tatiana se nota muy contenta, y se ocupa del ofrecer y que nos falte cerveza a los adultos y refrescos a los más jóvenes y niños de corta edad; Tatiana atiende junto a su hermana que también colabora como anfitriona de la fiesta.

El hijo de Tatiana se ocupa de la parte técnica de la música; por cierto con elevado volumen y además ambiente festivo, invitando a todos a bailar. El conjunto de asistentes se notan muy contentos; algunos de los danzantes todavía vistiendo sus trajes típicos y sus sombreros hacen que se perciba un cierto aire andino en el ambiente. Con el calor de la música y el ambiente festivo, terminan todos y todas bailando, formando una gran algarabía y expresando intensa alegría hasta altas horas de la noche.

Como tercer punto de análisis, se destaca la importancia del acto protocolar al inicio del evento; mismo que le confiere formalidad al acto y al mismo tiempo permite identificar diferentes roles dentro del evento mariano; por otra parte se destaca la actuación femenina, así como la gran presencia y la participación activa de los descendientes.

⁴⁹ En los registros fotográficos 1 y 2 (anexos digitales) se puede observar a los danzantes en su calidad de miembros de las diferentes asociaciones de tipo religioso y/o cultural, actuando en honor a la Virgen de la Puerta, patrona de Perú.

Finalmente, el hecho de compartir códigos culturales, tales como la gastronomía típica, música y danzas típicas de manera conjunta; así como la simbología que envuelve la imagen mariana y representa su religión sincrética, aunado a las manifestaciones de alegría compartida, permite resaltar la necesidad de expresar identidad étnica de manera colectiva, tanto en el espacio público como en el privado; es decir, en la calle, como en el bar de puertas adentro.

B. Celebración Virgen del Quinche. Patrona de Ecuador (1ª OP, Año 2016)

Diario de campo: Fiesta Virgen del Quinche. **Fecha:** 19/11/2016. **Hora:** 06:00h.

OP Celebración pública en honor a la patrona de Ecuador

La comunidad ecuatoriana asentada en Lleida, así como de sus pueblos cercanos, incluyendo ciudades como Barcelona y Girona, se desplaza cada año hacia el santuario de Torre Ciudad con la finalidad de conmemorar a la Virgen del Quinche, patrona de Ecuador.

Salimos hacia el lugar a las 6:00 de la mañana de Lleida con intenso frío debido a la estación de invierno. Me piden el favor de llevar en mi coche a dos chicos y una chica, danzantes todos muy jóvenes, descendientes quienes participarán en el evento con las presentaciones de las danzas folclóricas. Por la carretera había muchísima niebla, así que conducimos en forma de caravana unos cinco coches, en los cuales se desplazaban familias enteras, amigos e invitados.

Llegamos al lugar cerca de las 8:00 de la mañana. Pese a ser todavía temprano en la mañana, el parking estaba completo, así que tuvimos que buscar un lugar cercano para aparcar. Al salir del coche se percibió el frío intenso que hacía ese día.

En la entrada del Santuario de Torre Ciudad, encontramos ubicadas a varias personas, la mayoría de origen ecuatoriano, con pequeña mesas dispuestas con fogones y ollas grandes que contienen comida caliente para la venta. Se observa variedad de alimentos, principalmente de gastronomía ecuatoriana, así como bebidas calientes preparadas a base de maíz (chicha y mute entre otros).

Iniciando el análisis en esta nueva OP, se destaca la enorme disposición de movilidad por parte de la comunidad ecuatoriana que vive en Lleida y las otras ciudades cercanas para desplazarse hasta Torre Ciudad, desplazamientos que realizan cada año

consecutivo, con la finalidad de llevar a cabo la reproducción de la celebración de la patrona de su país de origen.⁵⁰

Esta movilidad conlleva una gran estrategia por parte de los grupos involucrados, la cual permite llevar niños de corta edad, incluso bebés; maletas repletas con los vestuarios e implementos necesarios para participar en las danzas folclóricas; así como también transportar comidas preparadas o por preparar, bebidas y agua en gran cantidad, así como enseres necesarios como fogones y sus bombonas de gas butano para cocinar y mantener calientes los alimentos; mismos que serán puestos a la venta a los asistentes a la gran celebración.

Ante estos hechos se resaltan dos elementos que se conjugan entre sí: el primero de ellos, basado en la comercialización de gastronomía típica del país origen, representando un beneficio económico para las personas que no dejan de ser emprendedoras aunque sea por un día; el segundo elemento es de carácter simbólico, la manera de venta informal ambientada de manera especial con los artilugios necesarios para la ocasión, corresponde a la recreación de la festividad lo más parecido posible tal como la conocen y la viven en el país de origen.

Diario de campo: Fiesta Virgen del Quinche. **Fecha:** 19/11/2016. **Hora:** 08:00h.

OP Presentación de danzas folclóricas por parte de los descendientes

Sigo a los jóvenes que vienen conmigo desde Lleida al lugar dispuesto por la organización donde se cambiarán y maquillarán. En este lugar se encuentra Mery, (una de nuestras participantes en el estudio) madre de las dos chicas también entrevistadas en el grupo familiar, la encontramos dirigiendo y ayudando tanto a sus hijas, como a otras chicas y chicos a vestirse y maquillarse para sus actuaciones folclóricas en honor a la “Virgen”. Han transportado grandes maletas con todos los vestuarios necesarios, incluyendo implementos simbólicos identitarios, tales como trajes especiales con bordados y pieles; además de la bandera nacional de su país de origen y la bandera representativa de la asociación cultural a la que pertenecen.

Las observaciones de manera sistemática al fenómeno estudiado, ponen de manifiesto la destacada dedicación de una de la participantes (Mery), en la la organización

⁵⁰ En los registros fotográficos 3 y 4 (anexos digitales), se observan los puestos de venta de alimentos y bebidas típicas del país de origen, durante la celebración de la Virgen del Quinche, patrona de Ecuador.

y el cuidado de todos los detalles concernientes al vestuario, maquillaje y demás detalles necesarios; así como el apoyo moral a los descendientes en sus presentaciones de danzas folclóricas en el evento mariano al que asisten.⁵¹ Retomando el discurso de la participante en la entrevista realizada, confirma que desde el rol asumido de organizadora, y su participación activa en las diferentes celebraciones marianas, está reproduciendo, además de manera cíclica, costumbres aprendidas y vividas en su país de origen en una edad temprana.

Mery: Yo desde pequeña, (risas de la participante) bueno, lo que pasa es que en mi pueblo donde... donde soy yo, pues yo tengo unas tías... bueno cuando yo era niña, ellas eran jovencitas y siempre hacían, eh... en especial en diciembre y siempre hacían la fiesta del Niño Jesús, la fiesta del Niño Jesús y siempre me estaba... me disfrazaban de... o sea me ponían los trajes, me ponían de uno... de otro... o sea de todo... pero a bailar a bailar empecé a los trece años, o sea a bailar en un grupo de danza del barrio donde yo vivía... pues a los trece años. (EP: 178:7)

La actuación continuada de esta y otras participantes, que asumen el rol de centrarse en los descendientes y las actividades marianas; además desde el asociacionismo de tipo cultural e inmigrante, caben varias lecturas. Por una parte, estos hechos inciden principalmente en su reorganización sociocultural durante su asentamiento en el lugar de acogida, involucrando la reorganización sociocultural de todo el grupo involucrado en este tipo de acciones.

Por otra parte, en el contexto del asociacionismo con miembros descendientes de los grupos étnicos, liderado por sus progenitores, permite la transmisión de costumbres y raíces culturales; en medio de una socialización profigurativa (Molina-Luque, 2019); en las cuales se da la innovación creativa entre generaciones, al mismo tiempo que se genera una “socialización conjunta, colaborativa, de manera dialógica y no necesariamente jerarquizada entre las diversas generaciones, en pos de la figuración” (Molina-Luque, 2019: 79).

Así, esta cultura profigurativa, que se configura a partir de la transmisión de costumbres ancestrales, y que pasan de progenitores a descendientes permite mantener viva y de manera cíclica la celebración mariana; destacando que los más jóvenes reanudan

⁵¹ En los registros fotográficos 5 y 6 (anexos digitales), se aprecian jóvenes descendientes preparándose para la presentación de las danzas folclóricas, *performances* simbólicos esenciales que acompañan las celebraciones marianas/sincréticas.

las generaciones de más edad, debido a que con el tiempo y de manera progresiva, las personas mayores participan cada vez menos en las actividades, ya sea por compromisos familiares o laborales. Finalmente, se destaca en estas funciones, la alta presencia femenina.

Diario de campo: Fiesta Virgen del Quinche. **Fecha:** 19/11/2016. **Hora:** 11:00h.

OP Ritual de la procesión, participación de diferentes grupos étnicos

*Durante el ritual de la procesión se observa que los participantes realizan rezos que acompañan con cantos; también se ven algunas personas transportando diferentes objetos simbólicos, entre ellos: incienso encendido, flores naturales, banderas de Ecuador y pancartas de las diferentes asociaciones que asisten al evento, así como también imágenes religiosas representativas del “Niño Jesús”.*⁵²

*Observamos la presencia de miembros de las asociaciones representando diferentes grupos étnicos vinculados a nuestro estudio (Carlos, Eduardo, Diana, Mery); así como presencia de los descendientes participando en estas actividades, (Estela, Mirian); se les ve socializando entre grupo de iguales. Por otra parte se destaca la presencia de familias enteras, mismas que actúan con solemnidad y respeto durante la procesión.*⁵³

Desde una mirada socioantropológica la procesión y demás actividades marianas para los adolescentes asistentes, se presenta en primer lugar como una oportunidad de socialización entre grupos de iguales; así como para estrechar vínculos, no solamente con las asociaciones religiosas y culturales que participan en la celebración, y de las cuales, muchos de ellos son miembros; sino entre los diferentes individuos que conforman los grupos étnicos aquí estudiados y que participan activamente en la reproducción de estas costumbres étnicas e identitarias, expresadas esencialmente de manera conjunta. Tal como señala Durkheim, para referirse al hecho de la reafirmación identitaria colectiva; se alcanza de manera conjunta.

En segundo lugar, en esta misma línea de ideas, (Verkuyten, et ál., 2019) señalan que la transmisión de costumbres a los descendientes de la migración, se da principalmente durante dinámicas de grupo; ya que su estructura y organización les

⁵² Fotografías 7 y 8 (anexos digitales). Presencia de los miembros de las diferentes asociaciones durante la procesión de la Virgen del Quinche, patrona de Ecuador.

⁵³ Fotografías 9 y 10 (anexos digitales), Presencia importante de jóvenes descendientes representando a las asociaciones de las cuales son miembros. Igualmente se aprecia la asistencia de las numerosas familias que se han trasladado desde diferentes lugares para asistir a la festividad mariana.

permite vivir con identificaciones múltiples y asumir identidades duales; esta identidad se asumiría en todo caso, en lo que (Giavazzi, et ál., 2019) identifica como transmisión vertical de costumbres de padres a hijos; es decir, dentro de las costumbres y las dinámicas familiares y comunitarias.

Diario de campo: Fiesta Virgen del Quinche. **Fecha:** 19/11/2016. **Hora:** 11:00h

OP Ritual de la procesión. Manifestaciones públicas identitarias religiosas y culturales

Durante la OP se escuchan las constantes exclamaciones de ¡vivas! a la Virgen y la explosión de los petardos (pólvora). También se observan diferentes personajes, denominados “negritos”, o personajes en forma de “animales”.

Al entrar al santuario, la imagen de la Virgen del Quinche venerada, y los participantes de la procesión, son recibidos por el párroco del santuario, quien de manera solemne pero alegre, los recibe en la entrada de las inmensas instalaciones; las campanas de la iglesia empiezan a repicar alegremente y vemos al comité de chicas jóvenes, todas ecuatorianas que han llevado las flores naturales durante la procesión abriendo paso a la imagen y a los asistentes.

Muchas personas llevan en la mano en formato pequeño, la bandera de Ecuador, las cuales las hacen mover en su mano derecha. También llevan imágenes del “Niño Jesús” y otros objetos con el objetivo de que sean bendecidos durante la ceremonia.

Se demuestran felices, socializan, hablan y ríen, y hacen repetidas ¡vivas! a la Virgen antes de terminar de entrar a la Iglesia.⁵⁴

En la observación participante (OP) realizada a las actividades llevadas a cabo por los grupos minoritarios aquí estudiados, resaltan elementos sociales y simbólicos que se conjugan entre sí: en primer lugar, encontramos que estos eventos se celebran eminentemente en comunión familiar y comunitaria; hecho que permite estrechar los vínculos sociales e identitarios del grupo en general.

En segundo lugar, se destaca la exposición de elementos identitarios, otorgándoles bienestar subjetivo de manera colectiva y también en forma individual. Aparecen además, personajes disfrazados representando animales o personajes encadenados vestidos de “negritos”, como ellos mismos los llaman, recordando la esclavitud de los pueblos indígenas y mestizos de los altiplanos andinos durante la Conquista española; de manera

⁵⁴ Fotografías 11 y 12 (anexos digitales). Culminación de la procesión con la entrada al santuario, lugar donde se llevará a cabo la misa en honor a la Virgen del Quinche. Las imágenes recogen la comunión familiar y comunitaria durante el evento religioso; así como la presencia de variados símbolos identitarios.

que estas manifestaciones sincréticas y los variados elementos identitarios, ayuda a reafirmar su identidad durante estas actividades.

Otro de los elementos simbólicos que aparecen durante la celebración, es el incienso encendido constantemente, el cual es empleado especialmente durante los rituales religiosos como costumbre aprendida de los conquistadores europeos cuando llegaron a América. El tercer elemento simbólico que pudimos observar, está contenido en la cantidad de flores naturales llevadas por un comité especial de jóvenes ecuatorianas, (madrinas de flores) las cuales decorarán la imagen venerada en un altar especial, dispuesto junto al altar mayor de la Iglesia donde se oficiará la misa en donde los fieles comparten en su mayoría la eucaristía.

Finalmente, los repetidos ¡vivas! a la “Virgen”, y su manera llamativa y especial de expresarlo, demuestran alegría compartida; además el acompañamiento de los petardos y el repicar de las campanas de la Iglesia llamando a los fieles, representan elementos altamente indicadores de identidad étnica, religiosa y colectiva de los grupos aquí estudiados.

Durante nuestra OP, también pudimos informarnos que asistían a la celebración religiosa miembros de los colectivos bolivianos que también forman parte de las asociaciones étnicas culturales que acompañan habitualmente las celebraciones marianas en la ciudad de Lleida; (Diana y sus hijas, participantes de nuestro estudio) así que el evento religioso envuelve a otros colectivos andinos con los que comparten raíces culturales y creencias.

Luego del ritual de la misa, los nuevos padrinos o prestes mayores reciben la imagen venerada en un acto formal; este hecho representa el compromiso formal para organizar la celebración del año siguiente. De esta manera, los grupos involucrados mantienen los elementos materiales y simbólicos esenciales para la continuidad cíclica del evento mariano.

***Eduardo:** Porque me dijo el Padre que había que anotarse... como que te puede tocar este año, o después de dos o tres años... hay algunas personas que están anotadas.*

***Investigadora:** ¿Es por sorteo o por orden de lista?*

***Eduardo:** Yo creo que por orden de lista porque te anotas, entonces cuando yo me anoté me dijeron de los años que iba a tardar... al otro año... después de dos años es que me toca... bueno... dije... (EP: 5:81)*

Cabe resaltar, que para ocupar el rol de “preste mayor” (rol de prestigio social dentro de la comunidad involucrada en las actividades marianas) han de pasar años antes de ser aceptado, debido a que existe una larga lista de espera.⁵⁵

Diario de campo: Fiesta Virgen del Quinche. **Fecha:** 19/11/2016. **Hora:** 12:00h.

OP. Reproducción del lugar de socialización: “un día como en Ecuador”

Son aproximadamente las 12 del medio día. Ha pasado un poco el frío, la niebla se disipa y sale tímidamente el sol. Aunque igualmente las personas asistentes van muy bien abrigadas.

Terminada la celebración ritual de la misa, la mayoría de las personas bajan a los puestos de comida típica para la venta; los cuales se encuentran abarrotados en ese momento. Los asistentes a la celebración se disponen a desayunar con variadas comidas típicas y bebidas calientes; mismos que se les observa socializando y compartiendo. Yo también tomo y como algo caliente.

En esta segunda observación a los puestos de comida típica, se nota la intensidad de las ventas; en horas de medio día observo cierto caos entre la algarabía y la música, además de los olores de carnes mezclados. También se ven puestos de venta de chuches típicos y artesanía indígena.

Se empiezan a preparar todos/as los danzantes para los diferentes actos. Se nota gran cantidad de gente acomodada en las escaleras, alrededor del altar y frente al escenario principal. La imagen venerada es colocada en un lugar especial, central y superior, donde pueda ser vista por todas las personas asistentes. El altar es adornado con muchas velas y flores alrededor.

Observamos a algunos miembros de las asociaciones V004 y V003, colaborando en las diferentes actividades de la festividad.⁵⁶ Se nota la alta asistencia de asociaciones venidas desde Barcelona y Girona, por tanto son muchas las presentaciones en honor a la Virgen del Quinche. Todos y todas esperan su turno para la presentación impacientes y algo nerviosos.

Al final de la tarde, después de que la gente ha degustado sus comidas típicas, toma protagonismo la música popular latina, hay animadores de baile y música con megáfonos.

⁵⁵ Fotografías 13 y 14 (anexos digitales) Asistencia masiva del colectivo ecuatoriano a la conmemoración de la Virgen del Quinche, patrona de Ecuador. En la segunda imagen se observa a un “preste mayor” posando junto a la familia, quien en ese momento ejerce el rol de preste mayor de la Virgen del Quinche.

⁵⁶ Fotografías 15 y 16 (anexos digitales). Diferentes asociaciones culturales formadas por algunos miembros de los descendientes; en las imágenes haciendo honores a la Virgen del Quinche con danzas folclóricas.

La gente bebe cerveza y licor desde hace unas cuantas horas. Se comienzan a ver caras desencajadas a raíz de la bebida consumida.⁵⁷

Espero que mis pasajeros terminen todas sus presentaciones folclóricas. Luego también se les ve disfrutando y socializando, en “un día como en Ecuador” (según palabras de algunos de nuestros participantes). Finalmente, salimos cerca de las 19 horas de Torre Ciudad.

Regresamos a Lleida, alrededor de las 22 horas de la noche. Nuevamente encontramos niebla y frío en la ciudad, dejo a mis pasajeros en sus hogares junto a sus padres y madres.

La socialización observada durante las celebraciones marianas, tanto en los grupos de adultos como en los grupos de iguales más jóvenes; es uno de los elementos más resaltantes que giran en torno a la reproducción de la celebración mariana en general.

Unido a esto, los grupos minoritarios involucrados intentan reproducir la Fiesta Patronal de la “Virgen” de su país de origen, en el lugar de destino, de manera participativa y colectiva; sin olvidar los elementos sincréticos y simbólicos.

La comunión familiar y comunitaria, tal como se acotó anteriormente acompaña el sentido simbólico otorgado por la religiosidad expresada en el evento. Unido a esto, la costumbre de celebrar cíclicamente a su “patrona” sustenta la estrategia para el fortalecimiento de los vínculos tanto entre ecuatorianos como con los otros grupos con los que comparten raíces y costumbres.

La ambientación en general de la fiesta mariana con música y danzas, algarabía, personajes sincréticos, gran colorido, alimentos típicos, objetos materiales y simbólicos, sumado a la solemnidad demostrada durante los diferentes rituales, además de la socialización y alegría manifestada durante todo el evento; les hace recordar y/o volver a vivir “una fiesta ecuatoriana, boliviana, peruana”; en síntesis vemos que la estructura social y simbólica de la festividad religiosa y sincrética, se conjugan en base a las creencias de los grupos minoritarios aquí estudiados; al mismo tiempo esta fusión aunada a las estrategias sociales y culturales de los grupos que participan en estas actividades, permiten activar el elemento cíclico de la celebración.

⁵⁷ Fotografías 17 y 18 (anexos digitales). Diferentes momentos de socialización de los grupos que llevan a cabo las celebraciones marianas. Momentos para compartir usos sociales y gastronomía típica de Ecuador.

Por otra parte, estas acciones que giran en torno a la celebración mariana, se identifican elementos tales como los simbólicos, religiosos, sincréticos, incluso la recreación de un día como en el país de destino que ofrecen un determinado bienestar subjetivo a los grupos étnicos involucrados en estas festividades.

Eduardo: Sí, es que eso es una fiesta se puede decir... una fiesta latina o una fiesta ecuatoriana, donde que tú puedas disfrutar del folklor, donde... que tú puedas disfrutar de la gastronomía... y de ese día maravilloso... que lo haces ya... porque es un día que tú has de haber visto... que incluso sale el sol, se pasa bien abrigadito... bajas abajo a comer, tienes mucha variedad de comida... nosotros en nuestra parte, incluso en la tarde el baile hicimos unos candelazos, repartimos así mismo, y bailamos hasta que la hora... que se tuvo que venir... (EP: 5:59)

C. Celebración Virgen de la Puerta, patrona de Perú (2ª OP, Año 2016)

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 16/12/2016. **Hora:** 18:00h.

OP Toma de posesión de la junta directiva de la asociación religiosa Virgen de la Puerta

En este segundo año consecutivo que asistimos a la celebración de la Virgen de la Puerta, organizada por el colectivo peruano asentado en la ciudad de Lleida, empezamos la OP con la toma de posesión de la nueva junta directiva de la Asociación V001. Tatiana, nuestra participante en el estudio, invita al presidente de la institución con más renombre en la ciudad, debido a su larga trayectoria como representante de los colectivos inmigrantes latinoamericanos asentados en la ciudad; esto con la finalidad de que realice la juramentación oficial de los nuevos cargos.

El acto es privado solo para los miembros de la junta directa; es formal pero breve. El presidente de la institución invitado, ofrece unas palabras felicitando a Tatiana por los logros alcanzados como Asociación, por la continuidad y por la presencia con las actividades culturales que viene realizando, así como por mantener en alto la bandera de Perú, y a su vez la de todos los latinoamericanos.

En relación a la toma de posesión de la nueva junta directiva; en concreto Tatiana cede a su hijo el cargo de presidente de la Asociación; su hermana pasa a ser la vicepresidenta. Los demás cargos, de tesorera lo asume una amiga y siempre colaborada en las actividades marianas; el cargo de vocal, lo asume un amigo y colaborador; el último cargo es el de organizador de eventos, el cual corresponde a un chico joven.⁵⁸

⁵⁸ Fotografías 19 y 20 (anexo digital). Juramentación de la nueva junta directiva, asociación de tipo religioso. En la segunda imagen se observa la presentación oficial a toda la comunidad de la nueva junta.

La institucionalización del asociacionismo planteada por Bourdieu (1986), como requisito esencial para la existencia del capital social, está evidenciada en las acciones emprendidas por nuestra participante y los nuevos miembros de la junta directiva de su asociación de tipo religioso. En este sentido, la toma de posesión de una nueva junta directiva, indica la organización hacia la continuidad del evento, reflejando madurez y una nueva etapa del asociacionismo de carácter inmigrante y religioso emprendido por el grupo estudiado.

En relación a la elección de los cargos como miembros de la asociación, es relevante mencionar que la presidencia y la vicepresidencia en algunos casos quedan en el núcleo familiar; lo que podría indicar que el interés comunitario por las actividades en torno a las celebraciones marianas, comienza en el núcleo familiar, iniciándose de esta manera un tipo de asociacionismo generacional y/o familiar, quedando evidenciada también de esta manera la transmisión de las raíces culturales y religiosas a la descendientes.

Por otra parte, la institucionalización del asociacionismo indica que las redes y los vínculos son lo suficientemente duraderos, fortaleciendo los intereses culturales e identitarios del grupo; este hecho corresponde a otro de los requisitos necesarios para la existencia de capital social, de acuerdo con Bourdieu (1986); en esta misma línea apuntada por el autor, la pertenencia al grupo también consolida las relaciones entre sus individuos. En este caso y basándonos en la observación participante (OP), las estrategias sociales de nuestra participante le permiten estrechar vínculos duraderos con sus colaboradores en las actividades marianas, así como también mantener estas relaciones con organizaciones de prestigio en la ciudad; acciones que incidirán en la ampliación de su capital social.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 16/12/2016. **Hora:** 20:00h.

OP Misa en la parroquia local en honor a la patrona de Perú

Luego de la formalización de la nueva junta directiva, salimos hacia la Iglesia donde se llevará a cabo la misa conmemorativa a la Virgen de la Puerta. La misa se celebra en una nave auxiliar y pequeña de la iglesia, (pienso que es debido poca cantidad de personas que asisten a este ritual, unas 10 personas aproximadamente).

Entre ellos están la participante al estudio Tatiana; también se encuentra su hijo, su hermana, el padrino y madrina de la “Virgen”, y otros pocos invitados.

Las expresiones de sus rostros demuestran gran solemnidad y respeto frente al ritual de la misa. Dato curioso: Tatiana no toma la comunión.

Al terminar la misa, salen todos y esperan un vehículo para trasladar la imagen de la Virgen hasta el pub de carácter étnico donde anteriormente se realizó la juramentación de la nueva junta directiva; es el lugar escogido para realizar la celebración.

Acompaño al grupo que transporta la imagen al lugar de la celebración, en un coche de transporte grande; allí van los padrinos de la “Virgen” y la nueva vicepresidente, es decir la hermana de Tatiana. Dan gracias a la “Virgen” y se observan entusiasmados y muy contentos debido al evento.

Comentan que no pueden realizar la procesión debido a que no cuentan con el permiso correspondiente. El permiso del Ayuntamiento es exclusivamente por un tiempo determinado para cerrar la calle donde está ubicado el negocio étnico y realizar las diferentes danzas folclóricas y ofrendas a la “Virgen”.

Tal como se anotó en la primera OP de esta celebración, los grupos de danzas están formados por gente muy joven, quienes son hijos e hijas de los asistentes, y son miembros de algunas de las asociaciones culturales que participan y colaboran con la festividad mariana.

La OP detallada sobre los individuos que participan en cada uno de los rituales y pasos que describimos en torno al fenómeno estudiado, permite evidenciar no solamente la alegría manifestada de manera colectiva, sino la solemnidad con la que ejecutan cada una de las acciones emprendidas, por tanto se confirma el bienestar social subjetivo que les aporta estar vinculados y participar conjuntamente en las actividades marianas.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 16/12/2016. **Hora:** 21:00h

OP Celebración pública de danzas folclóricas en honor a la patrona de Perú

Al llegar al lugar, se nota la presencia de varias personas de colectivos especialmente con rasgos andinos También se ve la presencia de algunas personas autóctonas, las cuales se ven interesadas por el evento público a realizarse, es de noche y hace mucho frío.

La imagen de la “Virgen” venerada, aparece adornada de la misma manera que la vimos en nuestra primera OP, con flores, velas, manteles, globos; esta es colocada estratégicamente justo frente al negocio étnico que regenta nuestra participante. La calle ha sido temporalmente cerrada en colaboración con algunos agentes de la seguridad.

Tatiana ofrece unas breves palabras agradeciendo a los asistentes por su presencia y acompañamiento en el evento; seguidamente empiezan las diferentes presentaciones de danzas folclóricas representativas de Bolivia, Ecuador y Perú. Aplauden cada vez que termina una danza y ofrecen constantes “vivas” a la Virgen y otros responden: ¡Viva la Virgen de la Puerta! ¡Viva!

Desde la ciudad de Barcelona llegan al lugar otros grupos de danzantes de origen boliviano, los trajes típicos tienen gran colorido, las mujeres están maquilladas y peinadas para la ocasión.

Tatiana, entra y sale del bar, se nota preocupada porque todo salga bien. Ofrece bebidas (cervezas frías a los invitados); posa para las fotos junto a la imagen de la “Virgen” con su hermana, con los compadres, con su hijo y con los danzantes cada vez que terminan los bailes y hacer las reverencias a la “Virgen”.

En cuanto a los asistentes, se observan grupos de otros colectivos, en este caso hay presencia de colectivos ecuatorianos y bolivianos. Todos siguen el protocolo implícito, reverencias a la imagen, saludos tanto a la anfitriona de la celebración, como a la madrina y el padrino. La cantidad de invitados sigue aumentando al pasar el tiempo.

Las presentaciones de las danzas folclóricas se han hecho largas, debido a esto la policía de la patrulla llama la atención a Tatiana por la hora y la invita a terminar para poder abrir nuevamente la calle al paso vehicular.

Como dato a destacar en esta segunda OP en referencia a la celebración mariana llevada a cabo por el colectivo peruano asentado en la ciudad de Lleida, es el mantenimiento de la estructura social y simbólica que involucra todas las actividades realizadas. En primer lugar, la festividad mariana es emprendida por la “dueña de la Virgen”; la cual realiza las correspondientes gestiones para que se lleve a cabo una misa en conmemoración a la imagen venerada por parte de la parroquia local representativa de la iglesia católica, institución que les brinda el apoyo para llevar adelante este tipo de ritual católico en la ciudad de acogida.

En segundo lugar, dentro de esta estructura social y simbólica volvemos a encontrar los elementos folklóricos de los *performances* siempre presentes; mismos que de manera colaborativa por parte de las diferentes asociaciones acompañan las actividades religiosas; destacándose nuevamente la participación de los descendientes. Este hecho reafirma la permanencia de los vínculos también entre los más jóvenes, forjándose en ellos una identidad además de grupal, de tipo étnico alineada con la de sus progenitores.

En cuanto al carácter simbólico y religioso, se vuelve a observar las reverencias y honores a la imagen venerada, las persignaciones y el respeto demostrado al pasar frente o junto a la imagen; resaltando que generalmente son las mujeres quienes se acercan en mayor grado a saludar a la imagen; comentan entre ellas y algunas veces se abrazan efusivamente; cuestión que demuestra su bienestar subjetivo frente a estos eventos festivos y religiosos.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 16/12/2016. **Hora:** 22:00h.

OP Celebración privada en negocio de carácter étnico en honor a la patrona de Perú

Al finalizar las danzas entran todos los invitados al negocio étnico. Al fondo se encuentra un grupo musical que toca en vivo. Nos percatamos de los grandes aparatos de sonidos similares a los de las discotecas. Al lado izquierdo también al fondo, está dispuesto un lugar especial para colocar el altar de la imagen venerada.⁵⁹

Seguidamente Tatiana y la Junta Directiva suben a la tarima donde está ubicado el grupo musical; Tatiana vuelve a hablar a través de un micrófono, presenta a la nueva junta directiva y da las gracias a todas las asociaciones y amigos que le han colaborado con la comida, con la bebida y con los bailes; también agradece al Ayuntamiento, incluso por la presencia de esta investigadora; agradece a todos la colaboración para poder llevar a cabo, un año más la fiesta de la “Virgen de la Puerta”.

Van llegando más invitados al lugar de la celebración; se resalta la presencia de niños de corta edad y muchos adolescentes. Se nota entre ellos alegría, risas; los adultos beben gran cantidad de cerveza, y se disponen a servir la comida típica. Tatiana como anfitriona, se preocupa porque a nadie le falte comida ni bebida.

Durante la comida, me percaté que no hay prácticamente desconocidos entre ellos; todos se conocen y saludan entre ecuatorianos, bolivianos, peruanos; hablan y ríen entre ellos, socializan en medio de la bebida y la comida. Me percaté de la presencia de los miembros de las diferentes asociaciones aquí estudiadas; ya no me son desconocidos y me saludan atentamente, ofreciéndome comida y bebidas, la cual acepto con agrado y comparto con ellos.

Al terminar la comida, entra en escena un animador con micrófono, y enseguida empieza a actuar un grupo musical en vivo, llegan otros artistas que cantan; al cabo de un rato a manera de descanso de los artistas colocan música y se disponen todos a bailar poco a poco, hasta que se integran al baile varias de las personas asistentes. Los niños más pequeños corretean, y los adolescentes bailan entre ellos; también participan y comparten el baile con sus progenitores y otros familiares.

La mayoría ha bebido cerveza o licor en gran cantidad. Tatiana atiende a los invitados, continúa sirviendo comidas y más bebidas; aunque también ha disfrutado del baile, se le ve bastante animada y contenta, aunque muy agotada. Su hermana y su hijo también atienden a los invitados. El hijo se encarga principalmente de la música y los artistas.

Después de la media noche me percaté que todos siguen disfrutando de la música tropical, salsa y merengue propia de los países andinos en medio de gran algarabía y risas. Tatiana me entrega un paquete con comida para llevar y me agradece el hecho de haber compartido con ellos.

⁵⁹ Fotografías 21 y 22 (anexo digital). Reverencias realizadas a la imagen venerada. En la segunda imagen se pueden observar familias disfrutando del baile y la alegría con sus hijos e hijas, (descendientes) quienes también participan activamente en las actividades marianas.

Tal como mencionamos anteriormente, el carácter familiar o comunión familiar a razón de la celebración mariana está presente en todo momento y en cada una de las actividades realizadas. La socialización del grupo en general se caracteriza por la alegría manifestada y experiencia compartida; es decir, aparece continuamente lo que (Durkheim, 1982: 205 [1912]) denominó “efervescencia colectiva”.

Por su parte, Collins (2009) mencionando a Durkheim, afirma que el sociólogo francés había identificado dos mecanismos interrelacionados y sinérgicos que se activan durante las actividades compartidas: 1) *la acción y conciencia compartidas*, en la cual señala que para que la comunicación establecida durante la actividad se transmute en comunión real, se deben fusionar los sentimientos particulares en un sentimiento común, estableciéndose una mutua armonía y haciéndoles conscientes (al grupo involucrado) de la unidad moral que los une; y, 2) *la emoción compartida*, misma que fluye como una suerte de electricidad que pronto los transporta a un nivel de exaltación extraordinario. (Collins, 2009: 57). Y es que son precisamente estos factores los que observamos y palpamos durante las celebraciones marianas; conciencia y emoción compartidas; bienestar subjetivo colectivo reforzando la identidad colectiva y étnica del grupo inmerso en el evento religioso y sincrético

Por otra parte, durante la OP se constata del gran sentido de solidaridad y confianza establecida en las redes para hacer posible la festividad; esto, basándonos en que los gastos económicos de una celebración de este tipo son elevados para una sola persona o un solo grupo familiar, considerando el estatus económico al que pertenecen. Por tanto, identificamos que en la celebración mariana aparecen claramente los elementos solidaridad y confianza, bases del capital social apuntados por diferentes autores (Putnam, 1993; Bourdieu, 2000; Coleman, 2000; Putnam, 2003, Portes, 2012; 2013); entre otros.

D. Celebración Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia (1ª OP, Año 2017)

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 19/08/2017. **Hora:** 10:00h.

OP Ritual de la misa en honor de la patrona de Bolivia

Asistimos a la conmemoración de la Virgen de Urkupiña, patrona de la región de Quillacollo en Cochabamba, Bolivia. La observación comienza pasadas las 10 de la mañana frente a la parroquia donde se realizará la misa; resaltamos que es la misma parroquia donde se ha realizado la misa a la Virgen de la Puerta, organizada por el colectivo de origen peruano de la ciudad.

Comienzan a llegar frente a esta parroquia personas especialmente de procedencia boliviana, aunque también vemos personas ecuatorianas que ya nos son conocidas de otras celebraciones; se sitúan con muchas maletas y grandes bolsos, en la Rambla frente a la iglesia. Al cabo de un rato, nos percatamos de que están cambiando sus ropas por trajes de danzas folclóricas de gran colorido. Llama la atención que hay varias niñas con las vestimentas y las características trenzas andinas en el cabello, al igual que lo llevan las mujeres adultas.

Las mujeres y los hombres son relativamente jóvenes. Aumenta el número de personas que se están cambiando la vestimenta; intercambian saludos y se nota buen ambiente entre ellos; por lo que supongo, se conocen quizás de otros de encuentros culturales similares en el que hoy pretenden participar.

Al hacer aparición la pasante mayor junto con su esposo y la imagen a ser conmemorada este día, (ha llegado un poco con retraso) los asistentes expresan alegría y todos/as se persignan al ver la imagen de la “Virgen de Urkupiña”.

En la iglesia se resalta un gran colorido motivado a los trajes típicos de los asistentes. Es verano y hace muchísimo calor. Por el pasillo central notamos la presencia de un niño que lleva en sus manos un ramo de rosas naturales para la imagen de la Virgen.

Pasa poco tiempo para que la iglesia esté repleta; los danzantes que terminaron de llegar en varios autobuses desde Barcelona y Girona, terminan de ocupar la iglesia adornando con un abanico de colores que llevan sus ropas y los adornos de plumas e implementos llamativos sobre la cabeza.

En los bancos delanteros de la iglesia se encuentra la dueña de la Virgen (nuestra participante Andrea junto a su padre); en el mismo banco se encuentran los pasantes del próximo año y las madrinas y padrinos de la “Virgen”. Resaltan caras conocidas que hemos visto en anteriores celebraciones, tanto en la fiesta de la Virgen de la Puerta, (patrona de Perú); así como para la conmemoración de la Virgen del Quinche, (patrona de Ecuador).

Enfocándonos en el análisis de esta OP, en primer lugar se destaca el gran interés, especialmente del colectivo boliviano involucrado en estas actividades, por el mantenimiento de los vínculos en torno a la celebración mariana. La articulación de los vínculos étnicos de este colectivo de inmigrantes, hace que se salven obstáculos para trasladarse sin inconveniente desde otras ciudades al gran acontecimiento, participando y colaborando en la reproducción mariana en el mismo país de destino; cuidando al mismo tiempo que el sentido y la esencia étnica incluyendo su simbolismo y colorido se conserven a cabalidad en el contexto de la migración.

Al respecto del simbolismo pautado por una sociedad o una comunidad determinada, (Collins, 2009: 59-60) basándose en Durkheim señala que:

(...) sólo se les respeta si la participación ritual los ha cargado de sentimientos, sentimientos que se debilitan y desvanecen a menos que se renueven periódicamente. En el caso de la

religión, no es simplemente un cuerpo de creencias, sino de creencias sostenidas por prácticas rituales. Cuando las prácticas cesan, las creencias pierden su valor emocional y devienen meros recuerdos, formas sin sustancia que con el paso del tiempo pierden todo sentido y fenecen.

En base a estas afirmaciones empíricas, podemos sugerir que los vínculos étnicos identificados en nuestro estudio refuerzan el ritual; no se dejan perder ni desvanecer; esta sería la razón y el gran interés de que la celebración se renueve cíclicamente, sosteniendo en el tiempo sus creencias y prácticas rituales.

Por otra parte, la presencia de niños de cortas edades vistiendo los mismos atuendos típicos de sus progenitores, mismos que participarán en las actividades marianas junto con sus padres y madres; señala la imperiosa necesidad de la conservación de la identidad étnica en el lugar de destino, cuestión que influye directamente en la transmisión de las costumbres a los más pequeños y los descendientes.

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 19/08/2017. **Hora:** 11:00h.

OP Bendición de objetos simbólicos durante el ritual de la misa

Durante el ritual de la misa, se nota gran solemnidad en la cara de todos/as los invitados; así como la alegría manifestada durante la Comunión compartida, y más aún en el intercambio de saludo de la paz. Se observa que este acto es realizado de manera muy efusiva, se abrazan mutuamente entre los diferentes colectivos, incluyendo a los más jóvenes.⁶⁰

Antes de terminar el acto formal del ritual de la misa, el párroco procede a bendecir los recuerdos que han traído los dueños de la “Virgen”. Se trata de una especie de pañuelos que contienen estampada la imagen de la “Virgen” venerada; y además una especie de libro en el cual también se observa estampada la “Virgen” conmemorada.

Observamos a los próximos pasantes mayores, es decir a Gina, (otra de nuestras participantes) junto a su compañero y su niña pequeña, quienes se acercan con un juguete en su empaque nuevo; se trata de un coche de juguete blanco, y le solicitan al párroco que lo bendiga, el párroco accede sin preguntar. Luego le piden fotografiarse junto con ellos.

Terminada la misa todos aplauden demostrando alegría; y en seguida empieza un desfile interminable de personas para fotografiarse junto a la imagen venerada y al párroco que

⁶⁰ Fotografías 23 y 24 (anexos digitales). Colectivo boliviano celebrando el ritual de la misa con apoyo de la parroquia local. Los bancos delanteros son ocupados por los pasantes mayores, prestes, invitados y colaboradores.

ofreció la misa; los pasantes mayores, padrinos y madrinas, todos desean posar junto a la imagen de la “Virgen”.

Observamos igualmente a todos los danzantes incluyendo niños de corta edad con sus atuendos típicos, deseando también fotografiarse junto a la imagen y al párroco. Todos esperan su turno; observamos a Gina, a su compañero (próximos pasantes mayores) y su niña pequeña en brazos esperando su turno para fotografiarse.

El respeto y la solemnidad demostrada por parte de los asistentes durante el ritual de la misa, así como la asistencia masiva del colectivo llamado a la celebración, atiende a una doble lectura. (Erving Goffman, nombrado por Collins, 2009: 33) identifica este comportamiento como “reglas de conducta o reglas ceremoniales que funcionan como lazos sociales, donde los copresentes recuerdan de continuo al individuo que debe conducirse consistentemente como persona correcta y reafirmar la calidad sacra de los otros”. La segunda lectura de este comportamiento solemne, atiende a la costumbre ceremonial altamente mariana que tienen estos colectivos de inmigrantes en sus países de origen.

Por otra parte, la iglesia sigue representando un espacio sagrado para buena parte de las sociedades andinas; ofreciéndoles una referencia social, así como comunitaria vinculada a sus celebraciones religiosas; por esta razón observamos durante la reproducción de las festividades marianas que estas minorías mantienen las reglas ceremoniales, estrechando los lazos sociales.

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 19/08/2017. **Hora:** 12:00h.

OP Presentación pública de danzas folclóricas en honor a la patrona de Bolivia

Acabada la misa y las correspondientes sesiones fotográficas, todas las personas salen de la iglesia y se ubican en el espacio público (frente a La Rambla) donde se inicia un acto protocolar presidido por los pasantes mayores en presencia del párroco que ofició la misa y una representante del Ayuntamiento; imprimiendo formalidad al evento.

Los pasantes transportan la imagen venerada hasta un pequeño altar decorado para la ocasión; frente a este se ubican los representantes de la Iglesia que los apoya en estas actividades y el Ayuntamiento; se nota gran cantidad de asistentes que se aglutinan frente al altar y aplauden efusivamente. Los pasantes mayores, quienes han organizado la fiesta, iniciando un acto protocolar permanecen custodiando la imagen durante las siguientes actuaciones de danzantes; con este acto público ante la comunidad participante en la celebración, se reconoce en primer lugar (para quien no los conozca), quiénes son los

*pasantes mayores; y por otra parte, también públicamente se comienza el traspaso de la celebración a los nuevos pasantes mayores.*⁶¹

Ya en la Rambla, en primer lugar se pide un minuto de silencio por las víctimas de los días pasados en Barcelona. Luego comienza la presentación de las danzas folclóricas que representan a las diferentes asociaciones que participan en el evento.

A un lado del altar se ubica una de las fraternidades (banda musical) invitadas y venida desde Barcelona, comenzando una larga melodía con tonos lentos, persistentes y más bien lastimeros invocando ritualidad. A medida que llega el turno de otras asociaciones de danzantes, los tonos musicales de la fraternidad cambia por tonos más sonoros, vibrantes y alegres. Al terminar cada presentación, se hacen saludos y reverencias frente al altar dispuesto para la imagen venerada

La mayoría de los asistentes que asisten por grupos familiares, comunitarios o en grupo por asociación invitada, expresan alegría en sus rostros, aplauden cada vez que termina una danza. Toman muchas fotografías y graban las actuaciones con sus móviles. El acto dura aproximadamente hora y media.

La ocupación del espacio público durante las actividades marianas se mantiene de forma reiterada; de manera que la estrategia utilizada por los grupos que participan en la celebración, se basa en contar con el apoyo brindado por parte de la Parroquia local, institución que abriga a todos los inmigrantes que llegan a la ciudad de Lleida; así como el apoyo brindado por las autoridades también locales que les facilita los permisos correspondientes para tales eventos.

Así las actividades religiosas y sincréticas se convierten en evento público/temporal, bajo un determinado protocolo protagonizado por sus participantes, confiriéndole formalidad y empoderamiento a los grupos étnicos participantes.

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 19/08/2017. **Hora:** 14:00h.

OP Celebración privada y ritual de “entrega simbólica” de la patrona de Bolivia

Terminadas las presentaciones de bailes folclóricos en honor a la imagen venerada, nos trasladamos al lugar donde se celebrará la gran reunión. Es un recinto al aire libre, grande y cómodo para la gran cantidad de asistentes que acuden al evento. En la parte exterior del recinto se nota la presencia de varios autobuses que han venido desde Barcelona, Zaragoza y Girona; y decenas de coches particulares aparcados.

⁶¹ Foto 25, 26 y 27 (anexos digitales) Protocolo de los participantes al salir de la misa en honor a la Virgen de Urkupiña. La ocupación del espacio público para las presentaciones de las danzas folclóricas que acompañan la celebración mariana se observa de forma reiterada.

El lugar escogido para la celebración, es un espacio recreativo adecuado para eventos de gran asistencia masiva. El mismo cuenta con una cocina también grande con todos los enseres necesarios, además de enormes neveras. El recinto cuenta con baños y salas de descanso.

En la parte interior del lugar, se encuentra un espacio enorme y al aire libre con unos árboles muy grandes plantados en el centro del recinto; el suelo es de grama y tierra. Hay muchas mesas preparadas y reservadas para los invitados especiales; encontramos algunas personas ya situadas en las mesas que les corresponde.

Debajo de los árboles se observan varias mesas preparadas, en donde también se están ubicando muchos de los danzantes invitados, con sus maletas y bolsos y muchos enseres; se nota la presencia de muchos infantes y adolescentes.

Al entrar al espacio interior, en la parte derecha estratégicamente están colocados los equipos de sonido de donde se moderará el sonido y también actuará un grupo con música en vivo; de manera que han instalado un toldo grande para este grupo de músicos y artistas invitados.

Ha pasado medio día y hace muchísimo calor, es agosto y estamos en verano. Empieza el acto protocolar de entregar a la “Virgen”, con la finalidad de dar continuidad cíclica a la ceremonia sincrética; nos explican que es el protocolo que obedece a las costumbres del país de origen.

El ritual de entrega de la “Virgen”, comienza con una especie de desfile donde los pasantes mayores salientes, acompañados de la dueña de la “Virgen”, llevan la imagen venerada en los brazos de manera solemne y respetuosa; estos son seguidos por los pasantes mayores entrantes, y demás padrinos, madrinan y colaboradores de la celebración mariana; aunque no todos los colaboradores desfilan; todos estos personajes son seguidos finalmente por la banda musical, (fraternidad invitada de Barcelona) con aquella melodía que entonan de manera lenta, lastimosa y repetitiva. El paseo o desfile lo realizan unas tres veces, al cual se suman poco a poco otros participantes y/o familiares pero siempre detrás de los pasantes mayores.

Una vez finalizadas las tres vueltas realizadas en círculo frente a todos/as los asistentes y participantes, el ritual procede a colocar la imagen en el altar previamente decorado de manera especial para la ocasión. Este se encuentra decorado con mantos de color rojo y blanco, flores naturales, también flores artificiales y muchas velas. Como mantel central la mesa lleva un awayo típico de Bolivia, es una especie de manta de lana tejida que lleva los colores de la bandera nacional de Bolivia.

La dueña de la Virgen (Andrea, nuestra participante) recibe la imagen venerada y la coloca en el altar dispuesto, recibe junto a su padre a los pasantes mayores salientes, a quienes les coloca un puñado de confetti en la cabeza en señal de agradecimiento; luego todos juntos y acto seguido reciben a los pasantes mayores entrantes (Gina y esposo, también nuestros participantes en el estudio) con un beso y colocan igualmente sobre sus

*cabezas un puñado de confetti. Los pasantes mayores entrantes y salientes, se abrazan efusivamente y se colocan una vez más y mutuamente confetti sobre sus cabezas.*⁶²

Este grupo de honor, se coloca en posición de recibimiento de todos los invitados por orden de jerarquía en la ceremonia. En primer lugar, se colocan los pasantes salientes, en medio la dueña de la Virgen (Andrea, acompañada de su padre); a su lado ya se colocan los pasantes mayores entrantes (Gina y esposo); todos se encargan de recibir a los padrinos y madrinas (también llamados pasantes) de la Virgen, así como a todos los colaboradores e invitados a la celebración religiosa.

De esta manera siguen llegando hasta el lugar donde está ubicado el altar, otros participantes y/o familiares por orden de jerarquía, personas mayores y luego el resto de los invitados. La mayoría de los danzantes con sus trajes típicos se acercan también, todos reciben confetti sobre sus cabezas y se saludan con un beso y con la mano. Se hace una larga cola de personas esperando para saludar a la dueña de la Virgen (Andrea), así como a los nuevos pasantes (Gina y esposo), y también a los pasantes mayores salientes.

Como acompañamiento al ritual, la banda musical no ha dejado de tocar la tonada ritual lenta y repetitiva hasta el final de todo el ritual; el calor arrecia sobre el recinto haciéndose casi insoportable.

Los protagonistas de las actividades marianas reproducidas en el país de destino, siguen una estructura social y simbólica determinada; propiciando al mismo tiempo, la continuidad cíclica de la celebración.

El modelo durkheimiano en el que se presenta la teoría social y sus implicaciones, ante la cuestión básica planteada: ¿qué mantiene unida a la sociedad?, el modelo define que se encuentra en el mecanismo y en la intensidad de los rituales sociales. De manera que el traspaso y recibimiento de la imagen que simboliza las creencias religiosas y sincréticas de los grupos aquí estudiados, se convierten en el mecanismo necesario para la cohesión del grupo en un tiempo cíclico y en un espacio refundado o reterritorializado durante el proceso migratorio.

Aunado a esto, se puede inferir que estas actividades marianas bajo la estructura social y simbólica identificadas en la primera parte del análisis, dan lugar a construcciones sociales que dotan al grupo de una conciencia colectiva concreta y determinada.

⁶² Fotografías 28 y 29 (anexos digitales). Momentos de la entrega de la Virgen de Urkupiña, dando continuidad cíclica a la celebración. El *confetti* sobre las cabezas forma parte del ritual en señal de agradecimiento mutuo.

Collins (2009), basándose en *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim (1982 [1912]), retoma las categorías necesarias que dan lugar a las construcciones sociales y la conciencia colectiva; estas son: a) un espacio geográfico; en el caso de las minorías étnicas aquí estudiadas, estas se sitúan en un contexto de espacio geográfico específico, en un país de destino diferente al propio motivado al proceso migratorio; b) el tiempo; las actividades marianas llevadas a cabo por estos grupos étnicos, requieren de una reagrupación periódica o cíclica esencial que les garantice mantener viva la costumbre y la emoción que resucitan cada vez que realizan el evento; c) un poder religioso o presión moral; las creencias religiosas y sincréticas practicadas por las minorías aquí estudiadas, constituyen el poder religioso y sincrético, al mismo tiempo que refuerzan la presión moral impuesta en las sociedades altamente religiosas, motivándolos fuertemente a la organización y realización de la reproducción mariana en el país de destino; d) los emblemas de membresía; en el caso de los grupos de inmigrantes que participan en los rituales y actividades de orden mariano, los emblemas están representados en todos los elementos simbólicos que acompañan estas actividades, empezando por la imagen venerada y todos los elementos simbólicos que gravitan alrededor de ella: velas, inciensos, rezos, recordatorios alegóricos.

Por otra parte, el emblema que tiene la categoría de membresía referida a la actividad mariana, así como el hecho de ser miembro reconocido y respetado por todos los individuos y demás grupos que participan en estas celebraciones en el país o ciudad de destino, son los llamados “*awayos*”; Durkheim, en su estudio identificó los emblemas totémicos que señalaban la membresía de los grupos sociales y sus respectivas demarcaciones.

En la siguiente OP, detallaremos al respecto sobre estos emblemas de membresía.

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 19/08/2017. **Hora:** 15:00h.

OP Socialización en medio de la música, danzas folclóricas y comida típica

Una vez terminado el acto protocolar del ritual, un animador ubicado junto a los equipos de sonido agarra un micrófono, y con tono muy animado saluda, felicita, agradece e invita a disfrutar de la fiesta en honor de la Virgen de Urkupiña. La banda cambia de melodía por música más cálida y alegre; todos aplauden y ofrecen repetidos ¡vivas! a la Virgen.

En este mismo momento, todos/as los invitados, familiares y danzantes que se encuentran en las mesas se disponen a disfrutar de la comida típica que han traído desde sus casas.

Me informo que es costumbre, especialmente de los grupos de danzas que lleven sus propias comidas para compartir entre sus amigos y familiares; aunado a que llevan niños de corta edad y necesitan sus alimentos especiales.

Me acerco a las mesas, y me ofrecen una especie de mazorca muy grande (me informan que se llama choclo, maíz típico de Bolivia) se acompaña con queso fresco (me va muy bien esta comida, tenía hambre y muchísima sed). Se escucha desde el fondo y con volumen muy alto, música popular boliviana que viene de los equipos de sonido que han transportado los grupos musicales contratados.

La persona que está animando con el micrófono, pregunta dónde está la gente de Barcelona, de Girona, de Lleida... y enseguida los grupos contestan alegres. Agitan sus banderas representativas de las diferentes Fraternidades cuando son nombrados (asociaciones de danzas folclóricas). Se nota la dinámica de la socialización entre los diferentes grupos asistentes, a la vez que se les ve compartiendo costumbres gastronómicas, culturales y tradiciones religiosas y sincréticas de Bolivia.

Por otra parte, durante la celebración persiguiendo las acciones de los asistentes y de nuestros/as participantes en la investigación, así como en todo detalle que puedo percibir, ver y oler, me percató que en la parte inferior del altar, donde se ha colocado la imagen venerada, los invitados se van acercando poco a poco por parejas o de manera individual; se arrodillan frente al altar en posición de oración reflejándose gran solemnidad y respeto hacia la imagen.

Colocan a los pies del altar muchas velas y flores; me llama la atención ver allí en los pies del altar, el coche de juguete que Gina pidió bendecir en la iglesia. En una entrevista posterior me informó que son peticiones que le hacen a la “Virgen”, de cosas materiales como coches, casas, títulos académicos, etc. Así mismo, muchas de las personas que se acercan a la imagen, le colocan billetes de diferentes denominaciones sobre la urna que protege la imagen.⁶³

Terminando de compartir la comida, empiezan una larga presentación de danzas folclóricas y expresiones culturales que ofrecen las diferentes asociaciones y/o fraternidades venidas de otras ciudades tales como Barcelona, Girona, Figueras; también nos percatamos de la presencia de las asociaciones V002, V003 y V004 que participan en nuestro estudio.

Cabe resaltar que algunos invitados aunque no lleven puesto los trajes típicos de las danzas, también participan de los danzas, se colocan detrás de los bailarines y saltan, cantan, sudan y se les ve muy felices, incluyendo adolescentes así como niños de edades muy cortas; los más pequeños que participan en las danzas, cuentan aproximadamente seis años de edad.

⁶³ Fotografías 30 y 31 (anexos digitales). Los asistentes e invitados demuestran de manera reiterada respetos a la imagen que se venera. Se pueden observar los elementos simbólicos que forman parte de la celebración.

Cada vez que termina una danza folklórica, y antes de empezar otra, los danzantes en grupo ofrecen reverencias a la imagen, se persignan y demuestran respeto.

Las manifestaciones de gran alegría, efervescencia colectiva en palabras de Durkheim, además del compromiso en torno a la celebración mariana/sincrética demostrado de manera grupal año tras año, nos indican que los vínculos afectivos han ido creciendo y por tanto se fortalecen con el tiempo. Este hecho emotivo compartido de manera conjunta fortalece igualmente la voluntad de continuidad cíclica de la festividad.

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 19/08/2017. **Hora:** 16:00h.

OP Bienestar subjetivo en forma colectiva: entrega de obsequios y danzas colectivas

Han pasado unas dos horas de presentaciones; ahora, mientras los danzantes descansan, empieza el acto protocolar de la entrega de obsequios y recuerdos alegóricos a la imagen, a todos/as y cada uno de los padrinos y madrinan (pasantes) de la “Virgen”. Se trata de obsequiar un pañuelo adornado con la imagen venerada y también una especie de medalla colgante al cuello con los nombres de los pasantes.

El animador musical, por medio del micrófono empieza a llamar a cada uno de los pasantes que han colaborado en la fiesta. La dueña de la Virgen (Andrea, nuestra participante) tiene en sus manos una pequeña caja que contiene todos los obsequios. El animador empieza llamando a los representantes de las fraternidades de danzantes invitados: caporales, tinkus, salay. Andrea empieza a entregar los pañuelos a cada uno de los pasantes junto con un beso y agradecimientos.

Otras chicas jóvenes ayudan a Andrea a colocar las medallas, el padre de Andrea la ayuda con la entrega de los pañuelos. El animador sigue llamando a los pasantes de: vestimenta, corona, urna, altar, cerveza, etc.; la mayoría de los pasantes son parejas de esposos. El animador hace un llamado especial a los pasantes mayores entrantes (Gina y su esposo) para que se hagan presentes.

A Andrea también le entregan un obsequio, el animador por medio del micrófono aprovecha para agradecer a la “propietaria de la Virgen”; comentando que gracias a ella, están celebrando esta fiesta. Finalmente se suman los nuevos pasantes mayores (se estaban cambiando de ropa por una más cómoda), también les entregan un pañuelo y su medalla colgante. Todos/as los pasantes se abrazan efusivamente, y se dan un beso, parecen muy contentos; y se hacen las fotografías correspondientes.

El encargado del micrófono sigue animando la fiesta e invita a todos los pasantes ya obsequiados a bailar una “cluequita” en lenguaje coloquial (cueca baile típico de algunas zonas andinas), pero intercambiando parejas; todos acceden al intercambio contentos. Durante el baile, se observan bebiendo cerveza, se abrazan y cantan al compás de la melodía que suena; muy pronto se unen más personas al baile y todos forman un gran grupo; manifiestan gran emoción y alegría.

Cabe resaltar, que bailan frente al altar con la patrona festejada; algunas personas siguen acercándose para persignarse y saludar a la “Virgen” venerada ese día especial.

Un baile tras otro, se unen las fraternidades invitadas de Girona y continúan bailando sin parar con muchísima energía; al subir esta energía al compás de la música tradicional de su país, se notan más eufóricos y más energía para continuar compartiendo tanto la música, el baile y la alegría.

Están todos muy sudados, pero eso no es problema siguen cantando y bailando. Noto que alguien del grupo de danzas dirige los pasos, y me sorprende altamente observar que bailarines profesionales o no, todos los participantes e invitados siguen el paso, el ritmo y el canto al mismo tiempo; también llama la atención que han formado una doble fila, una formada por los hombres y otra por las mujeres, aunque no exclusivamente.⁶⁴

Acompañado de un micrófono, el encargado de la música sigue animando a todos los asistentes de la fiesta a bailar, pero los invitados no esperan a ser llamados al escenario, ya han salido muchos a bailar formando un gran grupo. Entre las familias que están disfrutando del baile, me percató que hay representación de tres generaciones. Personas sobre los 50 años, pero que bailan igual que sus hijos de 30, y como elemento llamativo, también están los descendientes disfrutando de la alegría que comparten con sus progenitores y abuelos y abuelas.⁶⁵

Al poco rato, todos y todas terminan cantando y expresando gran alegría, casi rozando la euforia alzan los brazos y cantan de manera bastante expresiva las canciones populares de Bolivia. Al final del set de música, lanzan los sombreros al aire, gritan y aplauden y se abrazan; resaltando que se observa un gran consumo de cerveza durante los bailes.

La participación de niños de corta edad y adolescentes es bastante llamativa, demuestran cierta actitud de orgullo al llevar los trajes típicos. Las madres los arengan a bailar y que compartan de la alegría del grupo. Los niños que no bailan juegan tranquilamente en grupos por los alrededores; el lugar es grande y no representa ningún peligro para los más pequeños.

Observo la presencia de las Asociaciones V002 y V003, mismos que empiezan a vestirse para participar con sus bailes típicos de Ecuador y Bolivia. Entre estos están las hijas de Carlos y Mary su compañera, incluyendo a la niña más pequeña, quien también es vestida con las ropas típicas.

Alrededor de las 16h. sirven para todas las personas asistentes un plato compuesto de pollo asado, acompañado de arroz y patatas; las bebidas son refrescos y cerveza. Calculo que alrededor de trescientas personas invitadas y asistentes han compartido la

⁶⁴ Fotografías 32 y 33 (anexos digitales). Las imágenes captan los momentos de “efervescencia colectiva”: bailando, cantando, sudando y llevando el paso de manera grupal (usos sociales), durante las danzas folclóricas que acompañan la celebración mariana.

⁶⁵ Fotografías 34, 34(1), 34(2); 35, 35(1) (anexos digitales). Momentos en que tres generaciones juntas comparten costumbres e identidad colectiva. Las imágenes reflejan las emociones manifestadas durante los *performances* que acompañan las celebraciones marianas.

gastronomía típica de Bolivia; y han sido atendidas por las/los diferentes prestes y colaboradoras d la fiesta de la Virgen de Urkupiña

Luego de comer continúan con las danzas, la banda no para de entonar melodías, ahora más cálidas y alegres; noto el efecto del alcohol en las personas que están bebiendo desde hace horas.

Observo también cómo Carlos y Mary, junto con Diana (participantes de este estudio, de origen ecuatoriano y boliviano); comparten alegremente, disfrutan bailando, cantando y saltando; me percato que están muy contentos y disfrutando de manera muy animada de la música y la celebración mariana.

Luego que hábilmente les saco algunas expresiones en el furor de su alegría, abandono el lugar, sin antes percatarme que muchos de los niños y adolescentes que empezaron a bailar desde muy temprano, todavía acompañan a los adultos; prácticamente no han parado de bailar en todo el día. Se ha hecho de noche, abandono el lugar con gran ambiente festivo. Según tengo información, la fiesta continuará toda la noche hasta la tarde del día siguiente.

En base a la OP realizada durante la celebración mariana, los grupos étnicos luego que han recibido los emblemas simbólicos de membresía, entran en una suerte de efervescencia colectiva (en palabras de Durkheim), de manera bastante significativa: en forma grupal y vistiendo los atuendos típicos representativos de su país de origen adornados con llamativos y variados colores e implementos muy sonoros, siguen al compás de la música los pasos de baile que todos saben llevar, exteriorizando sin cohibiciones una emoción suficientemente expresiva de bienestar que deja notar el sudor en sus rostros, así como una especie de transfiguración facial y corporal debido a la euforia y alegría manifestada de manera colectiva, incluyendo a los más jóvenes que participan en este tipo de actividades.

Estas actuaciones hacen recordar los dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí, identificados por Durkheim (1982: 205 [1912]), refiriéndose a los estados emocionales de los individuos que estudiaba en ese momento. Por una parte, el autor identifica un mundo lánguido haciendo referencia a la vida cotidiana; y el otro con fuerzas extraordinarias que los enardece hasta el frenesí; es decir, la efervescencia colectiva, aparece como elemento constante durante los eventos marianos que llevan a cabo las minorías étnicas aquí estudiadas.

Desde esta misma perspectiva, (Collins, 2009: 61) hace referencia a una especie de energía emocional, basándose en el modelo heterogéneos: “ese sentimiento de energía emocional tiene un poderoso efecto motivacional sobre los individuos; quien ha vivido

momentos como esos, quiere repetir la experiencia”; cuestión que afirmaría el sentido altamente emotivo e interés demostrado por parte de los grupos minoritarios aquí estudiados, por el mantenimiento de la estructura social, simbólica y cultural en torno a la reproducción mariana de manera cíclica en el país o ciudad de destino.

Cabe resaltar, que los elementos y factores simbólicos motivadores de estas acciones, inciden altamente en el fortalecimiento de los vínculos comunitarios en el marco de sus creencias religiosas y sincréticas; desarrollando una conciencia colectiva concreta que mantiene viva la identidad étnica de manera grupal durante el proceso migratorio de las comunidades aquí estudiadas.

Por otra parte, el elemento asociativo hace que las redes se amplíen exponencialmente entre los individuos de los diferentes colectivos que participan en las reproducciones marianas. Aunado a esto, se resalta de manera importante el factor presencial y de forma constante del grupo en general, así como la solidaridad, la confianza y la colaboración demostrada también de manera continua en los diferentes eventos religiosos que llevan a cabo en la ciudad. Como resultado de la combinación de estos elementos toda la comunidad involucrada en este tipo de actividades sincréticas, se beneficia de capital social, precisamente para llevarlas adelante.

Por otra parte, identificamos en el estudio la presencia de tres generaciones juntas compartiendo cultura y costumbres; este hecho nos acerca de manera importante a los planteamientos antropológicos de (Margaret Mead, 1970: 36), destacando que “la continuidad de todas las culturas dependen de la presencia viva de por lo menos tres generaciones”. En nuestro estudio, la alta presencia de niños de corta edad y jóvenes identificados aquí como descendientes, sumado a las dinámicas sociales del grupo en torno a la reproducción de sus costumbres, coincide con la distinción de los tres tipos de cultura analizados por Mead (1970), la postfigurativa, cofigurativa y prefigurativa; así como la socialización profigurativa identificada por (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021).

En este sentido, en primer lugar cabe resaltar la elevada vinculación de los descendientes con el asociacionismo inmigrante, religioso y/o cultural; mismo que ha sido iniciado por sus progenitores. Este hecho confirma por una parte la importancia del asociacionismo como elemento configurador, aunque no esencial del proceso de la

reproducción de las celebraciones marianas en el lugar de destino; en segundo lugar, esta vinculación confirma la transmisión de costumbres culturales, incluyendo el asociacionismo a la descendientes. Al respecto, (Mead, 1970: 35) identifica las culturas postfigurativas, como “aquellas en que los niños aprenden primordialmente de sus mayores”. De acuerdo al planteamiento de la antropóloga los grupos aquí estudiados se pueden identificar como culturas postfigurativas.

E. Celebración Virgen de la Puerta, patrona de Perú (3ª OP, Año 2017)

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 20:00h.

OP Ritual de la misa. Madrina y padrino de la Virgen venidos especialmente desde Italia

Por tercer año consecutivo, acompañamos a la comunidad peruana asentada en la ciudad de Lleida, quienes se ocupan de conmemorar a su patrona Virgen de la Puerta. La OP se enfoca en las actividades realizadas en torno a esta celebración mariana.

La OP comienza un viernes en la noche en la entrada de la misma Parroquia católica de la ciudad, que viene apoyando a las demás comunidades minoritarias, especialmente andinas que llevan adelante festividades religiosas católicas. Entre los participantes e invitados que están llegando a la iglesia, reconocemos rostros conocidos y varias personas me saludan muy atentos.

Son fechas decembrinas, de manera que resalta la decoración navideña de las calles de la ciudad con árboles iluminados y luces blancas de neón; por otra parte, se siente el ambiente climático bastante fresco que obliga a llevar ropa de abrigo.

Procedo a entrar a la Iglesia junto con otras personas que acaban de llegar al lugar de reunión.

Este año se ha organizado la misa en la nave central de la Iglesia. La imagen de la “Virgen de la Puerta” se encuentra en la parte izquierda del altar principal; en esta ocasión está decorada con grandes globos de tonos blancos y lila. La mesa también lleva mantel blanco y otro mantel color lila en forma de lazo.

Como dato especial, ya me han informado que los pasantes mayores para el próximo año, son una pareja de esposos, familiares de Tania que han venido especialmente desde Italia para la celebración. La pasante mayor o madrina de la Virgen de la Puerta es prima de Tatiana.

El primer dato a resaltar en esta nueva OP, se concentra en la movilidad internacional de los personajes que interpretarán los roles esenciales en la reproducción mariana, mismos que forman parte de la estructura social anteriormente descrita. Estos personajes en sus determinados roles portadores de los recursos simbólicos y las mismas

creencias religiosas, pasarían a formar parte, junto con todo el grupo implicado de las *comunidades transnacionales* en términos de (Portes, 2013: 240), es decir “aquellas formaciones sociales concretas, creadas por redes de base, y que se superponen, por decirlo así, sobre dos o más naciones-estados”.

En base a esto, la parte donde se originan las creencias religiosas de esta comunidad minoritaria en concreto, es Perú el país de origen; la parte central donde se desarrollan las actividades, la ciudad de Lleida en Cataluña; y una tercera parte o tercer país superpuesto, es Italia; nación de donde se trasladan especialmente para el evento los padrinos que asumirán la responsabilidad tanto de organizar así como de combinar y accionar los elementos materiales y simbólicos con la finalidad de no perder el carácter cíclico de la celebración.

En esta misma línea de ideas, esta movilidad también es importante debido a que se confirma la extensión que redes y vínculos en el marco de la reproducción de actividades marianas. Pero no es una movilidad cualquiera o común, es una movilidad que requiere de un protocolo formal y reconocimiento social por parte del grupo implicado en la organización de la celebración. A continuación se detallan estos elementos.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 20:00h.

OP Reconocimiento social de los organizadores el evento marino durante la misa

Para la ocasión del ritual de la misa todos los miembros de la Junta Directiva van uniformados con ropa de estilo formal; visten camisa color lila oscura y trajes negros, cuestión que ofrece formalidad al evento. Los padrinos venidos de Italia, no están uniformados como el resto del grupo, pero visten de manera formal para la ocasión.

Se percibe solemnidad y muestras de respeto mutuo entre los asistentes. Tatiana y los demás miembros de la Junta, junto con los padrinos demuestran gran respeto ante la imagen venerada. Tatiana en su rol de “dueña de la Virgen”, anfitriona de la celebración y miembro de la Junta Directa, junto con los invitados especiales y su hijo, se ubican en los bancos delanteros frente al altar en la parte derecha de la nave central de la iglesia.

A la madrina o pasante mayor, antes de comenzar la misa, la observamos arrodillada con el rostro agachado y cubierto por las manos que mantiene juntas, en posición de oración. Este año se nota visiblemente la presencia de más personas que acompañan al grupo que realiza la celebración. En la parte izquierda, separados por el pasillo central, se nota la presencia principalmente de mujeres autóctonas, estas conversan un poco más relajadas y desinhibidas esperando que empiece la celebración religiosa.

El inicio el protocolo formal y el reconocimiento social de los personajes esenciales para la próxima celebración, tiene lugar en la iglesia durante la celebración de la misa católica en honor a la Virgen venerada. Los personajes venidos de Italia (pasantes mayores o padrinos entrantes), ocupan un lugar privilegiado en los bancos de la iglesia junto a la anfitriona y “dueña de la Virgen” y también junto a la Junta directiva en la iglesia; es decir, todos se encuentran ubicados en primera línea en los primeros bancos. Por otra parte, a estos personajes en su rol de padrinos entrantes se les confiere algunas actividades especiales durante el ritual católico de la misma, hecho que hará visible y formal su presentación ante la comunidad que lleva adelante la celebración mariana.

Otro de los detalles aportados en esta OP es la continua implicación de la mujeres durante todas las actividades marianas, incluyendo las actividades dentro de la iglesia; cuestión que estaría indicándonos que este tipo de actividades son lideradas especialmente por mujeres de las minorías étnicas aquí estudiadas. La razón de la implicación de las minorías femeninas aquí estudiadas, tendría explicación en el trabajo de (Sanz Hernández, 2014: 147), refiriéndose a la implicación religiosa de las mujeres inmigrantes, cuando afirma que “la comunidad religiosa es un espacio de sociabilidad con una especial dimensión afectivo-emocional que, convierte esa pertenencia religiosa en fuente de energía”.

A partir de la OP realizada, podemos pues afirmar que la estrategia social de las mujeres pertenecientes a las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas implicadas en las actividades religiosas que venimos describiendo, responde a la necesidad de socialización dentro del proceso migratorio; al respecto, (Cuberos, 2017: 35) afirma: “los rasgos distintivos de una fuerte feminización en este tipo de actividades”; aunado a las necesidades de reafirmación identitaria étnica y religiosa de manera colectiva.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 20:00h.

OP Feminización en la organización de los eventos marianos incluyendo los actos religiosos

Por otra parte, observamos entre las mujeres que colaboran con los últimos detalles relativos a la misa y la liturgia católica, a Diana (participante del presente estudio, de origen boliviano). También la vemos participando en una de la lecturas de los Salmos durante el ritual de la misa. Más tarde, la observamos dirigiendo al grupo que llevará hasta el altar los objetos propios del ritual católico (en concreto para la Comunión), así como las ofrendas florales a la Virgen y otros objetos simbólicos a la celebración con la finalidad de que sean bendecidos por el sacerdote.

Diana organiza el pequeño comité formado por los pasantes mayores venidos de Italia, junto con Eduardo y su compañera (también participantes de este estudio de origen ecuatoriano), quienes serán los encargados de llevar los objetos litúrgicos hasta el altar para la comunión; así como también llevarán hasta el altar unas cajas pequeñas que contienen recuerdos de la celebración que están realizando, y que posteriormente obsequiarán a la Junta Directiva; entre estos objetos también vemos un manto color rosa claro y ramos de flores que serán colocarán en el altar de la imagen venerada.

Este pequeño comité dirigido por Diana, realiza un desfile por el pasillo central de la iglesia y van entregando al sacerdote encargado de celebrar la misa los objetos descritos anteriormente; en el altar principal de la iglesia se encuentra Tatiana quien recibe los objetos de manos del sacerdote y los coloca junto al altar especialmente preparado para la Virgen conmemorada.

Me percató que entre los asistentes está Andrea de origen boliviano, otra de las participantes escogidas en esta investigación. Participa de la misa y observa atentamente todos los detalles.

En el estudio realizado por Collins en base a los rituales, destaca que durante la realización de rituales grupales, los lazos sociales desarrollados durante las actividades ceremoniales, inciden en el reforzamiento de los vínculos (Collins, 2009). Para el caso de nuestro estudio, destacamos los siguientes aspectos.

En primer lugar, los lazos sociales que estrechan las minorías étnicas bolivianas, ecuatorianas y peruanas durante el desarrollo de las actividades marianas en el lugar de destino, da lugar a una socialización eminentemente intercultural; en segundo lugar y aunado a lo anterior, se resalta el interés común en base a las creencias compartidas por estas minorías; finalmente, la ejecución de actividades ceremoniales de manera pública en el lugar de destino los dota de empoderamiento frente al grupo mayoritario.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 20:00h.

OP Alta presencia de niños de corta edad y adolescentes en los actos religiosos

En los bancos de más atrás vemos que han llegado muchos invitados, resaltando la presencia de algunos niños de corta edad; y también muchas chicas jóvenes quienes visten los trajes típicos folklóricos de países andinos; deducimos que deben ser las bailarinas que participarán posteriormente en las danzas en honor a la Virgen, en el establecimiento donde tendrá lugar la fiesta de manera privada.

Los padrinos venidos de Italia, junto con otros invitados participan del ritual de la Comunión; detallo nuevamente que Tatiana no participa del ritual sacramental católico, tal como me había percatado en la celebración mariana del año anterior; entonces recuerdo que en una entrevista realizada con anterioridad a Tatiana, ella comenta que en su juventud no era creyente católica.

Dentro de las características que forman el complejo proceso migratorio de los individuos, encontramos las estrategias sociales esenciales desarrolladas para tratar de continuar con la vida “normal” en el país o lugar de destino; (Madero y Mora del Valle, 2011) señalan entre estas estrategias, la paulatina incorporación de códigos culturales y la formalización del capital social de los inmigrantes.

En tal sentido y para el caso de nuestro estudio, en primer lugar refiriéndonos a nuestra participante Tatiana, notamos cómo incorpora estratégicamente a su vida social nuevos códigos culturales “religiosos”; también estratégicamente y de acuerdo a su capital cultural organiza y lidera eventos marianos en destino de forma cíclica, logrando conglomerar a partir de las redes diferentes minorías étnicas con las mismas creencias sincréticas.

Estos hechos confirman el desarrollo de la “capacidad” requerida por parte de algunos sujetos inmigrantes activos, para combinar espacios sociales en origen y destino con carácter subjetivo (González-Rábago, 2014), en nuestro estudio esta capacidad se refleja en concretar la reproducción de eventos marianos también con carácter subjetivo.

En segundo lugar, los recursos materiales y simbólicos proporcionados por las redes compuestas de personas inciden en el entorno laboral y social (Madero y Mora del Valle, 2011); es decir, nuestra participante a partir de las redes que maneja formaliza su capital social.

A continuación presentamos fragmentos de la entrevista realizada a nuestra participante, en la etapa inicial de esta investigación. En los párrafos presentados podemos notar que al principio y al final de su discurso, la participante describe factores socioculturales destacables en su país de origen en relación a sus creencias religiosas; el llevar a cabo acciones religiosas determinadas en el lugar de destino nos indica una clara utilización de estrategias sociales y culturales; mismas que adapta a sus necesidades socioculturales pero también a los requerimientos laborales que tiene que cubrir durante el proceso migratorio.

Tatiana: *De la Virgen de la Puerta... bueno pues mira... yo vengo siendo creyente desde Perú, conocí a la Virgen gracias a mi esposo, gracias a él yo empiezo a conocer... y a creer... porque yo no creía anterior... sabes que la juventud a veces somos muy difícil de llegar ahí, pero bueno... (EP: 9:1)*

Tatiana: (...) como te cuento, no era crédula de las vírgenes, de ningún santo... porque la mayoría de mi familia son evangélicos... e incluso el chico que compró... (se refiere a la persona que compró la imagen de la Virgen en Otuzco) es evangélico... ¿ves?, y él me dijo Tatiana, siempre me decía... pero ¿porque eso?... tú eres la única... Porque es verdad, yo soy única en mi familia que soy la diablita... (risas), porque me gusta divertirme... me gusta lo mío... y creo mucho... le digo, pues mira yo soy católica... pero eso no significa que sea cada día en la iglesia... (EP:9:206)

Considerando que la religión evangélica no contempla la veneración de imágenes, tal como es aceptado además de forma común por la religión católica; estos relatos no pueden pasar desapercibidos durante este análisis. Por el contrario, estos datos se consideran altamente relevantes, puesto que esta participante es una de las pioneras de llevar adelante este tipo de eventos en la ciudad de acogida; por tanto, se consideran importantes al fenómeno investigado.

En base a esto, el siguiente capítulo de análisis se encarga de retomar este punto y profundizar refiriéndonos a la fusión de las actividades religiosas marianas lideradas por estas mujeres inmigrantes con los negocios étnicos regentados por ellas mismas.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 21:00h.

OP Procesión liderada por las mujeres de los diferentes grupos hasta el lugar de la reunión

Observo nuevamente a Diana en el altar que coloca un aparato de sonido haciendo reproducir una alabanza mariana durante algunos minutos.

Terminada la alabanza musical, Tatiana se dirige al altar para agradecer la presencia de los participantes y explicar que los padrinos han traído unos pequeños presentes. Finalmente invita a todos los presentes a seguir la procesión hasta su negocio, un bar-restaurant que ella misma regenta junto a su hijo y hermana; de manera que invita a todos los presentes en la iglesia a compartir de una comida en su establecimiento.

Al finalizar la misa, proceden a tomarse las fotos correspondientes junto a la imagen venerada. Este pequeño proceso y ritual social se realiza por jerarquías, primero pasan los padrinos venidos de Italia, enseguida Tatiana invita al coro formado por señoras autóctonas a tomarse una foto con la Virgen, seguidamente Tatiana les hacen un pequeño obsequio en recuerdo de la celebración mariana.

La sesión de fotos continúa con Tatiana “dueña de la Virgen”, anfitriona de la celebración y los demás asistentes. Las familias asistentes junto con los niños, también se toman fotos junto a la imagen venerada. Todos al acercarse se persignan y demuestran respeto hacia la imagen.

Seguidamente, desmontan la imagen del lugar donde se encuentra y se disponen a sacarla para la procesión que tendrá como punto final, el negocio que Tatiana regenta junto con su hermana y su hijo.

Para iniciar la procesión, enseguida me llama la atención que las encargadas o elegidas de llevar la imagen sobre sus hombros son todas mujeres. Entre ellas, Tatiana, la hermana de Tatiana y la pasante mayor (madrina) que vino de Italia; otra de las elegidas de transportar la imagen es la primera madrina de la Virgen en Lleida (también entrevistada en nuestro estudio), fue la persona encargada de transportar la imagen desde Perú; así como otras de las madrinas o pasantes principales. El acto de llevar la imagen por el pasillo de la iglesia antes de salir a la calle, anima a los aplausos de los asistentes, mostrándose muy entusiasmados.⁶⁶

Tal como explicamos más atrás, la implicación de las mujeres en todas las actividades marianas es bastante destacable, incluyendo la alta colaboración en los rituales católicos que se realizan en la iglesia. Estas actuaciones por parte de las mujeres inmigrantes parecen estar conectadas en ocasiones, por el protagonismo de estas mujeres en estas mismas actividades en sus países de origen (Cuberos, 2017). En nuestro estudio encontramos relatos, indicando que incluso desde la niñez y la adolescencia las mujeres están altamente involucradas en actividades religiosas, cuestión que explicaría su desenvolvimiento en este tipo de eventos en destino.

Diana: *Bueno... o sea, mis padres... siempre nos llevaban a misa de pequeños ¿no? y en la misa, en la Iglesia que íbamos nosotros, pues había lo que era la Iglesia dominical infantil, o sea que dentro de la Iglesia íbamos toda la familia, pero los padres estaban en un sitio, y los hijos estaban en otro, entonces... los monitores que habían, pues la gente joven ésta que... que nos daban digamos concretamente nos hacían el Evangelio... en el Evangelio nos explicaban y luego eh... era como éramos bastantes niños, que allá hay muchos... (EP: 4:4)*

Diana: *(...) y esto sí también, nace de esto... por ejemplo, hacíamos estas vigiliass, vigiliass de la Biblia, vigiliass de... por “María”, y claro... (EP: 4:8)*

Diana: *(...) y como también daba la catequesis... ya tenía conocimiento... y soy una persona muy dinámica, alegre y me gustan este tipo de actividades... (EP: 205:12)*

Los anteriores discursos dan razón de la estrecha vinculación entre los asuntos religiosos que envuelven la cultura de las participantes con la vida cotidiana que llevaban en sus países de origen; hecho que puede incidir en la continuación de estas costumbres en el país de acogida.

⁶⁶ Fotografías 36, 37, 38 (anexos digitales). Procesión Virgen de La Puerta, liderada por mujeres.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 21:00h.

OP Procesión y ocupación del espacio público por un tiempo limitado

Al salir a la calle observamos la presencia de algunos miembros de la Guardia Urbana quienes abren camino a la procesión. Este cuerpo de seguridad ciudadana había sido informado de estas actividades durante la tramitación de los permisos administrativos correspondientes, realizados por Tatiana, días previos tanto para realizar un acto religioso en el espacio público como para la movilización temporal del tránsito vehicular en la ruta trazada de la procesión; es decir, desde la salida de la iglesia hasta su negocio de carácter étnico. Aproximadamente unos 500 metros.

Se unen a la procesión los asistentes que estaban presentes en la misa, unas treinta personas más o menos. Acompaña a la procesión un pequeño coche que transporta un equipo de sonido grande en la parte del maletero. Este equipo de sonido reproduce la misma alabanza mariana que escuchamos en la iglesia después de la Comunión.

Observamos un hombre encargado con una distinción que cuelga en el bolsillo izquierdo de su chaqueta (también viste formalmente para la ocasión, controlando y organizando tanto el paso de la gente que va en la procesión como el coche que transporta el sonido.

A Tatiana, anfitriona de la celebración se le observa en el transcurso de la procesión muy animada, inicia y anima a los aplausos y promueve vivas a la Virgen.

Aunado a la descripción que hacíamos anteriormente con referencia a las estrategias y la capacidad que desarrollan algunos sujetos inmigrantes; encontramos que durante el proceso de reproducción de las actividades marianas también se necesita tener capacidad y diligencia para mover los aparatos de poder y los organismos administrativos del lugar de acogida para poder llevar adelante estas actividades en el ámbito público. De acuerdo a las entrevistas realizadas y la OP, esta capacidad y diligencia se sustenta y desarrolla gracias a las redes sociales.

Durante el proceso de la reproducción de las celebraciones marianas, el grupo participante acude a todo tipo de recursos, entre ellos los recursos culturales o el capital cultural y simbólico en torno al evento mariano. En este caso, los recursos simbólicos contenidos en las repetitivas exclamaciones de “vivas a la Virgen” y de las alabanzas marianas sonoras y reproducidas tanto en la iglesia como durante la procesión, se convierte en elemento simbólico compartido que une al grupo participante realzando su identidad religiosa de forma colectiva.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 21:00h.

OP Procesión de carácter familiar e intercultural

La noche con ambiente navideño es muy fría; algunas personas autóctonas se detienen a observar y preguntar: ¿de qué celebración se trata, de qué país son, qué Virgen es?

Durante la procesión los participantes muestran rostros animados, van hablando pausadamente y caminan lentamente con cierta solemnidad. Entre ellos se encuentra Eduardo y su compañera, (representantes de una asociación de carácter cultural ecuatoriana, también participantes de nuestro estudio) así como algunas familias con niños pequeños que llevan en sus coches de bebé muy bien abrigados; también observamos en la procesión a Eduardo, Diana y Andrea, participantes de nuestro estudio (representante de asociaciones de carácter cultural y religioso de diferente país de origen al de la celebración que se realiza). El grupo sigue el coche con la música de alabanza mariana, mismo que abre paso a la procesión y a sus participantes.

Por otra parte se destaca, que durante los rituales de procesión tanto de la Virgen de la Puerta patrona de Perú, como la procesión de la Virgen del Quinche, patrona de Ecuador, y las actividades en torno a la fiesta de la Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia, se advierte una fuerte dinámica comunitaria y familiar. La vinculación constante de estas tres comunidades minoritarias en torno a todas las celebraciones marianas realizadas por ellos, logra fortalecer sus lazos comunitarios y sus redes; evidenciándose en la presencia de los miembros de estas comunidades, así como su colaboración y solidaridad demostrada en las diferentes celebraciones de corte mariano que llevan adelante; por tanto beneficiándose del capital social que han logrado desarrollar en el marco de estos eventos religiosos y sincréticos.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 22:00h.

OP Celebración masiva y privada en negocio de carácter étnico honor a la patrona de Perú

Noto que la ruta de la procesión no ha afectado en lo absoluto el tránsito vehicular. La Guardia Urbana sigue controlando y sólo por algunos pocos minutos, hacen detener a algunos de los coches que circulan por la calle en donde se encuentra el establecimiento donde terminará la procesión.

El tiempo de recorrido de la procesión no ha durado más de una hora. Llegamos al lugar donde se reunirán invitados y participantes de las actividades en conmemoración a la patrona de Perú; se trata de un bar-restaurant de carácter étnico recientemente abierto por Tatiana, su hermana y su hijo.

Al llegar al establecimiento, tanto las personas que acompañan como las que están allí, aplauden. Tatiana está nerviosa pero expresa mucha alegría en su rostro. Empiezan a bajar la Virgen del anda (aparato que sirve para transportar imágenes religiosas). Al entrar al bar-restaurant se observa la asistencia de personas de origen andino, mismas que están degustando comidas y bebidas típicas de Perú. Dejan de un lado los cubiertos y

efectúan el acto de persignación como muestra de respeto por la imagen que pasa junto a ellos.

Al entrar al local, notamos que es un establecimiento de grandes dimensiones que consta de tres niveles. En la primera planta se encuentran mostradores y enormes congeladores, también mesas para comensales. En la planta superior también vemos mesas, pero la reunión se realizará en la planta inferior que es muy espaciosa. En el fondo están dispuestos los aparatos de sonido y luces.

Bajando unas cuantas escaleras hacia la planta inferior, en la parte izquierda detrás de una columna se encuentra dispuesto una especie de altar donde será ubicada la imagen de la Virgen a ser homenajeada durante toda la noche. Se palpa un gran ambiente festivo con música popular latina en el fondo y se observa a la mayoría de los invitados consumiendo bebidas. Hay muchas personas sentadas, pero también otras que se quedaron sin silla, pero igualmente esperan de pie la llegada de la “Virgen”. Los niños de corta edad jugando y correteando por todos lados.

La mesa que sirve de altar, está decorada con un manto color blanco y lila. Hay globos de colores blanco y lila por el techo, como si de una fiesta infantil se tratase. En la pared del fondo del altar se extiende una cortina también blanca y lila que sirve de decoración al altar. La decoración del altar de la imagen a venerar, es similar a las que hemos observado en otras celebraciones marianas en las cuales realizamos el estudio.⁶⁷

Tanto hombres como mujeres colaboran ubicando de la imagen en su nuevo altar; vemos a mujeres que traen flores naturales a la “Virgen”, mismas que servirán para decorar el altar.

Con el objetivo de observar detalles que quizá nos habíamos dejado al entrar al establecimiento, ocasionado por el entusiasmo de los asistentes ante la llegada de la imagen, salgo a la calle y vuelvo a entrar al negocio, ahora está todo un poco más relajado. Esta acción me facilita percatarme de que han llegado los asistentes que estaban en la iglesia, pero además darme cuenta de la gran cantidad de invitados que han llegado al lugar.

Vuelvo a bajar al nivel inferior donde se llevará a cabo la fiesta, y efectivamente hay un elemento que me llama poderosamente la atención. En la parte derecha, frente al altar donde ubicaron la imagen, se encuentra colgada en la pared una televisión plasma gigante, transmitiendo no sé si un documental ya grabado con anterioridad, o es un programa en directo de la celebración de la Virgen de la Puerta desde la ciudad de Trujillo en Perú. Se escuchan en esta transmisión los frecuentes “vivas a la Virgen” y se observa la masiva asistencia a la procesión que realizan en ese momento.

Muchos de los invitados de Tatiana observan con gran atención el evento; aunque también están atentos de tomarse fotos con la recién llegada imagen de la Virgen que ya está arreglada con mantos especiales, velas encendidas y las flores color lila, blanco y rosas.

⁶⁷ Fotografías 39, 40, 41, 42 (anexos digitales). Celebración Virgen de la Puerta en establecimientos étnicos.

Observamos al hijo de Tatiana ocupándose de la decoración de la imagen, pero especialmente lo vemos preocupado por los aparatos de sonido dispuestos para la música de la gran fiesta.

La mayoría de los invitados quieren fotos junto a la imagen de la Virgen; especialmente las mujeres tocan la imagen y luego se persignan demostrándole respeto. El padrino que ha venido desde Italia, también se persigna y posa para las fotos.

Vemos a Tatiana, ultimando detalles de la decoración con la bandera de Perú. Hablamos con la hermana de Tatiana; dice sentirse muy feliz, nos comenta que le han hecho contrato fijo en su lugar de trabajo, hecho que atribuye a un favor concedido por la Virgen de la Puerta.

La bandera de Perú ha sido colocada en la parte frontal de la mesa del sonido, me dirijo a un chico que se encuentra preparando los equipos de sonido. Me dice que de origen dominicano, pero que está muy contento de estar allí en la fiesta, también nos informa que lleva dos años trabajando en el bar-discoteca, también propiedad de Tatiana.

Vuelvo a percatarme que ha llegado gran cantidad de asistentes al evento, cuestión que hace que muchos de los invitados busquen sentarse en las escaleras que dan a la planta inferior donde se realizarán las actividades.

En esta OP se destaca la asistencia masiva al lugar de encuentro para la celebración organizada por los grupos étnicos aquí estudiados; haciendo la salvedad que el evento festivo a nivel privado por sus características socioculturales, se realiza estratégicamente en un establecimiento público de tipo étnico, quedando ratificado de esta manera el carácter socializador que prevalece antes, durante y después de estas celebraciones de carácter mariano.

Por otra parte, se comprueba la capacidad para la fusión entre las actividades marianas y los negocios étnicos que sirven como estrategia empresarial publicitaria por parte de la anfitriona de la fiesta y “dueña de la Virgen”. Cabe resaltar que la estrategia es una gran ocasión para estrechar los vínculos identitarios en torno a las celebraciones marianas. Aunado a esto, los elementos tanto simbólicos como materiales reunidos por las minorías étnicas involucrados en este tipo de celebraciones, confirma el desarrollo del capital social haciendo posible la gran celebración.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 22:00h.

OP Protocolo de inauguración del evento mariano y entrega de obsequios en señal de agradecimiento: fungibilidad de recursos

Para dar comienzo oficial a la celebración, el joven dominicano que atiende el sonido, agradece la asistencia a la celebración a los convidados, y a la Junta Directiva por la

fiesta ofrecida; enseguida invita a la hermana de Tatiana, como miembro de la Junta Directiva a inaugurar el evento. La anfitriona por medio del micrófono realiza los respectivos agradecimientos al Ayuntamiento, a la Iglesia, a la Guardia Urbana y especialmente a las demás asociaciones que la acompañan este día. En seguida pide un aplauso para la Virgen y luego hace pasar a la madrina saliente para que exprese unas palabras.

Ante la presencia de la madrina saliente, la acompaña toda la Junta Directiva, quienes hacen presencia formal en el acto de inauguración de esta festividad mariana. Luego de unas sencillas palabras de agradecimiento invita a los padrinos entrantes venidos de Italia a hablar. Ellos también se dirigen al público manifestando su alegría de estar en Lleida junto con todos los asistentes en esa ocasión tan especial para la comunidad peruana; detallan que la madrina es familiar (prima) de Tatiana y de su hermana.⁶⁸

La madrina saliente ofrece los obsequios a todos los miembros de la Junta Directa, mismos que fueron previamente bendecidos durante la misa. Tatiana también ofrece los respectivos agradecimientos a los padrinos venidos de Italia. Luego invita a la investigadora a decir unas palabras, a lo que no me puedo negar. De manera que agradezco a todo el grupo por dejarme compartir y observar sus actividades.

Terminado el acto protocolar de inauguración, inmediatamente empiezan los diferentes bailes folclóricos; de manera que me percató de la presencia de las asociaciones bolivianas y ecuatorianas que han venido a apoyar, colaborar y acompañar en la celebración mariana de origen peruano que organiza Tatiana.

A los representantes de estas asociaciones (participantes también de nuestro estudio), los observo de manera bastante implicada en las presentaciones folclóricas así como a sus hijos e hijas adolescentes. Las presentaciones son danzas tradicionales de Perú, Bolivia y Ecuador.

En este sentido, (Portes, 2013: 216) menciona el “autoempleo como el resultado del capital humano combinado con el capital social situacional asociado a la inmigración”. En este orden de ideas, este mismo autor refiriéndose a las minorías étnicas, afirma que la única oportunidad de sociabilidad y sacar rendimiento al capital social creado a partir de la solidaridad, se da generalmente en los entornos religiosos de estas minorías, destacando que “estos rituales les ayudan a reafirmar su sentido de destino común” (Portes, 2013: p. 226).

En base a estas afirmaciones empíricas, y la observaciones realizadas en nuestro estudio, podemos decir que se refleja una determinada fusión, no solamente de la estructura simbólica que envuelve los eventos marianos sino toda su estructura social, con las dinámicas relativas de empresariado étnico de manera temporal y cíclica. Así pues,

⁶⁸ Fotografías 43, 44 y 45 (anexos digitales). Padrino y madrina de la Virgten, venidos desde Italia para la celebración de la Virgen de la Puerta en Lleida.

estaríamos frente a una clara operativización de recursos fusionados; es decir, la fusión del capital cultural y simbólico que envuelve las celebraciones religiosas de corte mariano y los recursos sociales y de redes que sustentan los negocios étnicos.

A esta fusión de recursos basados en el capital social y al capital cultural, (Pierre Bourdieu, citado por Portes, 2013: 229) la identificó como “fungibilidad” es decir, “que en determinadas circunstancias es posible transformar unos recursos en otros”. En nuestro estudio esta fungibilidad de recursos está dotada de reforzamiento de vínculos comunitarios y familiares, donde es importante el protocolo social y el reconocimiento de roles, dotada de identidad religiosa, étnica y colectiva, además de estrategias empresariales.

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 22:00h.

OP Alta presencia de descendientes incluyendo niños y niñas de corta edad: transmisión de capital y patrimonio cultural

Llama la atención ver tantos niños de edades muy cortas, a partir de los seis u ocho años más o menos, que estén involucrados en este tipo de actividades culturales; llevan los trajes típicos al igual que los adultos y adolescentes. Se les nota gran facilidad y destreza en los pasos que tienen que seguir durante las danzas folclóricas; también se resalta que pese a su corta edad, no tienen ningún tipo de vergüenza, ni se sienten cohibidos ante el grupo en ningún momento; al contrario, se les nota igualmente entusiasmo realizando las actividades y costumbres propias de sus progenitores. Además el grupo los arenga, los aplauden y los animan, los padres se muestran muy orgullosos de sus hijos e hijas ante estas presentaciones, y en seguida se dedican a grabarlos y tomarles muchas fotos.

Volvemos a destacar en esta OP la presencia de los descendientes, incluyendo niños de cortas edades con los atuendos típicos de los grupos minoritarios aquí estudiados de Bolivia, Ecuador y Bolivia; cuestión que redunda sobre lo expuesto anteriormente, es decir la transmisión de capital y patrimonio cultural a los descendientes; por tanto identificamos en nuestro estudio culturas postfigurativas en términos de (Mead, 1970).

Diario de campo: Fiesta Virgen de la Puerta. **Fecha:** 15/12/2017. **Hora:** 24:00h.

OP Estrategias de socialización ante la asistencia masiva a la celebración mariana

Luego de un par de horas de presentaciones de danzas folclóricas de los países antes señalados, hacen su aparición otros artistas solistas, cantando música popular latinoamericana; también en calidad de colaboración con la fiesta.

La socialización entre invitados y participantes de las actividades festivas está enmarcada por las danzas folclóricas, la música, la comida y la bebida. El conjunto de grupos étnicos

aquí reunidos por motivo de la festividad mariana, expresa mucho entusiasmo y alegría colectiva, se notan muy contentos y amigables. Tatiana atiende a todos los invitados, incluyendo especialmente a los padrinos venidos de Italia; se cuida de que no falte cerveza ni comida a ninguno de los invitados.

Finalizadas las actuaciones tradicionales, el ambiente festivo y la música popular latina invita a todos los asistentes al baile; finalmente terminan todos y todas bailando y cantando en grupo. Los danzantes se cambian los trajes de las actuaciones, y ahora disfrutan bailando y bebiendo con sus parejas, con sus amigos y amigas, familiares; también vemos padres y madres compartiendo del baile popular junto a sus hijos adolescentes.⁶⁹

Al final de la OP me percato del gran ambiente festivo compartido de manera grupal cuando cantan y bailan al unísono algunas melodías que les recuerda sus países de origen; quizá incrementa la alegría el ambiente bullicioso propiciado por la música con volumen alto, así como la algarabía y risas de todos, incluyendo las cervezas de más.

Finalmente guardo la cámara, y debido a la insistencia de las personas que ya me conocen acepto comer, tomar una cerveza, bailar y compartir un rato con todos ellos antes de retirarme.

Para finalizar el análisis de esta OP, se destaca que no existe distanciamiento generacional en el desarrollo de la socialización grupal durante la celebración privada. Al respecto, (Molina-Luque, 2017: 155) refiriéndose a “las relaciones solidarias intergeneracionales, entre ancianos y jóvenes, dadas en una socialización entramada, transversal, holística...”; el autor define este proceso como socialización profigurativa; apoyándose y articulando la clasificación de los tres tipos de sociedad (postfigurativa, cofigurativa y prefigurativa) establecidas por Mead (1970).

Por último, en la OP volvemos a destacar la efervescencia colectiva (del modelo durkheimiano) compartida de manera eminentemente colectiva y familiar; de manera que por una parte, encontramos bienestar emocional y subjetivo entorno a la celebración y los rituales marianos; y por otra parte, el hecho de compartir rituales de manera conjunta tres grupos minoritarios (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) estaríamos ante la presencia de la consolidación de una identidad de proyecto y también de resistencia en términos de Castells (1998); e identidad de proyecto intercultural como alternativa de presente y futuro, (Molina-Luque, 2017).

⁶⁹ Fotografías 46, 47, 48(1) (anexos dig). Socialización intergeneracional durante las celebraciones marianas.

F. Celebración (1) Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia (2ª OP, Año 2018)

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 11/08/2018. **Hora:** 11:00h.

OP Ritual del amarre y los obsequios que ofrecen continuidad a la celebración mariana

Este año se ha generado un conflicto de roles, motivado a que dos de las participantes en las actividades marianas, también informantes en este estudio, se presentan ante la comunidad como “dueñas de la Virgen”; con una imagen de la Virgen de Urkupiña que desean venerar y festejar.

De manera que la celebración se divide en dos eventos que se realizan por separado, pero que poseen las mismas características sociales, simbólicas y culturales vistas el año anterior, con la diferencia que hay una protagonista, una anfitriona y una “dueña” de la Virgen por cada evento así como pasantes, padrinos, madrinas diferenciados para cada una de las celebraciones.

Destacamos en esta nueva OP la repetición de todas las actividades y rituales ya descritas: el ritual de la misa, la presentación de innumerables danzas, la entrega y recibimiento de la “Virgen”, etc. Vuelven a compartir comida típica y se nota una alta socialización motivado a que los vínculos entre los individuos participantes se han estrechado con el paso del tiempo.

Igual a lo observado en otras celebraciones de años anteriores, se reparten obsequios a todos los pasantes y al final terminan bailando con gran alegría y entusiasmo manifestado públicamente. En síntesis, todas las actividades se repiten de la misma manera que otros años.

No obstante, detallo de cada una de estas dos celebraciones, dos rituales por separado. El primero consiste en el llamado “amarre” de los pasantes o prestes del próximo año. Estos nuevos padrinos y madrinas serán los responsables materiales y simbólicos de dar continuidad a la celebración. El ritual del “amarre” consiste en colocar a los nuevos pasantes, una especie de pañuelo grande elaborado en lana de colores vivos, llamado “awayo” y mandado traer especialmente para la ocasión desde el país de origen. La manera de adjudicar el “awayo” se realiza una vez que los candidatos han demostrado públicamente su fe y respeto a la imagen venerada. El ritual comienza justo en el momento en que toda la comunidad invitada se encuentra festejando en medio de la música de la banda, la algarabía, las danzas folclóricas de sus países de origen, cuestión que da lugar a que se encuentren eufóricos y expresando gran alegría.

La pasante mayor saliente, que también puede ser la misma “dueña de la Virgen” elige a su discreción y públicamente a algunas de las personas participantes y/o invitadas a la fiesta, y les coloca un “awayo” en el cuello y se amarra a la cintura; es decir, “amarrándolas” simbólicamente al rol de pasante o padrino/madrina de la “Virgen” para el próximo año.⁷⁰

⁷⁰ Fotografías 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56 (anexos digitales). Colocación del “awayo” y/o recuerdos a los nuevos prestes y colaboradores encargados de dar continuidad a la celebración mariana y sincrética.

Notamos beneplácito y agradecimiento durante la aceptación del “awayo” por parte de los candidatos elegidos. En seguida se abrazan y brindan mutuamente; luego continúan bailando y manifestando gran alegría de manera colectiva. Tienen pañuelos blancos en sus manos que levantan y agitan mientras bailan y cantan todos juntos.

Por otra parte, también se hace entrega por parte de la “dueña de la Virgen” de un especie de medalla colgante al cuello a todos/as las madrinas y padrinos y demás colaboradores. La medalla lleva por la parte posterior la imagen de la Virgen venerada, decorada alrededor con cinta de colores verde, amarillo y rojo, representando los colores de la bandera de Bolivia. Por la parte trasera de la medalla lleva escrito los nombres de todos los padrinos y madrinas que colaboraron en el evento. Estas medallas van acompañadas de una respectiva banda que será colocada a cada pasante o preste, esta también lleva los colores patrios. Se colocan bandas especiales a colaboradores especiales considerando su jerarquía y la colaboración en el evento.

Brevemente, es importante mencionar que el proceso de reproducción de celebraciones marianas que venimos analizando, no está exento de conflictos, en este caso de “conflicto de roles” tal como hemos podido conocer durante la investigación. Al respecto (Portes 2013: 87) señala que “la estructura social está compuesta por personas reales representando roles, los cuales están organizados de acuerdo con un *estatus* jerárquico de algún tipo”.

Al respecto, en la primera parte de este análisis se definieron los diferentes “roles” que ocupan los actores de la estructura social que sostiene junto con la estructura simbólica la celebración mariana. De manera que al aparecer en la estructura social dos roles con estatus de “dueñas de la Virgen” dentro de la misma comunidad que desea celebrarla, obviamente aparece también un “conflicto de roles” o “tensión de roles”; producido por el cambio normativo en la estructura social que otorga un estatus jerárquico anclado al rol de “dueña de la Virgen”.

Aunado a esto, “junto con las expectativas normativas, los roles incorporan también un repertorio cognitivo de habilidades y “guiones” necesarios para desempeñarlos adecuadamente” (Portes, 2013: 88); en este sentido y de acuerdo con los datos obtenidos a través de las entrevistas realizadas a las participantes de actividades marianas e involucradas directamente en el conflicto descrito, el elemento simbólico esencial para llevar a cabo la festividad religiosa sustentado en la imagen de la “Virgen de Urkupiña”, así como el rol junto con el Guion a interpretar durante la celebración, se convirtió en síntesis en la base del conflicto.

Andrea: *De mi dinero... y ahora el padrino de este año se vino conmigo porque quiere cumplirle a “Ella” (a la Virgen), entonces me dijo que ya tiene el local. Claro, yo tenía pensado hacer una pequeña fiesta porque cuando me enteré de esto... que la otra chica se mandó a traer otra Virgen por cuestiones que hasta el día de hoy no sé nada!... claro yo me puse mal!... porque es como si estuviesen rechazando a la Virgen. (EP: 2:107)*

Gina: *Si le interesa luego le enseñamos el video... tenemos el video, la ropa que le cambiaron, la corona... La Virgen que tenemos ahora es una donación de Quillacollo, la Virgencita apareció en Quillacollo entonces como había un pequeño percance con la otra Virgencita (la imagen de Andrea) entonces pues ahora nos han donado una que no tiene dueño... es una donación prácticamente a Lleida... y por ese motivo nosotros hemos hablado con el Padre Amado para que “Ella” se quede en la Iglesia de Santa María y allí se quedará de por vida; sólo la sacaremos para hacerle la fiesta y la devolveremos... (EP: 6:44)*

Continuando con el análisis que nos atañe realizar con más profundidad en esta investigación, los discursos ofrecidos por las personas participantes en relación al “*awayo*”, según sus creencias representa el símbolo del trabajo y el esfuerzo; en el ritual del “*amarre*”, este obsequio por parte de los organizadores de la celebración hacia los nuevos pasantes simboliza un compromiso implícito, adjudicado de manera conveniente a las personas que comparten las actividades marianas y de las cuales se presume cumplirán con la “*Virgen*”; pero es que además adquieren el compromiso con la toda la comunidad involucrada en la celebración. Así el “*awayo*” ofrecido y recibido con beneplácito simboliza el esfuerzo y el trabajo que supone poner en marcha el evento religioso durante los próximos doce meses.

Por otra parte, el ritual del “*amarre*” simbolizado en un emblema, en este caso en el “*awayo*” adjudicado y recibido, además de estrechar los vínculos entre los individuos que participan de la celebración mariana, representa un símbolo de membresía especial ante la comunidad que organiza y celebra cíclicamente el evento religioso.

Andrea: *Se lo das... ¡claro y la persona no puede decir que no! porque se siente halagada... la persona cuando vas y lo coges... bueno allá son las costumbres así... (EP: 2:52)*

El discurso refleja la subjetividad atada al símbolo y la costumbre; tal como afirma (Collins, 2009: 121) “los símbolos pueden hacer que la membresía grupal circule y perdure”; para ello se necesita de la energía emocional, identificada por este mismo autor en los rituales de interacción. En nuestro estudio, la observación permitió constatar manifestaciones altamente emotivas de alegría compartidas en forma grupal durante el ritual del “*amarre*”,

Es decir, el ingrediente emocional incide en la formación de una conciencia grupal que desea repetir y/o darle continuidad al evento mariano de manera cíclica; una de las causas, porque los dota de identidad colectiva con carácter étnico, durante el proceso migratorio.

A la toma de esta conciencia grupal observada en nuestro estudio, (Durkheim citado por Collins, 2009: 57), la identifica como “acción, conciencia y emoción compartida”. En nuestra OP, el grupo involucrado en las actividades y los rituales aquí analizados, funde un sentimiento común haciéndoles conscientes de su unidad moral en medio de la “efervescencia colectiva”, en términos durkheimianos. Por esta razón, la homogenización de los movimientos, el canto y el baile grupal son argumentos mientras la conciencia y la emoción son compartidas en medio de los símbolos representativos de sus creencias sincréticas y de su propia identidad.

De esto se puede desprender que los emblemas simbólicos grupales, por ejemplo en nuestro estudio la entrega y el recibimiento del “*awayo*” como símbolo de la continuidad cíclica del evento mariano, constituye igualmente un indicador de identidad colectiva étnica en donde se observa el sentimiento de intersubjetividad también compartido de manera grupal.

No obstante, los momentos emotivos son efímeros. Entonces nos preguntamos ¿cómo perdura el sentimiento intersubjetivo si la celebración mariana se organiza de manera anual?

La respuesta la encontramos en el estudio de (Collins, 2009: 114), demostrando que las emociones inmediatas se pueden convertir en duraderas si los símbolos son aptos para ser revocados. Al respecto, afirma que “el momentáneo sentimiento de solidaridad puede llegar a ser muy fuerte, siempre y cuando la multitud participe activamente en la acción colectiva -aplaudiendo, vitoreando, abucheando” (Collins, 2009: 115). En nuestro análisis, encontramos que el ritual del “amarre” está fuertemente vinculado al realce de la identidad colectiva con carácter eminentemente étnico, presentando las siguientes características:

a) el símbolo contiene los colores de los símbolos patrios que recuerdan el país de origen;

b) el símbolo contiene la imagen alegórica religiosa de las creencias y las costumbres, fuertemente arraigadas en las culturas andinas que evocan las minorías étnicas en destino;

c) el símbolo genera intersubjetividad grupal y emociones compartidas en torno al ritual y en consecuencia se extiende a toda la festividad religiosa;

d) el símbolo crea un foco de atención común con respecto a los nuevos protagonistas que llevarán a cabo la organización y la culminación exitosa de la celebración mariana;

e) el símbolo representa la confianza y la solidaridad colectiva depositadas en los nuevos protagonistas, además de elementos esenciales para llevar a cabo el evento;

f) el símbolo representa capital simbólico y cultural de los grupos aquí estudiados;

g) el símbolo es un elemento generador de vínculos y socialización durante las actividades marianas, pero también en el marco del proceso migratorio;

h) los dos últimos puntos se combinan para generar capital social en torno al evento mariano.

Finalmente, en palabras de (Collins, 2009: 59): “si los rituales carecen de sentimientos, estos se debilitan y desaparecen”; nuestro análisis nos deja ver que el ritual del “amarre”, entreteje y engrana una estrategia social y simbólica de continuidad, basado en sentimientos sociales compartidos de manera colectiva, formando parte de las actividades sincréticas de los grupos minoritarios que reproducen creencias marianas y sincréticas en el contexto de las migraciones.

G. Celebración (2) Virgen de Urkupiña, patrona de Bolivia (3ª OP, Año 2018)

Diario de campo: Fiesta Virgen Urkupiña. **Fecha:** 25/08/2018. **Hora:** 11:00h.

OP Ritual del “Pachamama”, lazos ceremoniales y el fortalecimiento de vínculos

Tal como se comentó anteriormente, a causa del conflicto de roles generado entre dos participantes de este estudio denominadas así mismas como “dueñas de la Virgen”; la celebración mariana se realizó dos veces con 15 de diferencia entre una y otra, mismas que mantienen las características sociales, simbólicas y culturales observadas en eventos realizados los años anteriores.

Se lleva a cabo nuevamente el ritual de la misa, la presentación de innumerables danzas, la entrega y recibimiento de la “Virgen”, etc. Se comparte comida típica y se vuelve a notar una alta socialización entre los individuos que continuaron estrechando vínculos en torno a la fiesta.

En esta ocasión detallo el ritual del ofrecimiento a la Pachamama, o agradecimiento a la tierra. La costumbre indica que se debe derramar un trago de bebida a la tierra antes de beberlo en signo de “agradecimiento”.

Observamos una pequeña reunión junto al altar de la imagen venerada; los pies del altar están repletos de velas encendidas, flores e incienso encendido; en el lado derecho observamos varios envases de plástico grandes de cinco litros, que contienen una bebida preparada a base de maíz llamada “chicha”. En este pequeño comité se encuentra la pasante mayor (Gina) con una jarra de la bebida ofreciéndola a algunas/os invitados especiales que han venido desde Barcelona. Son representantes de Fraternidades que vinieron a colaborar en rol de prestes a la celebración.⁷¹

Notamos que es un momento de socialización íntimo y de confianza entre la “dueña de la Virgen” y los invitados especiales que han colaborado en la fiesta; además se han trasladado desde Barcelona, y eso tiene un gran valor añadido. Me ubico detrás de ellos, aunque me ignoran noto que me miran de reojo, pero ya se han acostumbrado a mi presencia junto con mi cámara.

Todos están sonrientes pero se demuestran respeto mutuo. Gina sirve la bebida, y la ofrece a la preste o madrina de más edad del grupo, atareada por cierto con atuendos típicos bolivianos; esta recibe el recipiente donde fue servida la chica, una totuma (vasija de uso doméstico fabricada con la calabaza disecada del totumo) con delicadeza ya que es un aperitivo que solo será servido para algunos invitados especiales, para los prestes mayores y los colaboradores.⁷²

La mujer recibe la totuma repleta de chica y se acerca más al altar; observo el arte con el que derrama la bebida en el suelo. Empieza derramando un poco al lado derecho, luego un poco más arriba y termina por la izquierda, mira a la “Virgen” de manera solemne y cómplice. Enseguida mira a Gina, (pasante mayor) e inclinando un poco la totuma como queriéndole decirle “a su salud”, y aunque esta no la está mirando porque atiende al resto del grupo, procede a beber la chicha permaneciendo junto al grupo.

Gina termina de servir la bebida a los demás miembros del grupo en la misma totuma, luego se sirve para ella y realiza la misma ofrenda del Pachamama en presencia de sus invitados especiales; por cierto de más edad que ella. La invitada de más edad, dirigiéndose a Gina, le comenta: “con todo cariño para la Virgencita desde Barcelona”, entonces nos damos cuenta que son los pasantes y colaboradores que han aportando la bebida tan especial, además transportada desde varios kilómetros de distancia hasta Lleida.

⁷¹ Fotografías 57, 58, 59, 60, 61, 62 (anexos digitales). Diferentes momentos del ritual del Pachamama en la celebración de la Virgen de Urkupiña.

⁷² Fotografías 63, 64 y 65 (anexos digitales). Ritual del Pachamama durante el cual se estrechan lazos sociales.

Luego de terminado el ofreciendo a la tierra, es decir el Pachamama, intercambian muestras de afecto y de respeto mutuo, se dan dos besos y Gina vuelve a ofrecerles más bebida, cuestión a la que no se resisten.

La activación de los lazos sociales étnicos y el intercambio simbólico que envuelven las costumbres indígenas desde la cosmovisión andina, durante el encuentro social observados en la anterior OP del ritual del *Pachamama*, al respecto (Molina-Luque y Yuni, 2017: 22) nos aclaran que “la vida es, justamente el resultado de un intercambio armonioso entre todos los seres. Esta concepción metafísica del cosmos se expresa en la *Pacha*, la madre Tierra, que es un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio”; de esta manera se evidencia la reproducción de costumbres religiosas y sincréticas en el lugar de destino, por parte de los grupos minoritarios aquí estudiados.

Aunado a esto, el ritual del *Pachamama* forma parte de la estructura simbólica esencial en las actividades religiosas y sincréticas practicadas por las minorías étnicas aquí estudiadas. Con la activación de estos actos sociales, las minorías aquí estudiadas, reafirman en el contexto migratorio los vínculos identitarios de carácter eminentemente étnico, fortalecidos gracias a la reproducción de los rituales. Cabe resaltar, el ambiente de intimidad y confianza demostrado durante este ritual, en medio de la música y la algarabía de decenas de personas que disfrutaban del gran evento mariano; por tanto, ritual aceptado y formalizado por todo el grupo.

Esta dinámica ritual, es descrita por Collins (2009), afirmando que los escenarios de los rituales, se pueden dar dentro de otros escenarios. Así pues, entenderíamos que la dinámica del ritual del *Pachamama* se lleva a cabo dentro de la celebración mariana, combinándose de esta forma lo sagrado con lo profano; de manera que se confirma la reproducción de rituales sincréticos que fueron aprendidos en el país de origen por parte de las minorías aquí estudiadas.

Aunado a esto, Collins (2009) describe las condiciones necesarias para que se den los rituales; estas fueron identificadas en nuestra OP:

a) co-presencia situacional; se observó la co-presencia de los individuos involucrados en el ritual del *Pachamama* (pasante mayor y “dueña de la Virgen” e invitados especiales);

b) interacción enfocada: la ejecución grupal e íntima del ritual del Pachamama, incluyendo ademanes, miradas, sonrisas y muestras de respeto entre los personajes involucrados, se realiza con un foco de atención común e intensidad alta (ofrecer agradecimiento a la tierra en presencia de la imagen venerada);

c) solidaridad social: comparten elementos materiales y simbólicos esenciales del ritual, aceptados además con beneplácito por todos los miembros involucrados (la bebida es donada en forma de colaboración y solidaridad al evento mariano);

d) objetos sagrados: el ritual del *Pachamama* se efectúa frente a la imagen católica venerada; objeto sagrado y simbólico de las creencias religiosas y sincréticas del grupo estudiado. Además de otros objetos sagrados que acompañan la imagen, tales como el incienso, gran cantidad de velas encendidas y flores, elementos donados de manera solidaria por los participantes e invitados a la celebración mariana.

Junto con las condiciones descritas en las que se dan los rituales en el lugar de destino, se identifican claramente otros elementos tales como: la confianza, la solidaridad y los vínculos que aparecen articulados con las creencias, costumbres y con las actividades llevadas a cabo, confirmando la presencia de capital social.

De esta manera, se estaría confirmando la teoría de (Bourdieu, 2000: 151) cuando afirma que durante el intercambio de bienes materiales y simbólicos estos: “se apoyan bien sobre sentimientos subjetivos (de reconocimiento, respeto, amistad, etc.); bien sobre garantías institucionales (derechos o pretensiones jurídicas)”. Este intercambio de bienes materiales y simbólicos también representa el reconocimiento mutuo entre miembros del grupo, en apariencia intercambio desinteresado, pero que con el tiempo generará obligaciones duraderas (Bourdieu, 2000). Así mismo observamos que la confianza social, la cooperación continuada y las normas de reciprocidad (Bourdieu, 1986; 2000; Putnam, 1993) mantenidas durante las actividades marianas, son generadoras de capital social.

Por otra parte, en *Antropología estructural* (1958/1963) de (Levi-Strauss, citado por Collins, 2009: 47), afirmó “que una misma estructura subyacía a todas las instituciones sociales y culturales de una sociedad concreta: su sistema de parentesco, disposición del campamento, su estilo artístico, su lengua, su mitología”...; en base a esto podemos afirmar que los elementos descritos en la estructura planteada por Levi-Strauss,

se combinan y se complementan con los elementos de la estructura social y simbólica que venimos describiendo.

En tal sentido y para ejemplificar en nuestro estudio tenemos:

a) el sistema de parentesco, aunque aparecen y se destacan notablemente los vínculos familiares y el sistema de parentesco entre los participantes de las actividades marianas, en el contexto migratorio este parentesco también estaría referido a los grupos étnicos concretos a los que pertenecen estas minorías (grupos bolivianos, ecuatorianos y peruanos); los cuales son generadores de los aspectos culturales y de la organización social;

b) disposición del campamento: durante las actividades estudiadas, también se reproducen los escenarios propios para este tipo de eventos marianos en el lugar de destino;

c) el estilo artístico: lo encontramos altamente representado en el gran performance artístico y folklórico desplegado, que gira en torno a la reproducción de la festividad mariana, incluyendo el vestuario y todos los elementos que lo acompañan;

d) la lengua: tienen un sistema de comunicación común, aunque llama la atención que la socialización en momentos concretos durante estas actividades, algunos individuos optan por hablar en lengua *aymara*;

e) la mitología: las minorías aquí estudiadas expresan abiertamente una determinada mitología de acuerdo a sus creencias. Esto concuerda con lo señalado por (Grebe, 1998: 39): “los pueblos *aymaras* poseen una cosmovisión, un sistema de creencias y un ciclo ritual sincréticos, en los cuales coexisten dos componentes: uno proveniente de la religiosidad indígena de origen prehispánico, y el otro de la religión católica”.

Sintetizando, la combinación de elementos que componen la estructura social étnica y su simbolismo, así como las condiciones esenciales para la reproducción de rituales llevados a cabo por minorías en el lugar de destino, vuelve a recalcar el fortalecimiento de la identidad étnica y colectiva. Igualmente aparecen los elementos necesarios para que exista capital social en torno a las actividades y rituales marianos. De esta manera, se confirma que durante el proceso migratorio la reproducción de rituales y de celebraciones

marianas, se concretan lazos ceremoniales en medio de encuentros sociales de carácter étnico poniendo de manifiesto el sincretismo que acompaña a los habitantes de las zonas andinas desde hace siglos.

Así las dinámicas religiosas y rituales sincréticos realizados por las minorías étnicas son llevadas a cabo eminente y especialmente de manera colectiva, temporal y cíclica, estableciendo rutinas culturales en destino. En este proceso de rutinas culturales y usos sociales, Durkheim (1982: 14 [1912]) señala: “se concentra en ellas algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual”.

Finalmente, las actividades marianas analizadas se llevan a cabo gracias a la energía emocional impregnada de los elementos materiales y simbólicos que otorga la cultura, permitiendo resaltar la identidad religiosa y colectiva; proceso durante el cual se transmiten estas costumbres y rituales a los descendientes.

10.2.5. Celebraciones marianas y fungibilidad de recursos

Para el análisis relativo a las celebraciones marianas y su fungibilidad de recursos en términos de Portes (2013), en nuestro estudio lo encontramos asociado con el empresariado llevado a cabo por algunas de nuestras participantes; es decir empresarias de negocios étnicos y al mismo tiempo organizadoras de eventos religiosos de carácter mariano en el país de destino. Igualmente retomamos la idea de la utilización de las estrategias sociales, las cuales indican que es a partir de las redes cuando crecen las posibilidades de acción por parte de los inmigrantes hacia estrategias que los conducen a beneficios en el entorno laboral y el comercial durante el proceso migratorio (Madero y Mora del Valle, 2011); es decir el capital social.

En un capítulo anterior, mencionamos que una de nuestras participantes, tras haber cambiado de religión algunos años previos a la migración, recurre a los nuevos códigos culturales religiosos y católicos en el lugar de destino; utilizando estrategias sociales que la conducirán a recibir un determinado beneficio en forma de capital social, tanto en el entorno laboral como en el social gracias a los vínculos y las redes que por motivo de las celebraciones marianas se amplían de manera significativa.

A continuación se desglosan diferentes tipos de estrategias desplegadas según los intereses socio laborales y culturales necesarios durante el proceso migratorio, y más

concretamente dentro del proceso de la reproducción de las festividades religiosas en destino.

10.2.6. Estrategias sociofamiliares: génesis de las celebraciones marianas en Lleida

La primera estrategia social identificada que conlleva a la práctica de actividades marianas en un primer nivel, están sustentadas en las relaciones de parentesco y amistad que comparten origen y religión; al respecto, (Torres, 2013: 714) indica que estas relaciones “están ordenadas en concordancia con las reglas culturales y los mapas cognitivos y valorativos compartidos”. De manera que las prácticas religiosas llevadas a cabo durante el proceso migratorio, unidas al deseo de compartir gustos culturales en ambiente familiar y de amistad, se encontrarían dentro de los mapas cognitivos y valorativos culturales de los grupos aquí estudiados, incluyendo la necesidad de compartir identidad religiosa y colectiva.

Por otra parte, esta estrategia social inicial está sustentada por el elemento económico (que en ese momento biográfico del relato de la participante) no le privaba realizar este tipo de invitaciones y encuentros con amistades con la finalidad de compartir intereses religiosos.

En síntesis y basándonos en el discurso de la participante, se puede sugerir que estos primeros vínculos y encuentros marianos de primer nivel, podrían representar el génesis de las actividades que conllevan a la reproducción de celebraciones sincréticas en la ciudad de Lleida.

Tatiana: *Y la gente que me dice... ¿Qué Virgen es esta? Qué Virgen... ¡siempre!... a tal imagen mira es muy... yo siempre... porque era mí... como digo mi creencia no... pero lo compartía, lo compartía con mis amistades... y hasta que para su fiesta... entonces yo dije... pues ahora es la “fiesta de la Virgen”... entonces le hice un rosario... hice me acuerdo por primera vez... le hice una parrillada para invitar... porque en ese entonces nosotros no hacíamos actividades... todo lo hacíamos con dinero nuestro... porque gracias a mi hermana y yo... y que teníamos un buen trabajo y lo poníamos todo ¿no?, la verdad no... no nos dábamos cuenta de los gastos, porque en ese entonces pues... pues había... es como si hubieras hecho una reunión familiar pero a nombre de “Ella”... (de la Virgen) siempre ha sido el motivo de reunirnos en esas fechas por “Ella”... (EP: 9:171)*

Aunado a esta estrategia social en un primer nivel familiar, reflejando el inicio del fenómeno aquí estudiado, enseguida analizamos cómo también el elemento simbólico de

la imagen venerada es obtenida estratégicamente con la finalidad de garantizar la formalidad “sagrada” a la celebración llevada a cabo en el país de destino.

Tal como se había descrito en la primera parte de este análisis, se procura transportar desde la ciudad o país de origen donde se llevan a cabo “religiosamente” este tipo de eventos, la imagen o el objeto simbólico de su religión y sus creencias al lugar de asentamiento de los inmigrantes que llevan adelante este tipo de actividades.

También comentado anteriormente, la procedencia del objeto “original” desde el país de origen parece estar ligada a la “autenticidad” o al “valor sagrado” otorgado por la comunidad involucrada en este tipo de acciones. A continuación tres fragmentos del discurso de la participante en donde se nota la evolución estratégica relacionada con la obtención de este objeto y el valor simbólico y social otorgado al mismo. El primer fragmento corresponde al valor simbólico y religioso que se le da un objeto al inicio del proceso migratorio.

Tatiana: (...) *de comprarme un cuadro no!, porque me venía muy justa y lo económico tú sabes que allá nos falta mucho... entonces opté y le tomé una foto, (a la imagen de la Virgen) hice un cuadrito más o menos de 25 centímetros y eso lo traje cargado en mi mochila... (EP: 9:9)*

El siguiente fragmento del discurso describe el interés por un objeto que posea un valor simbólico religioso más formal, y en todo caso que posea mayor peso “sagrado” otorgado por el mismo grupo en base a su cultura y a sus creencias.

Tatiana:*y de ahí opto por ir.. y me fui de vacaciones a Perú... porque anteriormente cuando se ganaba... yo iba al año, y me nació de traerme un cuadro grande de la Virgen, que también lo compré de allá de Otuzco... porque yo cada vez que me iba, me iba hasta Otuzco, ¡siempre! tenga o no tenga... siempre ha sido nuestra misión, de todos... (EP: 9:172)*

El tercer y último fragmento indica claramente el despliegue de estrategias sociales en un nivel más complejo, haciendo uso de las redes ya más consolidadas durante su asentamiento social en el lugar de acogida; organiza la reproducción de una celebración mariana dotada de estructura social y simbólica tal como venimos analizando este proceso.

Tatiana: (...) *yo busqué a otras personas para que fueran los pasantes del año que venía, entonces ahí es donde yo empiezo a hacer actividades... Hice una cevichada y una pollada (comidas típicas peruanas) en ese entonces... y entonces con eso... yo recurrí y le dije a mi*

primo que está en Perú, que vaya a Otuzco para comprar la imagen (de la Virgen) (EP: 9:15)

Como apuntamos más arriba, nuestra participante en el primer período de inicio de las festividades religiosas concernientes a la patrona de su país, no escatima en los gastos económicos para llevar adelante estas actividades en destino.

Tatiana: (...) *porque mira, cuando yo lo hago su fiesta por primera vez, ¿no?... por segunda vez... pero con la imagen (de la Virgen) fue por primera vez con la imagen, lo hicimos en un local muy guapo, ¡guapísimo!, que ahora ya no existe... y se la hice con una orquesta que valía mil quinientos euros la orquesta... (EP: 9:212)*

10.2.7. Estrategias sociales y capital social en torno a la celebración mariana

En los siguientes relatos obtenidos del discurso de Tatiana, se destaca la “capacidad” de sociabilidad desarrollada y alcanzada por la participante en torno al evento mariano que empieza a realizar de manera cíclica en el lugar de asentamiento; en consecuencia recibe el beneficio del capital social, de esta manera se refleja la fusión de las actividades religiosas y la actividad sociolaboral desarrollada en los negocios étnicos.

Tania: (...) *porque gracias a “Ella” (refiriéndose a la Virgen) he conocido gente alta... y esa gente no la he conocido yo porque yo haya querido... sino por la imagen... (EP: 9:35)*

Aunado a esto, el relato deja constancia de que existe determinada conciencia de cómo ciertos vínculos en torno a las creencias religiosas amplían y favorecen el ámbito laboral.

Tania: (...) *y “Ella” (la Virgen) también empieza... “Ella” también empieza a aferrarse... y empezamos a jalar más gente... peruana, boliviana... de todos los países... porque hemos tenido mucha, mucha amistad... harto... y todos llegaban a veces y me decían Tatiana préstame tu cuadrito de tu imagen... no sé... me cae muy bien esta Virgen no sé... (EP:9:12)*

Desde esta misma perspectiva, el relato de la participante también señala conciencia del “prestigio social” que puede llegar a alcanzar dentro de su comunidad por el hecho de iniciar y llevar a cabo actividades religiosas, sumado al hecho de regentar negocios étnicos. Unido a esto, se destaca por una parte la estrategia comercial para captar diferentes grupos étnicos y por otra la necesidad de resaltar su identidad; esto se confirma en la decisión del nombre comercial de algunos de los establecimientos de la participante, los cuales hacen alusión a la región de origen, y más concretamente a la patrona religiosa de su país de procedencia.

Tatiana: (...) *una tienda de alimentos, pero la tienda lleva el nombre de “Ella”, Virgen de la Puerta... (EP: 9:214)*

Tatiana: (...) *alimentos latinos... tenemos de Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia... de acá de España... me dedico a toda clase de público también... (EP: 9:46)*

Este hecho como estrategia comercial y publicitaria de sus negocios la dota de prestigio social ayudando a expandir y consolidar los vínculos; estos hechos demuestran la fusión de estrategias sociales entre las acciones marianas y la actividad laboral y comercial, incluyendo elementos de emprendimiento empresarial de carácter étnico por parte de la participante.

Tatiana: *De verdad, el prestigio... todo! por qué... ¿quién es la del restaurante...?, (restaurante de carácter étnico), la que tiene la imagen, ¿no lo ves?, la del restaurante, ¡la que tiene una imagen de una Virgen! Ella es la de la Virgen de la Puerta, es el restaurante... entonces esos son... la gente que yo voy arrastrando... porque a veces hay gente que no me conoce, pero escucha y no sé si por curiosidad..., a veces vienen y se acercan, para comer... bueno... antes que tenía el bar y siempre... Yo, mira, no me puedo quejar... hasta ahora que... (EP: 9:43)*

Como apuntábamos más atrás, la conciencia de la importancia de los vínculos acciona estrategias sociales más complejas en beneficio del ámbito laboral y social de la participante.

Tatiana: (...) *me mentalizo, me dediqué mucho a la Virgen, mucho! Hacíamos actividades por todo... y gracias a Dios, todo en ese año nos fue muy bien, muy bien... y tanto con la imagen y cada vez su... la Virgen se está haciendo más conocida, aparte también... sus actividades cada vez eran mejores... y no sólo hacíamos actividades con opción de lucro ¿no?, sino era, con la opción de “Ella” sacarla adelante y también sus... lo poco que ganábamos al final de año, nosotros lo hemos compartido entre todos... (EP: 9:32)*

Por otra parte, estas estrategias sociales más complejas se amplían a la iniciativa de organizar actividades artísticas dirigidas al público que acude a sus negocios étnicos; en este caso, el contratar cantantes independientes, así como llevar orquestas musicales a sus locales, o contratar *disc-jockeys* musicales del ámbito caribeño o latinoamericano, refuerza las evidencias de la fusión entre actividades marianas y los negocios étnicos. De manera que todos estos vínculos y redes ofrecen el beneficio del capital social tanto al evento mariano como a los negocios relacionados con estas actividades religiosas.

Tatiana: *Sí, por ejemplo, a veces vienen... para la Virgen... lo hago su actividad y lo contrato a él, no viene gratis, lo pago... pero luego cuando toca su Fiesta de “Ella”, aunque sea una hora, media hora, vienen y cantan... o la orquesta por ejemplo, o el grupo que lo contrato... si me tiene que cobrar por ejemplo quinientos como siempre, ya no me*

cobra quinientos, me cobra trescientos, o tres cientos cincuenta, porque como él ha trabajado durante el año con nosotros con la Asociación, entonces... o si no me cobra lo que es... pero me da... tres cuatro horas más... o dos horas más... (EP: 9:102)

El empoderamiento económico y social alcanzado por la participante, (tal como se pudo constatar en la observación participante) se puede sugerir que en gran parte y mediante la fusión de las estrategias sociales más complejas durante las actividades religiosas; le permite a la participante abrir, cerrar o traspasar negocios de acuerdo a sus intereses comerciales, y lógicamente ocasionado por los vaivenes económicos característicos de los negocios emprendidos por la población inmigrante.

Tatiana: *Porque gracias a “Ella” (se refiere a la Virgen) he abierto mis negocios... y no con el dinero como mucha gente que dicen que me he lucrado de “Ella”, no... pero bueno... “Ella” y yo lo sabemos... (EP: 9:34)*

Investigadora: *¿El bar ya lo has traspasado?*

Tatiana: *Sí.*

Investigadora: *¿Qué negocios tienes ahora?*

Tatiana: *Un Pub y la tienda.*

Investigadora: *Y la tienda, ¿una tienda de?*

Tatiana: *(...) una tienda de alimentos, pero la tienda lleva el nombre de “Ella”, Virgen de la Puerta... (EP: 9:214)*

10.2.8. Transmisión de celebraciones marianas a los descendientes⁷³ de las minorías étnicas bolivianas, ecuatorianas y peruanas asentadas en Lleida

El concepto de “generaciones” propuesto por (Leccardi y Feixa, 2011: 19) afirman que: “las generaciones son el medio a través del cual dos calendarios distintos -en el curso de la vida y el de la experiencia histórica- se sincronizan. El tiempo biográfico y el tiempo histórico se funden y se transforman dando origen a una generación social”.

Para definir a los hijos de la población inmigrante, (Aparicio y Tornos, 2006: 22) resaltan que: “una nueva generación no aparece en la conciencia social porque haya unos

⁷³ Una explicación breve pero detallada acerca de la utilización del término “descendiente” en esta investigación, se encuentra en el capítulo de marco referencial o estado de la cuestión de este mismo documento.

padres que tengan hijos, sino porque en esa convivencia, se hacen presentes cohortes impregnadas de una nueva sensibilidad para actuar y pensar”.

Basándonos en estas ideas, la generación social a la que hacemos referencia en este estudio, son los denominados descendientes de las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas aquí estudiadas; mismas que desde la sincronización de sus calendarios y de sus tiempos biográficos con sus progenitores durante el proceso migratorio, tiene lugar la transmisión de costumbres marianas de progenitores a sus descendientes; cohortes impregnadas de nuevas experiencias y sensibilidades para actuar en un contexto a veces extraño y receloso para ellos, pero que gracias a su capacidad de adaptación, logran integrar aspectos socioculturales de sus dos mundos; es decir, país de origen (en la mayoría de los casos) y país de acogida (porque a veces han nacido en el país de destino).

El análisis de la transmisión de las costumbres de carácter mariano a los descendientes, se enfoca desde la perspectiva del proceso social; es decir, buscando el por qué, el cuándo y el cómo de este proceso. El quién, son los progenitores y sus descendientes. El asentamiento sociocultural de las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas en la ciudad de Lleida, dentro de su proceso migratorio, constituyen el contexto.

Con la finalidad de seguir un orden metodológico durante el análisis, este se divide en tres dimensiones y objetivos a la vez: 1) Identificar las dinámicas familiares, sociales y culturales que intervienen en la transmisión de las costumbres de carácter mariano a los descendientes; 2) Identificar los elementos sociales y culturales potenciadores de un doble vínculo identitario y cultural; 3) Conocer cómo estos descendientes desarrollan su socialización y mantienen las redes entre iguales; contribuyendo a mantener los vínculos que giran alrededor y al mismo tiempo mantienen las actividades que acompañan las celebraciones marianas.

Para tal fin, nos basamos tanto en las historias de vida realizadas a cinco de estas participantes en la investigación, cuyos padres también forman parte de este estudio, así como en la OP realizada durante tres años de trabajo de campo etnográfico; en donde estas cinco informantes, igualmente fueron objeto de observación en el marco del fenómeno estudiado.

La siguiente **Figura 30** presenta la red conceptual que muestra la participación de los descendientes (SG siguiente generación) en la reproducción de costumbres marianas

y su relación semántica (*es una*) con los factores y elementos socioculturales que intervienen en la transmisión de estas costumbres y rituales. Durante el análisis, siguiendo el orden de las dimensiones anteriormente señaladas, se explican en detalle cada una de las categorías que forman esta red conceptual.

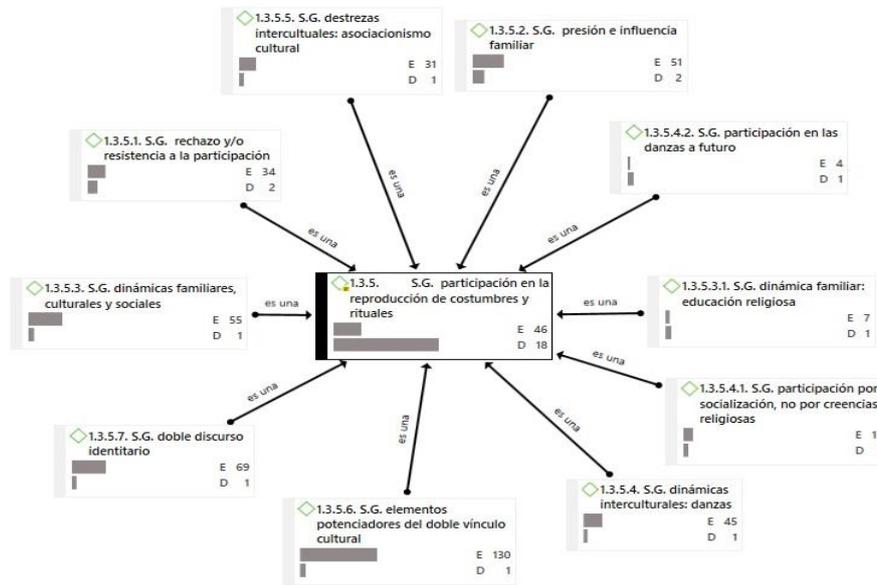


Figura 30. Red conceptual: participación de los descendientes en la reproducción de costumbres y rituales marianos

10.2.8.1. Proceso de transmisión de costumbres de celebraciones marianas a los descendientes

La base teórica que guía el análisis de este apartado se enmarca principalmente en los conceptos de postfiguración, cofiguración y prefiguración aportados por Margaret Mead (1970); los cuales encontramos esenciales para interpretar el proceso de transmisión de costumbres marianas a los descendientes; es decir, considerando las distinciones intergeneracionales y sociales identificadas por Mead, mismas que intervienen en este proceso.

Aunado a esto, el análisis toma forma y se enriquece con los conceptos propuestos por Fidel Molina-Luque en relación con la acción creativa intergeneracional e intercultural que se desarrolla en el seno de sociedades altamente comunitarias, como es el caso de nuestro estudio; de manera que nuestras interpretaciones analíticas se enfocan

igualmente en las ideas de socialización “profigurativa” propuesta por el autor; es decir, aquella en la que de una manera intergeneracional y desde una socialización entramada, transversal y holística (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020 y 2021), conlleve a relaciones solidarias e intergeneracionales; bajo estos elementos y estructuras sociales se consolida una transmisión de costumbres marianas/sincréticas entre generaciones, tal como logramos identificar en el presente estudio.

Por otra parte, atendiendo a lo señalado por (Tejedor, 2010: 70) que “la cultura no es algo unitario que se pueda transmitir en bloque de padres a hijos, aunque sí ejerce influencia en los modos de incorporación social”; considerando estas ideas, en primer lugar las dinámicas familiares, sociales y culturales que intervienen en este proceso nos darán cuenta de un período inicial de rechazo y resistencia, así como de la presión familiar ejercida indirectamente durante la transmisión de estas costumbres marianas a los descendientes.

El análisis también nos permitirá conocer el traspaso de funciones como dinámica familiar empleada durante la transmisión de costumbre marianas y las destrezas interculturales, tales como el asociacionismo y la participación en las danzas folclóricas que acompañan estas festividades religiosas.

En segundo lugar, el análisis permite conocer los elementos sociales y culturales potenciadores de un doble vínculo identitario y cultural, divididos en dimensiones tales como el nivel de contacto con el país de origen, incluyendo el proceso migratorio iniciado por sus padres y madres, los viajes al país de procedencia y el reencuentro con los familiares. La segunda dimensión, enfocada en el patrimonio y el capital cultural que poseen los descendientes en relación a las festividades marianas y definidos aquí como recursos identitarios vinculados con el país de origen. La tercera y última dimensión centrada en el doble discurso identitario y cultural ofrecido en algunos momentos por las jóvenes inmersas en este tipo de eventos religiosos; contribuyendo todos estos elementos y factores a la elaboración de su identidad.

En tercer lugar, el análisis permite conocer la estructura de la socialización entre iguales de descendientes vinculados a las actividades marianas emprendidas por sus padres; contribuyendo estas relaciones abiertas, cerradas o estrechas a mantener, fortalecer y desarrollar vínculos de carácter intercultural entre la población más joven tal

como lo hacen sus progenitores; favoreciendo la continuidad de las celebraciones marianas en medio de una socialización postfigurativa; socialización identificada por Mead (1970).

A. Dinámicas familiares, sociales y culturales que intervienen en la transmisión de las costumbres marianas a los descendientes

De acuerdo a los datos encontrados, las dinámicas familiares en relación a la socialización durante el primer período de asentamiento de los grupos aquí estudiados, están centradas en los encuentros con coterráneos con la finalidad de compartir y socializar. Atendiendo a los estudios antropológicos de (Mead, 1970: 36) esto tendría lógica y sentido, debido a que la “experiencia migratoria acentúa el sentimiento de continuidad”. Para el caso de nuestro estudio, continuidad de la cultura que envuelve las costumbres religiosas y sincréticas; al mismo tiempo que esta continuidad de actividades realizadas de manera grupal resguarda y resalta la identidad colectiva, así como la individual.

De este primer período de asentamiento de los progenitores, los descendientes tienen el recuerdo bastante marcado, de que *“no les gustaba nada” estos encuentros familiares con “gente latina”, “ni la música, ni los bailes”*. Esto podría estar vinculado en primer lugar, a la estigmatización reproducida por la sociedad de recepción hacia las minorías de grupos de inmigrantes, en este caso de origen latinoamericano y que queda grabada en la memoria colectiva de esta población joven. En segundo lugar, estas jóvenes han crecido con los referentes y códigos culturales de la sociedad mayoritaria; de manera que encuentran ajeno, raro e incluso desagradable la socialización familiar y actividades culturales que llevan adelante sus progenitores; por esta razón en los relatos manifiestan rechazo a este tipo de dinámicas familiares, sociales y culturales.

En relación a estas ideas, y destacando el carácter étnico del fenómeno aquí estudiado, atendemos a los planteamientos que realiza (Valtolina, 2019: 36), refiriéndose a la identidad étnica de los descendientes de minorías étnicas:

La identidad étnica entonces es una especie de recurso al cual el individuo hace referencia cuando la siente cuestionada, o, más correctamente, cuando siente malestar a la hora de tener que hacer frente a otra propuesta de otra identidad, con

valores distintos de aquellos que el individuo ha asimilado en su proceso de socialización. En otros términos: descubre la propia “identidad” cuando se transforma en minoría. Por otro lado, el “descubrimiento” de la propia identidad étnica es una experiencia vivida típicamente por todos los que han vivido, por un tiempo significativo, en un ambiente cultural diferente”.

Al respecto, encontramos discursos como el que sigue:

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *¡A mí no me gustaba nada!, porque... bueno aquí mis papis pues ya iban conociendo más gente latina... más... bueno había grupos ya... pero... lo que más recuerdo, donde primero se reunían los latinos, digamos es lo que... en la XXX, en las canchas, que le llaman XXX ahí... bueno, siempre hacían fútbol... se reunían todos los fines de semana y había comida... y de todo y... yo recuerdo el primer contacto digamos, así con más gente latina, fue ése... fue allí en la XXX y yo recuerdo que a mí no me gustaba nada... (EP: 263: 15)*

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *No me obligaron nunca, eh... eso sí, a acompañarlos siempre!... (EP: 178:105)*

Como elemento social que aparece dentro las dinámicas familiares, sociales y culturales, es la inclinación hacia el asociacionismo; destreza social heredada desde el país de origen. Las actividades comprendidas en base a los recursos patrimoniales (*performances*) que acompañan las festividades marianas (Caba y Rojas, 2014), y que son emprendidas dentro del asociacionismo por los progenitores; en los discursos de los descendientes, en una primera fase de asentamiento en destino, también son rechazadas como actividad cultural de su grupo de referencia.

Aunado a esto, cabe resaltar que el asociacionismo emprendido desde el ámbito familiar de las minorías étnicas aquí estudiadas, resalta lo señalado por (Mayoral, Molina y Sanvicén, 2011: 72) al referirse al segundo nivel del asociacionismo dentro del cual se desarrollan actividades culturales. Afirman estos autores que “constituyen espacios de encuentro cultural... para ayudar a sus conciudadanos en su acomodación e integración”.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Claro luego ya cuando se... se iban pues juntando más gente... haciendo más amigos, mis padres empezaron... con otra familia digamos, eh... lo que es una Asociación, bueno... primero grupo de danzas y luego ya hicieron como que una Asociación algo más, más oficial y... yo recuerdo que al principio tampoco me gustaba... o sea la música en sí, los veía bailar... y digo no, o sea..., yo no bailo así... (EP: 263:19)*

Mery (madre de Miriam y Estela): *Pues... luego ya con otros amigos, se formó una Asociación que se llama... que aún existe, que se llama V004, con otros... o sea que la llevan otros que eran amigos nuestros también... entonces, junto con ellos participamos en el “Día del Inmigrante”, en el dos mil nueve también... (EP:178:48)*

La iniciativa a la participación cultural a nivel local y de manera pública, es otro de los elementos encontrados como dinámica familiar que se transmite a los descendientes. Así, esta iniciativa a la participación en las fiestas locales se puede entender en primer lugar, tal como señalan (Mayoral, et ál., 2011: 80) para referirse a las actividades que pasan del ámbito privado al público dentro del asociacionismo “(...) organizan sus actividades no solo dentro de la asociación, en un espacio cerrado, sino fuera, en espacios públicos, respecto a la sociedad de recepción para ganar visibilidad y que se los conozca”.

El interés hacia la visibilidad, la encontramos altamente manifestada por los grupos aquí estudiados; cuestión que les confiere reconocimiento público a nivel local, notándose en el discurso necesidad de reconocimiento social a sus costumbres e identidad étnica; por tanto visibilidad que constituye un elemento altamente positivo durante el asentamiento sociocultural de las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas aquí estudiadas en la ciudad de acogida.

Este reconocimiento social incidirá y servirá de motivación a los descendientes para que se involucren en las actividades folclóricas que acompañan las celebraciones marianas en una fase posterior de su asentamiento en la sociedad de destino.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *A ver, sí no recuerdo mal... la primera vez que bailamos aquí, fue en Artesa, fue... creo que mi papi estaba trabajando... en El Ayuntamiento, porque bueno mi papá aquí trabajó en El Ayuntamiento y creo que... eran las fiestas mayores y... y les comentó, así, que tenemos un Grupo de baile..., que podríamos bailar y nos dijeron que sí a todo, y... y nada, fue allí, o sea, fue en el pueblo mismo la primera actuación, recuerdo que fue, un poco... claro, eran todos nerviosos, nos conocía más gente, bueno, mucha más gente al ser el pueblo... (EP: 263:42)*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Y entonces a raíz de esa actuación en el pueblo, fue que yo empecé a... a meterme un poquito más... no ensayaba porque el grupo era como de más mayores y yo era la más pequeñita en ese grupo claro... éramos las más pequeñas... (EP: 261:56)*

Por otra parte, en los discursos de los progenitores se nota el interés y una alta participación en las actividades de tipo religioso y cultural como dinámica cultural y familiar; en tal sentido, Giavazzi, et ál. (2019) habla de la transmisión de costumbres a los descendientes de forma vertical. Es decir, las costumbres y las rutinas culturales que se realizan en el seno familiar y en las dinámicas del grupo comunitario étnico, se

transmiten a los descendientes en forma vertical. La forma horizontal de transmisión de costumbres, para Giavazzi, et ál. (2019) se produce fuera del hogar.

En estas rutinas y también como dinámicas familiares, se destaca la movilidad geográfica por parte de estos grupos; cuestión que indica el alto interés en conservar las costumbres religiosas desde el ámbito familiar, en el país de destino. Finalmente, en los discursos se destaca la valoración subjetiva positiva ante el reconocimiento público y social de las actividades culturales emprendidas.

Diana (madre de Clara y Sandra): *Al alto Ribagorza... que hacen como una peregrinación de toda España, de todas las vírgenes de Lleida, de Zaragoza, de Zamora... en fin, de las imágenes de las vírgenes que llegan allí... este año que ya son 27 ciudades, me parece que cada año aumenta una, y también ahí nos hemos presentado a bailar en los pueblitos con el Padre Amado que nos llevaba... y era un baile boliviano... y ahí había de todo españoles, africanos... de todo... (EP: 260:52)*

Investigadora: *¿Era una fiesta relacionada con cuestiones religiosas?*

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Sí, era de... de una Virgen ecuatoriana! (EP: 263:38)*

Carlos (padre de Miriam y Estela): *Mucha, mucha gente... los españoles siempre que salimos... los españoles nos aplauden mucho y les gusta...*

Mery (madre de Miriam y Estela): *Valoran, sí... sí... (EP: 178:51)*

Dentro de las dinámicas familiares, sociales y culturales que inciden en la transmisión a los descendientes de las costumbres relacionadas con las actividades marianas, también se encuentra cierta inclinación por la educación con base estrictamente religiosa para sus descendientes. En este sentido, el enfoque de la educación con base religiosa de los colegios a los que asisten las jóvenes entrevistadas, es relatado desde el desánimo y como una norma familiar, cultural y religiosa que deben cumplir, sobre la conciencia de que estas normas “religiosas” son llevadas a cabo durante la etapa de la adolescencia y de los cambios, por lo tanto, en el discurso asoman desencanto.

Clara (hija mayor de Diana): *Porque conocimos a una señora en un Club... que le recomendó que hacían actividades, los fines de semana... y nos llevaron... pero entre semana pues era de estudio y también de meditación y de rezar... y esto y lo cual... al principio bien porque yo iba los fines de semana, luego ya empecé a ir toda la semana para refuerzo... entonces ya como que... ¡vamos a rezar! ¡ve a confesarte! Entonces... ya... (EP: 260:59)*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Sí, sí y claro, bueno, allí ya... ya empecé a ir con las chicas de ahí... ese colegio es religioso, es de... del Opus Dei, entonces teníamos que*

rezar cada día... íbamos a misa un día a la semana, claro, eh... al principio bueno... yo al estar en una época de... de cambios, digamos de la adolescencia... (EP: 261:37)

Como se puede notar, las dinámicas familiares, sociales y culturales apuntan a los intereses de grupo por la continuidad de las costumbres que se desean transmitir. Costumbres en base a los encuentros grupales para llevar a cabo determinados rituales acompañados de danzas especiales con rasgos de intemporalidad. Y es que, los progenitores saben que de no continuarse con la costumbre, inevitablemente sobrevendría la ruptura. Como apunta (Mead, 1970: 45): “así educados, es casi imposible que deserten. Una ruptura significa, tanto interior como exteriormente, un cambio tal en el sentimiento de identidad y continuidad que se asemeja a un renacer, un renacer dentro de una nueva cultura”.

Carlos (padre de Miriam y Estela): *Que es lo más importante, es demostrar nuestra cultura... acordarnos de nuestro país, aunque sea en base a esto, porque prácticamente no es solo lo... como siempre a los chicos... estoy diciéndoles, esto no es... sólo venir a bailar y ya está... no, eso se ha de llevar! (EP: 178:125)*

Carlos (padre de Miriam y Estela): *¡Porque ese es mi objetivo, prácticamente!, no sólo es el hecho de decir mira eh... por, por bailar y ya está... no... no, el objetivo... es que ellos, pues valoren primeramente la cultura nuestra... y luego, luego pues que... que se entretengan que... en vez de estar viendo la televisión o sentados en el sofá, vengan... Y porque pasamos a veces muchas... muchas horas de ensayo, mucho tiempo en donde pues... (EP: 178:131)*

B. Rechazo y resistencia de los descendientes a la participación en las actividades marianas emprendidas por sus progenitores

Encontramos discursos de alguno de los progenitores, haciendo alusión del rechazo hacia las actividades marianas por parte de sus descendientes en la primera fase del asentamiento. Sin embargo, se resalta que en fases posteriores del asentamiento, los adolescentes cambian estas actitudes manifestado en las acciones que emprenden hacia este tipo de festividades.

Tatiana: *Mi hijo no creía en la imagen... él era un niño que decía, “¡ay mamá!”... (EP: 9:28)*

El hecho de que la migración de los descendientes se haya realizado junto con sus progenitores cuando contaban con muy corta edad, puede incidir en que se identifiquen

en la etapa de la adolescencia más con los referentes identitarios de la sociedad autóctona; dejando al margen el origen y los referentes culturales de sus progenitores. A estas razones se puede atribuir el rechazo a estas dinámicas familiares y culturales, tal como lo expresan ellas mismas en los relatos. Además, se ha de considerar que la transmisión de las costumbres religiosas, hacia los descendientes tiene lugar, justamente durante la adolescencia en la formación de la identidad hacia la adultez.

Estos jóvenes descendientes, sufren un enfrentamiento con el desarrollo de su propia identidad, debido a que se encuentran entre dos mundos con referentes culturales ajenos uno al otro (Valtolina, 2019). La autora tipifica la identidad de los jóvenes inmersos en estas situaciones complejas como reactiva, étnica y de resistencia, debido a que se encuentran en medio de conflictos identitarios.

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *A lo catalana, yo prácticamente era más catalana... como, siendo pequeña... pues como no... ni me acordaba mucho... y me crie siendo... de aquí digamos... y entonces yo al principio era como un poco... escéptica, ante... ante esto de... de bailar, de los trajes... a mí al principio no me gustaba la verdad no... no me gustó e incluso... sólo bailaron ellos las primeras veces... sólo bailaban ellos... (progenitores y hermana mayor) y yo... llevaba libros y no... ¡no me gustaba!... (EP: 178:95)*

Miriam: *Y claro, a mí ese ambiente no me gustaba nada... porque yo ya veía a la gente latina... y a ellos... los veía diferentes yo. (EP: 263:17)*

Estela: *... Y entonces no... yo no sentía la necesidad de... de ponerme a bailar eso... y cuando mis papás decían que iban a bailar en, en un sitio público, ¡no, ni pensarlo, es que ni de chiste, yo lo pensaba, no... no! (risas) (EP: 261:54)*

En el primer período de asentamiento de los grupos étnicos aquí estudiados, se nota una cierta presión familiar dentro de las dinámicas culturales que llevan a cabo, con el objetivo de mantener dentro del círculo social del grupo a los miembros más jóvenes inmersos en sus raíces culturales. Sin embargo, los siguientes relatos también demuestran una determinada resistencia a estas dinámicas familiares, manifestando en el discurso cierto tipo de vergüenza; la cual puede estar relacionada con el miedo al rechazo en la sociedad de acogida.

Mery (madre de Miriam y Estela): *Traía libros, siempre... íbamos a ensayar en la Iglesia de Santa María y ella... pues se llevaba sus libros y se sentaba allí en una esquina... (EP: 178:96)*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Se ponía a estudiar...*

Mery (madre de Miriam y Estela): *Ni nos miraba... ni nos miraba lo que bailábamos, se ponía de espaldas en una esquina con el libro y se lo leía todo el libro, porque estábamos horas, horas de bailar... Y ella ahí con el libro para estar entretenida y no aburrirse... (EP: 178:97)*

El anterior relato de Mery deja constancia de las largas dinámicas culturales que la familia llevaba a cabo durante su primera etapa de asentamiento; dinámicas que vienen a ejercer una determinada presión sobre los descendientes.

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Yo recuerdo pasarlo un poco mal en esa época... porque creo que era... al principio creo incluso sentía un poco de... de vergüenza... (EP: 178:98)*

Investigadora: *¿Te sentías presionada?...*

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Sí, siempre... (EP: 178:99)*

Investigadora: *¿Por la familia?...*

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Era... como no me gustaba... era muy incómodo hacer todas estas actividades... pero... (EP: 178:100)*

Mery (madre de Miriam y Estela): *No la obligábamos tampoco a bailar, pero sí la obligábamos a ir... porque sola en casa tampoco... (EP: 178:101)*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Y ella tiene que estar presente... como siempre vamos a todas partes los cuatro... eh, ella sí, si nosotros vamos allí... ella tiene que estar ahí. (EP: 178:102)*

Las dinámicas familiares, no solamente abarcan el aspecto cultural, sino que procuran mantener la estructura familiar establecida de acuerdo a sus costumbres.

Mery (madre de Miriam y Estela): *Desde pequeña tampoco no la podíamos dejar sola...*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Entonces ella... por ejemplo, ya saben que somos todos los cuatro la familia... ya saben que... que ella es hija de... y hermana de la que va a bailar... (EP: 178:103)*

La resistencia por parte de los descendientes ante las dinámicas y actividades religiosas y culturales lideradas por sus progenitores, va cediendo poco a poco utilizando estrategias para lograr “acomodar” los nuevos roles impuestos, que finalmente son aceptados, asumidos e interpretados por los descendientes en torno a las costumbres marianas.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Me acuerdo que la primera vez que bailé, yo no quería... o sea, bueno yo siempre he sido como más tímida, eh... bueno de cara así ante más gente, y... recuerdo que yo no quería que me vieran mucho o no sé, yo no quise bailar de mujer... y dije, yo me voy a vestir de hombre...y me vestí de hombre me puse mi sombrero y como que iba un poco tapada yo y... esto fue la primera actuación... fue en Tudela, Tudela que nos queda lejos.. (EP: 263:31)*

Investigadora: *¿Y la ropa era de hombre también?*

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Sí, yo iba vestida de hombre total y bailaba con los hombres porque yo no... o sea, a mí me daba vergüenza, y por eso mismo también, por eso... digamos que la primera actuación fue en Tudela, porque aquí no quería... yo no quería, o sea yo no quería... (EP: 263:32)*

Por otra parte, dentro de estas dinámicas familiares se destaca una fuerte feminización en este tipo de actividades culturales folclóricas que acompañan a las celebraciones marianas.

Clara (hija mayor de Diana): *Si las tres estábamos metidas... mi hermana y mi madre sobre todo... a mí no me gustaba esto de bailar... al principio a mí no... y mi madre siempre me decía Clara baila, baila... pero yo no... (EP: 260:20)*

A partir de los anteriores datos, nos surgen varias preguntas: ¿por qué estas dinámicas familiares lideradas por los progenitores de los descendientes se desarrollan de esta manera?, ¿cuáles son las raíces o la razón de peso para quererlas aplicar a sus hijos en el país de acogida de esta manera? Los datos y discursos nos trasladan al lugar de origen, concretamente situándonos en el desarrollo de las dinámicas sociales y culturales compartidas entre familia, escuela y parroquia. Según los datos recogidos, en los países de origen de los grupos aquí estudiados, existe una alta participación en los diferentes eventos socioculturales y de carácter especialmente folklórico, realizados conjuntamente con la parroquia local durante el año escolar. Estos hechos indican claramente que estas dinámicas religiosas y culturales están estrechamente vinculadas a las costumbres y la vida cotidiana de los países de origen.

Diana (madre de Clara y Sandra): *Lo que pasa aquí por ejemplo... hay un problema a nivel de...no sé... yo que sé... ahora no encuentro la palabra, pero... en nuestros países siempre estamos inclinados ya sea en el colegio o en la Parroquia que te enseñan a bailar... ellas por ejemplo desde pequeñas bailan, no ha habido un año que no hayan participado en el Día de la Madre, Día del Profesor, Día del Estudiante.... Y ellas siempre... las dos han bailado desde pequeñas... cada año siempre una danza, una danza, otra danza... aquí por ejemplo es un poco diferente... ellas en el colegio se integran más como para actividades del colegio... porque en la mentalidad de los jóvenes de aquí no entra la Iglesia, no entra la Iglesia... (EP: 260:31)*

Siguiendo a (Mead, 1970: 56), la persistencia de la continuidad de las costumbres recae en la preocupación “de los ancianos” debido a que, en palabras de la antropóloga: “existen mayores posibilidades de cambio cuando el grupo es trasplantado a otro entorno, en circunstancias en que las tres generaciones abandonan su terruño y se desplazan juntas a un lugar donde el nuevo paisaje se puede parangonar con el viejo (...) “en el viejo

terruño”, las cosas eran distintas”. De acuerdo a las ideas de Mead, para el caso de nuestro estudio, podríamos interpretar que para los progenitores la transmisión de las costumbres a sus descendientes, constituye en cierta medida una gran dificultad implantarles por completo sus raíces culturales; debido a que estos sujetos jóvenes, además de encontrarse en el complejo proceso de la adolescencia, están absorbiendo nuevos códigos culturales del lugar de acogida.

C. Presión e influencia que ejercen las dinámicas familiares de tipo religioso y sociocultural en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes

La veneración de imágenes representativas de creencias religiosas practicadas como costumbres en el ámbito privado, se convierten en dinámicas familiares y culturales que se pueden interpretar como otra forma de transmisión de costumbres religiosas (marianas) a sus descendientes. En los discursos se nota una alta carga simbólica y emocional de acuerdo a la cosmovisión aprehendida en sus países de origen y reproducida en el lugar de acogida.

Comadre María: *¡Ufff! la Virgen... mira es una Virgen milagrosa que lo tengo también en mi casa, en cuadrado, que siempre lo prendo su velita... y mis hijos también en verdad... mis dos hijos también a la Virgen mucho lo quiere también, aparte que ellos también llevan una estampita en su billetera, que lo he hecho... yo que lo guardé... como yo... pues creo que llevando la estampita lo va a cuidar a mis hijos ¿no?, y entonces pues mira... y así...*
(EP: 9:204)

Compadre Luis: *Pues... ellos saben que nosotros tenemos la imagen ahí en nuestra casa y... somos devotos y... pues ellos también, están con la adoración de la Virgen y con...*
(EP: 9:216)

Esta transmisión de costumbres relativa a la cosmovisión, al simbolismo y al culto religioso estaría enmarcado en lo que (Mead, 1970: 45) en su estudio atribuye a los grupos de inmigrantes que realizan este tipo de prácticas, como un “sentimiento de intemporalidad e identidad ineludible entre una generación y otra”; es decir los niños son educados bajo el mismo modelo que fueron criados ellos; de esta manera, sus padres y abuelos postfiguran el curso de sus propias vidas; configurando una identidad de resistencia y proyecto al mismo tiempo.

Tatiana: *Y ahora la Virgen, él a veces con tantos líos... “mamá la Virgen ya no tiene velas”, y si no me dice... “he visto que había una, le he comprado un par”, ¡ya despabila!, pero antes, no veía a la Virgen... le daba igual... no sé qué le ha hecho... (...)* (EP: 9:116)

El siguiente discurso de la joven informante (entrevistada en dos ocasiones diferentes), y la confirmación de la progenitora, indican que la presión social indirecta ejercida desde el ámbito familiar sobre los descendientes, incide finalmente en el pleno involucramiento de estos en las dinámicas culturales emprendidas por el grupo familiar y la comunidad étnica. De manera que la presión social familiar, influye en que la participación de estos jóvenes llegue a ser alta y continua en las acciones culturales que acompañan las celebraciones marianas. Este hecho nos revela el desarrollo de sociedades postfigurativas.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Claro, porque estabas con ellos allí... y claro me decían “¡pero mira que estás allí sola, que te quedas sola, que no haces nada!”, y yo..., pero es que no me gusta y... y claro supongo que también al ver que ellos sí que estaban bien... bien metidos en eso... y yo allí, también digamos como el bicho raro, allí apartada...* (EP: 263:28)

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Sí, sí, sí, bueno al principio está... esa vergüenza, pero luego ya... bueno, cuando íbamos haciendo más coreografías, iba escuchando la música ya me empezaba a gustar... entonces ya al final... ya me metí de lleno ya...* (EP: 178:112)

Mery (madre de Miriam y Estela): *Ahora es la que... prácticamente la que dirige el grupo...* (EP: 178:189)

D. Traspaso de funciones socioculturales como dinámica familiar y su influencia en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes

Dentro de las dinámicas familiares influyentes en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes, se encuentra el traspaso de funciones relativas a las actividades socioculturales que acompañan las festividades de tipo religioso.

De esta manera se delega responsabilidad y protagonismo a los descendientes para que continúen lo iniciado por sus progenitores y miembros mayores de la familia. Esta sería la forma instrumental del proceso de transmisión de costumbres marianas a los grupos más jóvenes. Para ello, exponemos algunos relatos completos de las protagonistas, a fin de comprender mejor este proceso; y al mismo tiempo que responde a la pregunta que nos formulábamos durante las observaciones ¿a qué se debe la alta presencia de

juventud en las actividades folclóricas propias de los países de origen de sus progenitores?, y ¿cómo se desarrollan las relaciones intergeneracionales en torno a la festividad mariana/sincrética?

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Antes, antes estábamos bueno... que había más gente mayor en el grupo y todo pues... sí que se encargaban mi padre y mi madre, de... eran como digamos los cabecillas del grupo... bueno a raíz de que se empezaron a ir un poco los mayores... y todo pues... (EP: 178:114)*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Ya llegaban los hijos de...*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Claro, llegaban los hijos de... de estos, de las personas que bailaban... (EP: 178:115)*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Entonces el grupo ahora... mayoritariamente todos somos jóvenes... (EP: 178:116)*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Queda... bueno mi padre... y un poco más, pero bailando en la danza, los que los acompañan en sí ya están mayores.*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Pero los que bailan son jóvenes y... bueno, antes que... que no trabajaba ni nada pues, estaba allí, como yo era la que... la que le ponía las ganas, la que me gustaba, la que esto, pues era yo la... la cabecilla del grupo, digamos, la que... metía caña, la que estaba, la que animaba... (EP: 178:170)*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Siempre iba adelante.*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Y ahora a raíz de que trabajo ya no tengo tiempo en la danza ahora, bueno actualmente, no participo..., porque no tengo tiempo y ahora pues mira..., ahora es... ahora es ella (risas compartidas con su hermana).*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Ahora soy la sucesora... y sí ahora soy, digamos que soy un poco como la... la cabecilla monto las coreografías... (EP: 178:194)*

Mery (madre de Miriam y Estela): *Y la que empuja a los chicos porque como son jóvenes... son los más jóvenes, son adolescentes... (EP: 178:171)*

En una segunda fase, se supera el rechazo (manifestado en la primera fase) hacia las actividades culturales de tipo folklórico emprendidas por los progenitores; tal como acotamos anteriormente, se cede ante la presión familiar realizada de manera indirecta y derivada de las dinámicas familiares en torno a estas actividades; los individuos más jóvenes del grupo toman el control motivado al retiro de la primera generación por diferentes factores (laborales o familiares); y aunque no se apartan del todo de las actividades, ceden su lugar a los descendientes; propiciando que estas inicien un nuevo período desarrollando sus propias dinámicas sociales y culturales que en su día emprendieron sus progenitores.

De manera que luego de haber sido transmitidas estas costumbres desde una socialización postfigurativa, debido a que su “continuidad depende de los planes de los ancianos y de la implantación casi imborrable de dichos planes en la mente de los jóvenes” (Mead, 1970: 39), en esta segunda fase se identifica claramente el inicio de una socialización cofigurativa; además asistimos a una acción creativa e intercultural (Molina-Luque, 2019), y por tanto socialización profigurativa, en la cual se mantienen las relaciones intergeneracionales.

Miriam (hija de Carlos y Mery): *Sí, sí, antes era... cuando era solo una Asociación era más los padres... y bueno, los chicos, también como éramos más pequeños también... pero ahora, actualmente en nuestra Asociación, son muchos jóvenes, somos muchos jóvenes y... bueno, al principio, de lo que era..., cuando empezamos con esa Asociación, con la Asociación XXX, sí que había más gente mayor y pocos niños... luego claro y habían niños pequeños... que a medida que iban creciendo, son los que ahora somos... y que somos más jóvenes que digamos los padres, y que bailamos y ahora básicamente el grupo, somos todos de jóvenes, digamos, todo... todo, sí, chicos y chicas, que... (EP: 263:53)*

E. Destrezas interculturales desarrolladas por los descendientes: asociacionismo cultural y socialización profigurativa

La participación de los descendientes en el asociacionismo cultural de carácter inmigrante y étnico (andino), como factor formal, pero no esencial que acompaña las actividades marianas/sincréticas, llega por la enseñanza e influencia de sus progenitores; es decir, desde la socialización postfigurativa (Mead, 1970); pero también desde el dinamismo intergeneracional de la socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021), que se desarrolla con la acción creativa intercultural (participación de grupos de jóvenes de tres países andinos: Bolivia, Ecuador y Perú) e intergeneracional (apoyados y dirigidos por sus progenitores).

Esta dinámica sociocultural aprendida (por los progenitores) en el país de acogida, y transmitida a sus descendientes, puede estar relacionada, en primer lugar por las necesidades de afirmación identitaria de las minorías étnicas aquí estudiadas. En segundo lugar, estas dinámicas conforman una importante iniciativa intercultural de los grupos étnicos involucrados en estos mismos intereses; concretamente en las danzas folclóricas esenciales en las celebraciones marianas y otras actividades culturales a nivel local. Los descendientes asumen y desarrollan roles importantes dentro de este tipo del

asociacionismo cultural, ocupándose no solamente de la organización de las danzas, sino que asumen responsabilidades planificando y concretando acciones en pro de las celebraciones marianas que requieren de habilidades logísticas y sociales para continuar las costumbres culturales de sus connacionales.

De manera que podemos comprobar que el asociacionismo de carácter intercultural es aprendido y reproducido por los descendientes; conformando este factor, una más de las dinámicas familiares que envuelven las celebraciones marianas, repitiendo el patrón cultural de sus progenitores; confirmando que la participación de los descendientes en el asociacionismo intercultural (concretamente con los *performances*), es un factor más que se suma a la transmisión de costumbres creativas interculturales, intergeneracionales y profigurativas en términos de (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021), en torno a las festividades marianas.

Diana (madre de Clara y Sandra): *Comentarte que el año pasado... como a mis hijas les gusta bailar... pues había gente también que quiere bailar... de diferentes nacionalidades, que no se sentían identificadas por decir en una determinada asociación, porque una era de ecuatorianos, otra de bolivianos, que es la que más conozco, también hay asociaciones de Colombia, pero que hacen otros tipos de actividades... así que no tengo muchas relaciones con ellos... y bueno... ahora ha nacido la nueva... con la cual nosotros somos los encargados... esto nace también por el deseo y las ganas de participar en los carnavales de aquí de Lleida. (EP: 205:7)*

Clara (hija mayor de Diana): *A raíz de todas esas Asociaciones y todos esos bailes... hemos decidido nosotras crear otro grupo, una Asociación... (EP: 260:47)*

De los discursos de los descendientes en torno al asociacionismo cultural en el que participan, se nota la implicación ante este, a partir de la responsabilidad delegada por los progenitores; incluso se proyectan objetivos a cumplir dentro del asociacionismo, cuestión que se puede entender como el compromiso ante el grupo y la intención de continuidad tanto en las acciones asociativas como en las actividades culturales en las que participan.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *(...) entonces cogí este papel... al principio igual lo llevaba con... mi padre ¿no?, llevábamos los dos, pero hubo un momento que él tuvo que salir a trabajar fuera, y entonces me quedé a cargo de todo... ¿Vale? de todo... todo y ¡claro!, eran reuniones y estas cosas era yo... para tomar decisiones sí que se hace un consenso, se tiene en cuenta los pensamientos y las ideas de todos... pero a la hora de decidir soy yo quien dice, se hará esto o no se hará... (EP: 262:37)*

Clara (hija mayor de Diana): *La intención es continuar... porque ahora hemos conocido más gente que le gusta... y entonces nos dicen ¿que me puedo apuntar? Vale, claro... ya*

la cosa implica compromiso, ¡mucho compromiso!, tienes que poner dinero... tienes que venir... tienes que implicarte... (EP: 260:45)

Otro elemento a resaltar, es la iniciativa de estos/as jóvenes en la tramitación de los requerimientos administrativos para el asociacionismo cultural.

Clara: *Mi hermana es la presidenta, es ella la que se está moviendo para el papeleo. (EP:260:48)*

Tal como se pudo constatar en el capítulo anterior, el proceso de reproducción de costumbres marianas requiere de una logística material, social y simbólica determinada; esta logística es enseñada y transmitida hasta el mínimo detalle a la descendientes que deciden formar parte en la organización de estos eventos en el país de acogida.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *(...) porque yo me encargué de todo lo que es la organización, la planificación, ((celebración mariana)) pero de la ropa ((de la imagen de la Virgen)) se encargaron los otros sacerdotes... las otras personas que estaban ese día... (EP: 262:59)*

Los elementos identitarios vinculados al país de origen y el realce de los mismos resaltan en el discurso de los descendientes; así como la autoapreciación positiva frente a la gestión y la participación en este tipo de eventos.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *(...) es la Mercedes que le gusta participar... y que sobre todo en fiestas que son tuyas... pues le pones mucho más interés digamos... el año pasado incluso al ser la Asociación también anfitriona, pues claro tenía una serie de objetivos más a cumplir... (EP: 262:55)*

Finalmente, es relevante destacar que estas descendientes, también cumplen diferentes roles sociales en sus vidas; y aunque en los discursos se manifiestan contentas de organizar, liderar y participar en las diferentes actividades marianas, así como participar en las danzas folclóricas que acompañan estos eventos, y además de asumir responsabilidades dentro del asociacionismo cultural; también son conscientes de lo complejo que representa todo este compromiso para sus vidas cotidianas.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Bueno tienes que compaginarte, es un problema de horario, de cuando eres... cuando estás en la Asociación eres una dirigente, cuando estás en casa eres hija, eres madre, eres hermana, cuando vienes a la universidad eres estudiante... entonces tienes que pillar un poco de equilibrio más que nada emocional... si no luego no, sí, sí es complicado porque claro ¿no?... una mujer sí que puede hacer muchas cosas a la vez pero... todo lleva también un desgaste y hay un tiempo que dices, ¡prou no quiero ver a nadie, déjame en paz!... (EP: 262:63)*

F. Elementos potenciadores del doble vínculo identitario y cultural, influyentes en la transmisión de costumbres marianas a los descendientes

Las dinámicas familiares de tipo religioso y cultural que emprenden los progenitores en el lugar de acogida, no solamente exige a sus descendientes asumir nuevos roles y patrones culturales ajenos al país donde crecen y se desarrollan; sino que su dinámica social entre iguales se ve condicionada debido al doble vínculo identitario que le ha otorgado el hecho migratorio, mientras ocurren cambios y transformaciones en el ciclo vital de su adolescencia.

En base a este planteamiento nos preguntamos ¿cómo y en qué condiciones los descendientes desarrollan su identidad en medio de las dinámicas familiares étnicas que emprenden sus progenitores durante el proceso migratorio, influyendo esta dinámica en su participación en los eventos marianos adheridos a un doble vínculo identitario y cultural?

La identificación de los elementos potenciadores de este doble vínculo identitario y cultural que pueden influir en la transmisión de las actividades marianas a los descendientes, contempla tres dimensiones: 1) nivel de contacto con el país de origen; 2) recursos identitarios vinculados con el país de origen, e interés por las actividades que acompañan las celebraciones marianas en el país de acogida; 3) doble discurso identitario.

Para abordar el análisis de estas dimensiones, cabe recordar que los descendientes construyen su identidad haciendo valer el material que engloba los aspectos propios tanto del lugar de origen de sus progenitores, como los de la sociedad de acogida (Tejedor, 2010). Sin embargo, es necesario señalar que aunque los discursos contengan un doble vínculo identitario, estos no provienen de culturas inmutables; al contrario están cargados de factores sociales, económicos y culturales que sufren transformaciones constantes; además discursos que hablan de las dinámicas familiares incluyendo un proceso migratorio iniciado por sus padres y madres, el cual pudo estar motivado por alcanzar una “mejor calidad de vida”; o por el contrario, los relatos pueden contener pasajes de rupturas y separaciones familiares considerando que la decisión migratoria final no dependió de los descendientes.

1) Dimensión “nivel de contacto con el país de origen”

Debido a la corta edad que salieron del país de origen, esta dimensión incluye los pocos recuerdos que tienen del lugar donde nacieron y del proceso migratorio, también incluye los viajes al país de origen. Estos recuerdos surgen acompañados de fotografías y/o de los relatos de los familiares, remontándose al estilo de vida generalmente en ambiente rural y familiar. De su corta biografía en su país de origen, las jóvenes entrevistadas recuerdan pasajes infantiles felices que comparan inmediatamente con el presente, percibiendo que la vida de los niños allí es diferente porque “*ya no se parece en nada*” a lo que ellas vivieron durante su infancia.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): (...) *de ahí lo poco que yo me acuerde de Ecuador, es vivir en una granja... con mi papá, mi mamá, mi hermana y me acuerdo que... que no se parecía en nada a lo que... a lo que ahora veo en los niños... y todo... no se parece en nada... me acuerdo yo vivía en una granjita y... iba vestida así como... un pantaloncito, una camiseta y unas botitas, me acuerdo que jugaba con... que en esa granja era de cerdos y de vacas, me acuerdo que jugaba con los cerditos, por ahí... eso sí, me acuerdo también por fotos que he visto... (EP: 261:2)*

El recuerdo que tienen de los familiares más cercanos está relacionado con la vida cotidiana y el trabajo, así como a los roles desempeñados por algunos de ellos. Esta dinámica nos indica una cotidianidad estrecha entre familias extensas, pero también de algunas ausencias.

Clara (hija mayor de Diana): *Recuerdo más cómo pasábamos el día con la familia... las clases... las salidas... (EP: 260:1)*

Sandra (hija menor de Diana): *¡Ya me acordé!... es que no tengo muchos recuerdos cuando era pequeña... pero todos los que tengo son con mis abuelos... porque mi madre siempre estaba trabajando... mi padre no estaba y mis abuelos eran mi niñera... (EP: 260:15)*

A pesar de la corta edad a la que remontan los recuerdos, surgen con facilidad episodios felices en torno al encuentro familiar y festivo vivido en el lugar de origen. Esto nos indica el fuerte vínculo afectivo que existe en las familias de las comunidades sujetas de nuestro estudio. Empiezan también a aflorar los primeros recuerdos del viaje que emprenden sus progenitores.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Bueno, fiesta... sí alegres así como muy... les gusta las fiestas, les gusta estar divertidos, estar toda la familia... claro y sí que me acuerdo, por ejemplo eh... en el cumpleaños, bueno, creo que cumplían años de casados mis abuelitos y fue justo en el tiempo en que mi papi se vino para acá, yo creo... sí tenía tres años, que estaba allí y era el tiempo que se vino mi papá... y a los pocos días hicieron*

esa fiesta que era de, de... creo el aniversario de mis abuelitos y me acuerdo que estábamos toda mi familia, en la casa de ellos... que... bueno, comíamos..., bailábamos..., pero..., claro un poquito más... (EP: 261:9)

El siguiente relato destaca que las familias de procedencia andina, (en este caso concreto de origen ecuatoriano) como dinámica social de familia extensa el encuentro es altamente habitual; hecho que confirma el interés por el mantenimiento y el fortalecimiento de los vínculos familiares y colectivos.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *(...) lo que sí me gustaba era jugar al fútbol, entonces siempre que... conque la familia es muy extensa... en el barrio, en el pueblo sí que se forma un equipo de fútbol... y entonces sí van todos los miembros de la familia, maridos, bueno... primos y todo esto pues entonces, los pequeños siempre acompañábamos vestidos con el uniforme de los grandes, pero en miniatura, entonces era mi función ahí... (EP: 262:5)*

En relación a los movimientos migratorios, se ha de resaltar que este hecho reestructura las dinámicas familiares debido a las separaciones y reajustes que ocurren en el seno de toda la familia; en base a esto, sobre la estructura familiar recae un gran peso, debido a la influencia y reconfiguración de la identidad de sus miembros durante los procesos migratorios, especialmente en el devenir de los más jóvenes (Aparicio y Tornos, 2006).

Así pues en los discursos de las jóvenes entrevistadas, aparecen contradicciones entre la felicidad y la tristeza recordada en su episodio biográfico referente al inicio del proceso migratorio. De manera que surgen recuerdos de incertidumbre y miedo ante la ruptura de la estructura familiar en la que se desarrolla su niñez en el país de origen.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *A mí al menos me marcó un poquito, cuando... salíamos de Ecuador, me acuerdo mi mamá que estaba feliz, o sea, mi mamá estaba súper contenta, nosotras estábamos tristes porque, decíamos adiós a mis abuelitos y todo... ¿sabes?, estábamos felices pero... porque sabíamos que íbamos a ver a mi papá, pero bueno... igual allí, la gente, decían muchos rumores... decía muchas cosas malas, que en el aeropuerto te puede pasar esto... que te pueden secuestrar, que no sé qué... que cuidado las niñas... entonces, claro ya y... aunque eres pequeña tú escuchas cosas así, ya te da miedo... (EP: 261:10)*

La desestructuración familiar durante el proceso migratorio puede durar incluso años. Período de separación en los cuales los niños de corta edad crecen alejados de sus referentes familiares más importantes; hecho que en la adolescencia y en la adultez reflejarán sensación de vacío. En este proceso siempre difícil de concretar, surgen diferentes estrategias familiares migratorias a fin de lograr la reunificación familiar. No

obstante, esta reestructuración familiar en destino es permeable y sensible a los factores económicos, sociales y culturales, pudiendo dejar en los descendientes recuerdos no tan felices de la niñez y/o de la adolescencia.

La razón por la que nos parece importante destacar estos factores, es porque las jóvenes aquí entrevistadas actualmente lideran asociaciones de carácter inmigrante y actividades culturales que acompañan las actividades marianas en el país de acogida; hecho que nos sugiere que la identidad de los descendientes se moldea híbrida, flexible y transnacional en medio de procesos migratorios generalmente difíciles, pero en el que logran sobrellevar positivamente la experiencia y salir adelante en su adaptación sociocultural en el lugar de destino, además escogido por sus progenitores. A manera de entender estas ideas y en sí comprender este proceso, a continuación se expone parte del relato de una de las entrevistadas.

Investigadora: *¿Era fácil venir?... ¿cómo se proyecta el poder traer a la familia?*

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Ya después de varios años... porque ya creo que mis padres también consideraron de que tener una familia... no podían tenerla desestructurada...*

Investigadora: *¿Cuántos años?*

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Creo que... 7 o 8 años o algo así... claro realmente es lo que digo de mi adolescencia... e infancia...*

Investigadora: *¿O sea que tu padre se vino cuando tú tenías cuántos años?*

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Doce, trece, doce...*

Investigadora: *¿Entonces se plantea que tú... o que se venga toda la familia?, ¿quién se viene primero?*

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Mi hermana y yo... y luego mi madre vino con un contrato de trabajo...*

Investigadora: *¿Y así es que llegan a Lleida directamente o llegan a dónde?*

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Nosotras sí, mi madre pasa por Murcia porque el contrato se lo hicieron en Murcia, y entonces tenía que ir a Murcia donde mi papá la recibía...*

Investigadora: *¿Entonces llegan aquí más o menos de unos de dieciséis años?*

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Dieciséis o diecisiete (EP: 262:21)*

No obstante, aunque los descendientes se hayan adaptado al país de acogida, en los discursos resaltan los recuerdos tristes en relación a la separación familiar durante el proceso migratorio, hechos que quedarán marcados en sus biografías para siempre. Por

otra parte, los relatos confirman que las decisiones relativas al proyecto migratorio los niños de corta edad y adolescentes quedan al margen de las mismas; siendo sus progenitores, y cabe resaltar siempre con las buenas intenciones de alcanzar una mejor calidad de vida al país donde migran, pero serán siempre los responsables de los destinos de los descendientes.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Yo lo que recuerdo... a ver... es la separación de..., bueno... cuando nuestro padre se fue... porque él vino un año antes, entonces... eso sí, o sea tengo como el recuerdo..., triste... triste de la separación, de... de despedirnos de nuestro padre... (EP: 263:4)*

Clara (hija mayor de Diana): *Bueno mi hermana lo pasó peor... Yo no sabía que veníamos para quedarnos... ni siquiera sabía porqué veníamos... no recuerdo la conversación previa... o si es que la tuvimos... con mi madre, no recuerdo que veníamos a otro país... no lo recuerdo... o si me lo dijo... o no me lo dijo... (EP: 260:3)*

El último elemento que analizamos correspondiente a la dimensión nivel de contacto con el país de origen, la centramos en los viajes que realizan los descendientes a su país de origen y lo que representa emotivamente este reencuentro con la familia; incluyendo las fiestas familiares muy especiales propias de las comunidades aquí estudiadas.

En los discursos ofrecidos por las informantes de los descendientes, el viaje de paseo al país de origen después de años de haber partido de la mano de sus progenitores, representa un acontecimiento altamente emotivo motivado al reencuentro familiar.

Investigadora: *¿Y cuando viste a tus abuelos... y todo eso?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Fue impresionante, porque eh... nosotros fuimos, eh... en julio, sí, fuimos en julio y... justo al salir de... en verano como digamos el pasillo que... que es de... salir del avión hasta donde se cogen las maletas, en verano es todo descubierto, o sea, solo son unas, unas barandas se ve a toda la gente que te está esperando allí y me acuerdo salir del avión con toda mi familia... (EP: 261:73)*

Investigadora: *¿Y cuando los viste...?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Ver a toda mi familia, ahí con globitos y gritar... y ver a mi papá llorar y claro ya tienes quince años, ya eres consciente de todo... Es... era ver a mis abuelitos y decir, “mis abuelitos, ¡por favor!, empezar a llorar... y correr” ... (EP: 261:75)*

Investigadora: *¿Y estaban tus abuelos ahí?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *¡Lo mejor! y poder abrazar a mis abuelitos ya... (EP: 261:77)*

Las actividades realizadas durante el viaje se concentran principalmente en visitar y/o salir de paseo con toda la familia; cuestión que nos indicaría que los vínculos familiares a pesar del distanciamiento a causa del viaje migratorio de algunos miembros de la familia y los años de ausencia de estos, los lazos familiares continúan siendo fuertes y perduran a la separación.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Sí, eh... claro estuvimos un mes allí nosotros, ya pasó el tiempo... empezamos a ir toda la familia a un lado... íbamos de excursión a otra parte, íbamos a unas piscinas, a un balneario, pero íbamos toda la familia... contratábamos un bus e íbamos toda la familia, que ahí contratar un bus también es baratísimo... ((risas)) (EP: 261:79)*

Finalmente, uno de los eventos sociales celebrados de manera especial en los países latinoamericanos es la fiesta de 15 años de las adolescentes. Representa la presentación oficial de la joven a los familiares y a la comunidad.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *(...) pues mira fue el día veinte más o menos me celebraron y..., claro yo acostumbrada aquí que se celebran los cumpleaños en locales..., en... y me acuerdo que fue en el patio de la casa de mi tía, contrataron una carpa, se hizo una carpa súper bonita blanca, se me puso una mesa y al fondo..., un pastel gigante y guapísimo, de que creo, me acuerdo que era de pisos, tenía unas escaleritas, pastel guapísimo, mi vestido, precioso... (EP: 261:83)*

Investigadora: *¿Te lo compraron allá, o... lo traía tu mamá?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *No, no, no, lo compramos, lo compraron allá en Ecuador... Sí, sí, sí, claro porque, no iba con el tema... y de hecho, el vestido me lo regaló mi tía, el vestido me lo regaló mi tía...*

Investigadora: *¿Estando allá, se organizó todo lo de la fiesta?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Porque ahí de las carpas... las puso mi tío... me las, me regalo mi tío, las alquiló mi tío, el vestido me regaló mi tía... mis abuelitos me, mi abuelito me regalo un collar... mi abuelita una pulsera; esas son cosas que tengo... guardadas, los zapatos también me dio otra tía... La peluquería y el maquillaje me lo hizo...*

Investigadora: *¿La comida... entre todos...?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Todo, todo, todo... fue, fue... ya le digo; esa fiesta... el suelo no era ni el más lizo, ni el... más perfecto, era como que de barro... pero era... yo le digo, ¡esa fiesta fue la más bonita del mundo!... (EP: 261:84)*

Los viajes que se efectúan a los países de origen, son aprovechados para realizar todo tipo de festividades familiares; la característica de estos encuentros se basa en la solidaridad y ayuda familiar, característica principal de las sociedades colectivas de los países andinos.

2) Dimensión “recursos identitarios vinculados con el país de origen; e interés por las actividades que acompañan las festividades marianas en el país de acogida”

El análisis de esta dimensión se realiza en base al concepto de capital cultural que poseen los descendientes; en este estudio nos referimos en concreto a las festividades sincréticas en las que participa este grupo de jóvenes. El capital cultural de los descendientes es entendido por (Tejedor, 2010: 76) como “el conjunto de destrezas, capacidades y conocimientos del que están haciendo acopio los jóvenes inmigrantes y que les permitirá desenvolverse socialmente en el futuro”. Aunado a esto, el capital cultural que poseen, y al cual también acceden los descendientes, estaría formado además por el patrimonio cultural; comprendido este como “una entidad compuesta por expresiones que se manifiestan de manera compleja y diversa a través de las costumbres sociales” (Mariano, 2011: 84).

Igualmente para el análisis que nos proponemos en este apartado, a partir de los elementos de “transmisión de costumbres marianas” a los descendientes, nos basamos en lo apuntado por Mariano (2011), para referirse al patrimonio como una construcción social; en esta línea la (Unesco, 2003: 84) considera esta construcción social “constituida por diversas manifestaciones tangibles e intangibles a las que se les otorga una significación particular y que se expresan en una identidad enraizada en el pasado con memoria en el presente y reinterpretada por las sucesivas generaciones”.

Partiendo de esta breve síntesis teórica, los discursos de orden identitario vinculados al país de origen y las festividades religiosas en las que participan y nos interesa resaltar; discurren haciendo conexión inmediata con las dinámicas culturales en las que participan los descendientes en el presente, y en el país de acogida, haciendo uso del patrimonio y al capital cultural que poseen y que dominan en gran detalle, incluyendo la gastronomía y danzas típicas; y todos los recursos identitarios relacionados con el país de origen. A continuación exponemos una parte del relato con la finalidad de entender mejor el contexto anteriormente descrito:

Investigadora: *¿Y qué fechas religiosas recuerdas...? Bueno sí la Navidad..., ¿y qué otra, de alguna Virgen?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí de hecho, pues como te digo todo está relacionado... que el 19 de este mes que vamos a Torre Ciudad que hay una representación de la Virgen del*

Quinche de Ecuador, son fechas muy puntuales donde quieras que no... pues... (EP: 262:14)

Investigadora: *¿Allí lo hacías (en Ecuador)?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí, cada año...*

Investigadora: *¿Qué hacías exactamente en estas reuniones?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Bueno... realmente yo poco o nada porque era muy pequeña... pero los grandes sí hacían una caminata de toda la noche a una montaña, entonces iban a un... dentro de la montaña que es de la Virgen... entonces toda la noche ibas caminando ibas por devoción, peregrinaciones... (EP: 262:15)*

Investigadora: *¿Y al otro día?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Lo idea era llegar a la misa de las 5 de la mañana entonces... bueno para los que creemos... y esto pues... (EP: 262:16)*

Investigadora: *Sí, sí, bueno claro y como niña ibas acompañando a tus padres...*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí, pero claro tampoco es hasta... cuando ya tiene una edad que comienzas a acompañar, hacer el recorrido total... normalmente no vas porque eres muy pequeño, a menos que eras un bebé que te cargaran en las espaldas y ya está...*

Investigadora: *¿Pero tú de más grandecita sí que fuiste?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí a partir de los 12 ya empecé a ir... (EP: 262:64)*

Investigadora: *¡Vale! ¿Y es una de las cosas que extrañas aquí?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí.*

Investigadora: *¿Y en qué fecha se celebra especialmente?*

Mercedes (hija de Eduardo): *El 21 de noviembre... aquí más o menos lo acoplamos, porque como va mucha gente de varias partes de España... se intenta siempre un sábado más cercano y ya... sea antes o después. (EP: 262:65)*

Investigadora: *¿Hacen bailes allí también?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí...*

Investigadora: *¿Qué bailes?... ¿Cómo se llaman?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Pues los típicos, los folklóricos... bailes folklóricos, sí porque hay los de la Sierra... los de la Costa, los de la Amazonía... (EP: 262:17)*

Investigadora: *¿Y ustedes aquí hacen los de...?*

Mercedes (hija de Eduardo): *¡Todos! La verdad es que no hemos tenido por... el pensamiento nuestro es de que... por ejemplo Ecuador es uno solo, sea de aquí, de allá o de acá, no entendemos porque debemos cerrarnos solamente a un solo sitio, porque yo soy de la Sierra... entonces no podemos pasar solo en la Sierra, la Sierra... tenemos que... tenemos mucha diversidad, tenemos mucha cultura por probar y por mostrar también... (EP: 262:66)*

Investigadora: *Y digamos que aparte de los bailes, la devoción, la peregrinación, se hacían digamos colectivamente una actividad gastronómica, ¿qué preparaban?*

Mercedes (hija de Eduardo): *Sí, pero decir un plato puntual es mucho... pero uno que me acuerde es cerdo al horno... un buen curtido con agrio y eso... o las tortillas de patatas con carne y salchicha, un caldo de treinta y uno, no me pregunte como va pero (risas), no sé... Algo así, la verdad es que es muy bueno... (risas) está muy bueno... y las papas con salsa de maní... (EP: 262:18)*

Otro de los recursos identitarios que vinculan con el país de origen y que surgen en los discursos, es la exaltación del patriotismo nacional aprehendido de sus progenitores. Como dato a resaltar, ninguna de las jóvenes entrevistadas llegó a participar en actividades culturales o marianas en su país de origen; de manera que la transmisión de estas costumbres no se remite solamente a lo material de este hecho, sino a la subjetividad simbólica, étnica e identitaria también transmitida y manifestada por las diferentes jóvenes informantes durante los discursos.

Investigadora: *¿Siempre piensas en Ecuador?*

Mercedes (hija de Eduardo): *No siempre... pero... sí que está presente... de hecho soy muy patriótica creo... me gusta mucho ver a la Selección ver jugar al menos por internet, en plan de saber cómo van... cuando me pongo la camiseta me siento muy orgullosa... no sé qué más decir... son esas cosas que... claro al principio los trajes no son llamativos ¿no?, porque dices una falda... pero luego ya cuando bailas y lo sientes... y la gente te ve... y te pregunta de dónde son entonces... como que comienzas a... lo digo en mi caso, comienzas a tener un poco más de interés más de esto... comienzas a investigar también porque... claro yo allá nunca bailé. (EP: 262:42)*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Bueno, principalmente nuestras raíces... el orgullo de... de representar a nuestro país, de... que... sí que no hemos vivido ahí... y el poco tiempo que hemos vivido, no nos acordamos... la verdad de las pocas veces que hemos ido... (EP: 178:86)*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Todo lo que... bueno, sabemos de... de Ecuador, o sea lo sabemos por nuestros padres... porque así vivirlo de primera mano, no hemos tenido la oportunidad... De vivirlo y... y poder... pues que nos puedan transmitir eso a nosotras, que estamos separadas de... tan alejadas de nuestro país, pues... para nosotras... nos sentimos orgullosas de... de ser ecuatorianas... (EP: 178:87)*

En relación a la participación de los descendientes en los eventos culturales que acompañan las celebraciones marianas en la ciudad de Lleida, lugar de destino escogido por los padres y madres de nuestras informantes; durante la observación participante (OP) se pudo constatar hasta la saturación de datos este hecho; tal como se detalló en el capítulo anterior basándonos en el estudio etnográfico descrito en el diario de campo durante tres años consecutivos.

Unido a esto, los datos extraídos relativos al capital cultural que engloba los eventos marianos, resaltan que los descendientes conocen a cabalidad cómo funciona la estructura social y simbólica explicada en detalle en el capítulo anterior a razón de conocer cómo se lleva a cabo el proceso de reproducción de celebraciones marianas en el país de destino. De manera que el capital y el patrimonio cultural con el que cuentan los descendientes está vinculado a este tipo de eventos emprendidos por sus progenitores; por tanto, se confirma la transmisión de estas costumbres a sus descendientes.

Mercedes (hija de Eduardo): *Los anfitriones más que nada se encargan de organizar el día de la fiesta, montar un poco lo que es el bocadillo para los grupos de baile... que haya un programa, luego que al momento de la misa cuando son las ofrendas y todo esto pues... lleven una ofrenda que es una botella de vino, frutas, flores y pan, eso entonces... claro y luego pasar la Virgen a los próximos sacerdotes... (EP: 262:58)*

Respaldando las ideas anteriores relativas a la transmisión de estas actividades culturales que acompañan los eventos marianos a los descendientes, los datos también indican que existe conciencia en estos sujetos jóvenes de que este hecho se produce realmente, siendo ellos los protagonistas de un nuevo comienzo. Además los datos también revelan que los progenitores inculcan conscientemente este tipo de capital cultural a sus descendientes.

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Sí, y más por... por el grupo de danzas que es lo que digo que la mayoría son jóvenes... son jovencitos y ahí se ve digamos que... que desde pequeños que por mucho que estén aquí, o sea igual que nosotras, que por mucho que están aquí... sienten su país... (EP: 178:138)*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *La mayoría de integrantes son pues... venidos... ¿no?*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *También como nosotras... (EP: 178:239)*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Sí... y algunos nacidos aquí, entonces... y por mucho que han vivido aquí... ¡ellos lo sienten, son ecuatorianos!*

Mery (madre de Miriam y Estela): *También lo que los padres les inculcan...*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Entonces es como... en general es como un nuevo comienzo... (EP: 178:190)*

En esta misma línea de ideas, el interés por el patrimonio cultural demostrado por parte de los descendientes, lo ubicamos dentro de la dimensión que contiene los recursos identitarios relacionados con las festividades marianas realizadas por estas jóvenes en el lugar de destino escogido por sus progenitores.

Clara (hija mayor de Diana): *Y yo nunca le había prestado atención a los Caporales en sí al baile... porque siempre era más de nuestra zona... porque hay varias zona allí en Bolivia... (EP: 260:23)*

Un punto a destacar dentro de este interés por el patrimonio cultural, es la forma grupal y colectiva de acceder y participar en el mismo; cuestión que podría influir tanto en su socialización entre iguales alrededor de estos eventos marianos, como también ofrecer la lectura de que este patrimonio se expresa de manera conjunta, por tanto reelaboración de la identidad colectiva de tipo étnico manifestada por la descendientes.

Clara (hija mayor de Diana): *Y entonces creo que empezó a hablar mi madre con ellos a conocernos, a enterarse más... y mi hermana pues se animó, y dijimos ¿porqué no bailamos esto? Qué bonito somos un grupo... y poquito a poquito nos fuimos integrando... hasta que mi hermana bailó su primer baile... (EP: 260:26)*

Clara (hija mayor de Diana): *Sí la primera vez que vimos que lo bailaron, fue en los inicios del grupo como Caporal, recuerdo que fue el día del Inmigrante, vimos a dos parejas bailando Caporal, y lo recuerdo porque fue como el momento clave de decir.... ¡Ahh qué baile más bonito! (EP: 260:27)*

Además del interés por el patrimonio de las raíces culturales del país de origen, encontramos en el discurso de las jóvenes informantes, el elemento del bienestar subjetivo ante la manifestación pública de este patrimonio, cuestión que las motiva altamente a interesarse y por tanto participar manifestándolo. Esta subjetividad positiva de los descendientes en relación a su manifestación pública en el lugar de acogida, estaría relacionada con el descubrimiento de sus propias raíces culturales y del realce de su identidad.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Yo y mi hermana hablábamos en catalán... o sea y a la gente le hablábamos en catalán y ya fue cuando... verlos bailar y cuando acabó... ahí sí cuando dije: “yo quiero bailar” (risas) porque, acabaron de bailar y toda la gente les aplaudió, pero todo el pueblo que estaba ahí, o sea, el pabellón toda la gente alrededor aplaudiendo, diciendo bravo, gritando ¡qué bonito!, (...) ¡y claro...! fue como..., oye, “pues a la gente le gustó! y pensaba yo... pues si a la gente le gusta (risas), y yo... ¡sí es algo mío! ¿cómo no me va a gustar...? (EP: 261:55)*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Y pues claro... y sí, sí, sí y ya cuando acabamos de bailar y toda la gente de la Seu Vella, nos empezó a aplaudir... pues también ya eso fue... Ahí fue que yo dije ¡yo tengo que salir todos los días a bailar! (risas)*

Investigadora: *¿Ahí fue cuando te entró digamos, el patriotismo ecuatoriano...?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Sí... sí...*

Investigadora: *¿Y... dijiste éstas son mis raíces?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Ahí más que nada... ahí fue cuando...* (EP: 261:63)

3) Dimensión “doble discurso identitario”

Nos preguntábamos al inicio del análisis de este apartado, cómo y en qué condiciones los descendientes desarrollan su identidad en medio de dinámicas familiares culturales propias de los países de origen, resaltando que estas son emprendidas por sus progenitores; actividades que les confiere a estos adolescentes un doble vínculo identitario. En tal sentido, (Tejedor, 2010: 70) señala que los hijos de inmigrantes en el momento en que tienen que definir o elaborar su identidad cultural, es importante que cuenten con referentes culturales, debido a que la pérdida de estos dificultaría su integración. De manera que un punto de referencia positivo para el sentido del ser y la dignidad personal, descansa sobre la conservación de tradiciones culturales y lingüísticas.

En el apartado anterior describimos el capital cultural que poseen los descendientes y el patrimonio cultural manifestado en público en torno a las actividades marianas; en tal sentido, estos factores les confiere unos determinados referentes culturales, mismos que les ayuda a definir su identidad y su sentido del ser durante el proceso migratorio.

No obstante, por momentos los discursos de las jóvenes entrevistadas, suenan dicotómicos entre lo que sienten que “es”, o “debería ser” su identidad, de acuerdo al lugar donde han crecido; pero por otra parte, manifiestan referentes identitarios culturales relacionados con sus países de origen. Es lo que definimos aquí como un doble discurso, elemento potenciador de un doble vínculo identitario vinculado e influyente en la participación de estas jóvenes en las actividades marianas, emprendidas por sus progenitores en el lugar de destino

Este hecho es entendible considerando que los descendientes pertenecen a dos mundos, a dos culturas, a dos interpretaciones sociales y culturales que hacen del mundo que las rodea construyendo así una identidad híbrida, flexible y transnacional.

En la construcción de la identidad de los descendientes encontramos elementos identitarios bien definidos con el país de acogida, tales como el uso del idioma autóctono

(catalán); o el sentirse española o catalana; aunque a conciencia saben que nacieron en un país diferente al que crecen y se desarrollan.

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *A lo catalana, yo prácticamente era más catalana... como, siendo pequeña... pues como no... ni me acordaba mucho... y me crie siendo... de aquí digamos... y entonces yo al principio era como un poco... escéptica, ante... esto de... de bailar, de los trajes... (EP: 178:95)*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *En mi caso personal es muy diferente al de ella... ((se refiere a su hermana mayor)) porque, yo al principio yo me crie mucho a... a lo... digamos a lo español... (EP: 178:187)*

Clara (hija mayor de Diana): *Yo... lo que dije antes, hablé catalán y estuve con españoles hasta la Universidad, luego ya como estaba solo con extranjeros, pues ahí ya... y sólo catalán con los profesores. (EP: 260:55)*

Desde esta misma perspectiva, la lectura que nos ofrecen los datos (y en los discursos aparezcan como anécdotas simpáticas); indican que en el primer período del asentamiento de la familia en el lugar de acogida, aunque estas jóvenes manifiesten identificación con el nuevo lugar, resalta el sentimiento del miedo al rechazo social, o la no aceptación social de la sociedad mayoritaria debido a su condición foránea y la exposición en público de su cultura.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Pero claro... después empiezas a escuchar la música, dices como, “oye esta música pues me gusta... estos bailes me gustan” pero... claro seguía siendo... digamos española de alguna manera... (EP: 261:53)*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Y entonces no... yo no sentía la necesidad de, de ponerme a bailar eso... y cuando mis papás decían que iban a bailar en, en un sitio público, jno, ni pensarlo, es que ni de chiste, yo lo pensaba, no... no! (risas) hasta que... hubo una presentación en el pueblo, eran las Fiestas Mayores del pueblo... mis papás se apuntaron, fueron allá a hablar con el alcalde, a decirle que por favor, que querían actuar ahí y le dijeron que sí, entonces... actuaron allí, me acuerdo que yo, yo era la que grababa... entonces vi que... ellos bailaron y yo pensaba, ¡madre mía la gente se va a reír de nosotros, la gente qué va a pensar” ¿estos de qué monte salieron?... (risas) claro digamos... ¡prácticamente española... yo de mi país no sabía nada, yo de ecuatoriana no tenía nada, no!... ya claro, en ese tiempo ya hablaba en catalán, y en casa hablaba catalán con mis papás... (EP: 261:54)*

El elemento identitario puede surgir a partir del contacto “en vivo y en directo” con los referentes culturales cuando estas jóvenes realizan viajes al país de origen. Al regreso al país de acogida, los elementos identitarios se reorganizan y reelaboran su identidad.

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Sí, sí, sí, bueno... ya cuando regresé, pues..., ya empecé a ver... y claro, yo allá conocí más gente latina allá en Ecuador... y ya fue como...* (EP: 261:85)

Investigadora: *¿Te involucraste más en lo ecuatoriano?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Sí, en lo ecuatoriano... entonces yo cuando me vine para acá, yo ya tenía el acento de mi país, ¡por completo!, el catalán se... se quedó apartado ahí en una esquinita, eh... yo ya vine con... con el castellano de mi país... con el acento de mi país, con las palabras de mi país... yo vine ¡ecuatorianizada por completo!, claro, yo llegué aquí y mis amigas decían, “ay qué raro hablas... ay, qué extraño hablas”, pero... todo en plan bien y todo.* (EP: 261:85)

Investigadora: *Sí, sí.*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *Entonces, yo ya empecé a... a salir más con la danza, o sea y ya empecé a conocer más gente latina, claro... la gente que pertenecía a la danza tenía amigos, esos amigos tenían otros amigos y que sí éste te invita a un cumpleaños ya conoces a los amigos de los amigos y así... entonces ya vas conociendo más gente...* (EP: 261:88)

10.2.8.2. Socialización de los descendientes e incidencia de estas relaciones, en su participación en las actividades marianas

Los datos recogidos de los descendientes, destacan que su participación en las actividades marianas no se basan principalmente en las creencias y costumbres religiosas/sincréticas de sus progenitores; sino más bien esta motivación se enfoca en la socialización entre iguales; por tanto socialización configurativa (Mead, 1970). Esta juventud está consciente que los “devotos” son sus progenitores, mientras que ellos participan en estos eventos porque les gusta; en tal sentido, en el discurso el tema religioso les es ajeno.

Este hecho indicaría la flexibilidad de los descendientes de adaptarse a las circunstancias sociales y culturales como hijos de inmigrantes de una primera generación que practica y manifiesta públicamente sus costumbres religiosas y culturales en el país de acogida, involucrando de manera directa en estas costumbres a sus descendientes.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Sí, sí, sí, los padres sí, los padres sí digamos que son digamos más devotos, pero claro, nosotros como que... no acabamos de caer mucho en la cuenta, de eso...* (EP: 263:57)

Sandra (hija menor de Diana): *¿Usted dice si bailamos... en plan a la Virgen con devoción y todo eso...?*

Investigadora: *Sí...*

Sandra (hija menor de Diana): *No mucho... al menos yo no... yo bailo... pues... porque me gusta, no porque sea la Virgen y todo eso...*

Investigadora: *¿Más por la socialización y los amigos?*

Clara: (hija mayor de Diana) *Sí, sí... (EP: 260:37)*

Por otra parte, el discurso de las adolescentes entrevistadas, resalta más interés por el mero hecho de colaborar y participar, aunque suponga movilidad geográfica según lo disponga el sitio de encuentro de la comunidad interesada y en la fecha indicada; lo importante para las jóvenes es la participación de manera grupal y por tanto indica socialización entre iguales. Otro elemento a considerar en el discurso, es el realce de la identidad nacional refiriéndose al país de origen, pero desmarcándose por completo de la motivación religiosa.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *(...) Entonces la Mercedes no es que rinde homenaje porque sea católica practicante, no... la Mercedes le gusta colaborar y participar cuando ve que hay, por ejemplo en Torre Ciudad hay un evento... donde pues puedes mostrar un poco, y ves que tu grupo puede encajar perfectamente ahí y sacar algo positivo... porque nosotros en cada presentación digamos nos ponemos unos objetivos, y si entonces podemos alcanzar uno o dos de ellos es bastante... entonces no es que sea básicamente la Mercedes religiosa, que viene aquí no..., es la Mercedes que le gusta participar y que sobre todo en fiestas que son tuyas... pues le pones mucho más interés digamos... (EP: 262:62)*

De manera que la relación entre los elementos “danzas-virgen” sí que lo asocian a las costumbres religiosas de sus países de origen y que practican sus progenitores en el país de destino; pero para estas jóvenes es indiferente la deidad para la que participan, para ellos representa una oportunidad de compartir con sus grupos de iguales, quedando relegado en el discurso el sentido religioso otorgado por sus familiares ascendentes.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Bueno yo... bueno, a nivel personal, a nivel personal, sí yo creo y..., pero... es muy diferente... como cuando vamos por una Virgen, por ejemplo, casi siempre bailamos por la Virgen... de tal... o sea, por vírgenes ¿no?... casi siempre por esto se hacen las danzas... al menos en Ecuador por eso se hacen las danzas, pero yo... la verdad, mmm... nunca he sentido... como... ¡voy por eso!, no... sino que... (EP: 263:55)*

Más bien el discurso se ciñe a la idea de “respeto” enseñado y heredado culturalmente desde sus hogares por este tipo de tradiciones, indiferentemente de la festividad mariana de turno y del país al que corresponda celebrar. Por ejemplo, nuestra participante Mercedes es la vicepresidenta de una asociación cultural ecuatoriana, sin embargo ella y su grupo participan en las festividades marianas que organizan las minorías bolivianas o peruanas de la ciudad. Igual ocurre en el caso con las jóvenes de

asociaciones culturales bolivianas o peruanas, a todas se les ha observado participando en los diferentes eventos de este tipo en la ciudad.

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *Creo que es una mezcla la verdad, porque hemos ido a bailar por ejemplo a la Virgen de la Puerta del Perú, y los chicos han hecho un baile del Perú..., o sea... no es realmente... no creo que sean religiosos a la Virgen del Perú ¿no?, es lo que digo... se tiene respeto, se lo mantienen y si puedes colaborar pues lo haces... yo diría que es una mezcla. (EP: 262:56)*

Finalmente, se nota alto interés de las jóvenes entrevistadas por relacionarse con otros grupos de iguales de diferentes nacionalidades; esto en base a las dinámicas culturales que practican y acompañan las celebraciones marianas. Por tanto, el elemento interculturalidad se estaría fomentando a la par de su socialización y fomento de redes; es decir, se confirma el desarrollo de las acciones creativas e interculturales, solidarias e intergeneracionales dando cabida a la socialización profigurativa (Molina-Luque, 2019).

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Y en las discotecas ahí sí que fue bonito la presentación... porque, ya no sólo eran ecuatorianos los que nos estaban mirando, sino que a la discoteca ya no van, solo ecuatorianos, a ver...*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Son colombianos...*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Son ecuatorianos, dominicanos, colombianos, paraguayos, españoles... (EP: 178:83)*

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Y el grupo de danza, es lo que nos anima, que sí que al principio éramos todos ecuatorianos..., pero ver que otras personas, que otras culturas que, que les interese nuestros bailes, por ejemplo las chicas dominicanas que... que venían, eh... que a ellas que son... que no tienen estas danzas... que son diferentes, les guste y les interese eso., eso también a nosotros como ecuatorianos y como... (EP: 178:142)*

Es importante resaltar que la socialización de los descendientes en el contexto aquí estudiado, determina si sus redes de amigos se concentran alrededor de las dinámicas culturales y folclóricas en las que participan; o por el contrario se expanden hacia el grupo de iguales autóctonos y fuera del grupo étnico al que pertenecen.

La definición de la estructura de esta socialización nos indicará por una parte, si sus actitudes relacionales son flexibles, abiertas o cerradas; y/o si estas relaciones y las mismas redes vislumbran la posibilidad de continuidad de estas actividades culturales emprendidas por sus progenitores.

Los datos indican que estos sujetos jóvenes no son ajenos al imaginario colectivo de lo que representa definirse en las sociedades de destino como “inmigrante” o ser

“latino”. En este sentido, los datos indican que los descendientes en una primera etapa de su socialización en destino, tienen preferencia por las relaciones sociales con sus iguales autóctonos; la razón podría estar centrada en minimizar o sentirse más seguras ante la estigmatización que se presenta en las sociedades de acogida con respecto a la inmigración.

Clara (hija mayor de Diana): *Los míos eran más de aquí... los amigos eran más de aquí, eso cuando estaba en la ESO y en el Bachillerato... porque aquí los latinos como que son diferentes y como se comportaban a mí no me gustaba... claro aquí los españoles nos meten todos en un mismo saco, entonces eso a mí no me gustaba... y siempre mis amigos han sido de aquí... españoles en el colegio, y todavía los conservo... (EP: 260:13)*

La estructura de la socialización de esta juventud inmigrada se nota abierta hacia la nueva sociedad sin inconvenientes mayores, además prolongada en el tiempo con sus iguales autóctonos; hechos que pueden contribuir a su integración social en la sociedad de acogida.

Por otra parte, se encuentran otras dinámicas influyentes en la socialización y las redes que desarrollan los descendientes. En este sentido, aparece la Parroquia local como lugar dinamizador de relaciones sociales de los grupos étnicos, tal como habrían emprendido sus padres en las primeras fases de asentamiento en la ciudad. Así aparece una vez más el factor flexibilidad de estas juventud inmigrada en relación al establecimiento de relaciones sociales.

Clara (hija mayor de Diana): *Yo empecé con latinos... y sigo con latinos, porque... llegué a la Universidad hasta allí mis amigos siempre han sido españoles... siempre me he juntado con españoles, pero dejé la Universidad y en el Ciclo ya conocí una colombiana, una camarunense que la conocía de la Parroquia... una rumana y una marroquina... todas de fuera... éramos cuatro y me hice con ese grupo... aparte de mis compañeros españoles pero para los deberes, las prácticas... hasta la Universidad fueron españoles... luego ya empecé el Ciclo, estaba más en la Parroquia y allí todos son latinos... no hay gente del país... entonces allí, ya me hice más con ellos y con los de mi instituto que era ese grupito... y me cogió la etapa esta de las fiestas y tal con los latinos... y los pocos españoles que frecuentaban la Parroquia... y me quedé con ellos, son los amigos de fiesta son los de la Parroquia. (EP: 260:34)*

Los datos indican que la socialización de los descendientes surgida de la Parroquia local, representa en cierto modo una extensión de las relaciones iniciadas por sus progenitores en la primera fase del asentamiento en la ciudad.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *(...) he estado y toda mi familia hemos estado muy relacionados con lo que es esta Parroquia... con el grupo de jóvenes hemos hecho*

muchas actividades y es digamos... otro grupo de amigos que es diferente al de las danzas.
(EP: 263:80)

Las relaciones sociales que desarrollan estas jóvenes en la Parroquia local, también se cimentan en base a los valores humanos tales como la solidaridad. Elementos que se integran al desarrollo de su ciclo vital en la etapa de la adolescencia, cuestión que podría incidir en la formación de su identidad y su crecimiento personal, aunado al proceso migratorio que siguen viviendo. De acuerdo con estas ideas, Molina-Luque (2019) habla de innovación social como elemento de la socialización profigurativa, donde la solidaridad y la interculturalidad son protagonistas; en el caso de nuestro estudio, estas descendientes de manera intercultural estarían promoviendo con sus acciones el cambio social.

Miriam (hija menor de Carlos y Mery): *Y se recolectan juguetes, se envuelven... se hacen bolsas y un día, bueno el mismo día normalmente lo hacemos, se hace la actividad y vienen un montón de niños y... cogemos a tres Reyes Magos y... a repartir regalos; sí, sí, más que nada sí, son las actividades, no son muchas, pero las actividades así que hacemos son de cara... hacia la solidaridad.* **(EP: 263:83)**

Por otra parte, las relaciones y los vínculos de estos jóvenes se estrechan al compartir actividades de ocio características de la socialización entre la población adolescente en nuestras sociedades. Los datos indican que la socialización de los descendientes es dinámica, flexible y alterna tanto a los amigos para divertirse y pasársela bien, así como las relaciones que surgen durante la participación en las actividades que acompañan las celebraciones marianas.

Miriam: (hija menor de Carlos y Mery) *(...) y ahora básicamente el grupo, somos todos de jóvenes, digamos, todo... todo, sí, chicos y chicas, que... sí, que ahora son el mismo... los mismos con los que salgo de normal..., que con los que... bailamos en las danzas.*

Investigadora: *¿Van a las discotecas?*

Miriam: *Sí, sí, quedamos para comer, para cenar..., para dar una vuelta..., a la discoteca también sí, sí...* **(EP: 263:54)**

Mercedes (hija mayor de Eduardo): *(...) pero sí es de decir que la relación con los chicos del baile es muy buena, de hecho hacemos quedadas independientemente de los ensayos, para ver películas, salir al río, de hecho en verano hacemos actividades de ir a jugar al fútbol, bueno... cosas que no están relacionadas íntegramente con el baile, pero como seres humanos, como personas... y nos la pasamos bien, el objetivo es ese...* **(EP: 262:48)**

Sin embargo, los diferentes discursos no mantienen una constancia en cuanto a esta relación de elementos: “compañeros de danzas y socialización”; encontramos diferentes posiciones: “compañeros de danza” y “amigos para quedar”. Este hecho nos

indicaría que la socialización entre iguales y las relaciones que se desarrollan durante las actividades que acompañan las celebraciones marianas, pueden ir en diferentes direcciones.

En una dirección estrecharían vínculos incluso en las actividades de ocio durante diferentes etapas del año; es decir relaciones más o menos duraderas; pero existe otro discurso más selectivo o que podría tener un sentido más cerrado al círculo étnico al que pertenecen incluyendo a la familia. Esta actitud relacional, podría estar vinculada con los cambios, transformaciones y adaptaciones sociales e identitarias, características durante la etapa de la adolescencia.

Esta dinámica y estructura social de los descendientes no es constante; de manera que la continuidad de las actividades marianas dependerá de cuán estrechos mantengan los vínculos identitarios, así como de los cambios y transformaciones que tengan lugar en la etapa vital de la adolescencia y los factores que acompañen su vida en la adultez.

Investigadora: *¿No son tus mismos amigos de diversión... que sales a la discoteca y todo?*

Estela (hija mayor de Carlos y Mery): *No, no, para nada... No, no, ni... para quedar ni nada, yo, con los de la danza, ¿son los de la danza y ya!...; me llevo bien con ellos, cuando hay cumpleaños de mi papá, mi mamá, de mi hermana, mío... les invito, ellos vienen, o yo voy a su cumpleaños, reuniones fiestas sí, pero... yo cuando salgo de... con mis amigos de fiesta o a cenar o lo que sea, no son ellos... (EP: 261:92)*

En síntesis, podemos decir que la socialización profigurativa entre las diversas generaciones, en términos de Molina-Luque (2017, 2019), afecta de manera específica a los descendientes a través de diversos factores. El primero de ellos, en relación con sus intereses culturales centrados en las danzas folclóricas que acompañan las celebraciones marianas, y que fueron previamente promovidas y transmitidas como costumbres por sus progenitores. Por otra parte, atiende las necesidades sociales entre iguales, y que como adolescentes en proceso de desarrollo, comparten actividades de ocio, incluyendo las actividades de carácter altruista bajo el rol de descendientes durante su asentamiento en el lugar de acogida.

Ante la importancia de conocer si estas actividades perdurarán en el tiempo, o por el contrario se quedarán estancadas en los descendientes, insistimos en conocer si las relaciones de estos grupos de jóvenes que participan en las danzas folclóricas son estrechas, abiertas o cerradas. Los datos indican que existen diferentes percepciones.

La primera es que estas relaciones no son más estrechas por ser las que son, y en el contexto en el que se desarrollan; (durante las danzas folclóricas) sin embargo, aparece en los discursos, la intención o la idea de continuar con este tipo de actividades. Las expectativas de que se cumplan sus intenciones manifestadas, podrían ir de la mano con el tipo de socialización duradera o no, que mantengan en torno de estos encuentros culturales, así como de sus necesidades identitarias y la gratificación personal en forma de bienestar subjetivo, que reciban durante la continuidad en este tipo de eventos culturales.

Investigadora: *¿Y con los amigos de las danzas, son más estrechas las relaciones?*

Clara (hija mayor de Diana): *No, más estrechas no... personalmente yo reparto lo mismo en las mismas cantidades a todos, pero no los junto... Mi única amiga que tengo del instituto, no vive aquí, se mudó para Barcelona cuando acabamos bachillerato, y entonces yo no puedo invitarla a todo lo que hago, sólo se entera por fotos, por vídeos... (EP: 260:64)*

Clara (hija mayor de Diana): *La intención es continuar... porque ahora hemos conocido más gente que le gusta... (EP: 260:45)*

Finalmente, aparece dentro de las intenciones a futuro por parte de las entrevistadas, transmitir a sus descendientes estas mismas costumbres y actividades; aunque el discurso deja notar que no saben si lo harán desde la perspectiva de la cultura, de la identidad o de la fe.

Investigadora: *¿Y digamos en un futuro, cuando ya estén más grandes y todo eso, creen que inculcarán a vuestros hijos estas raíces de vuestra madre?*

Clara (hija mayor de Diana): *De los bailes sí...*

Investigadora: *¿Y de la fe?*

Clara (hija mayor de Diana): *Sí pero no... o sea no sé... es complicado... (EP: 260:43)*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *Trataremos de hacer... bueno lo que han hecho nuestros padres con nosotras... Inculcarles... o sea que no pierdan...*

Investigadora: *¿Aquellos valores?...*

Estela (Hija mayor de Carlos y Mery): *En el fondo, nosotros somos ecuatorianos sí...*

Miriam (Hija menor de Carlos y Mery): *Estemos donde estemos... (EP: 178:199)*

Para concluir, podemos decir que el proceso de socialización de los descendientes que participan en las acciones que acompañan las celebraciones marianas, va acompañado de las interacciones colectivas; además en este proceso de socialización negocian su identidad entre dos mundos y con individuos de diferentes culturas y naciones; es decir,

una socialización profigurativa, intercultural, híbrida, creativa y con elementos de innovación social.

Al respecto, encontramos un estudio realizado hace una década a jóvenes inmigrantes que llegaron a la ciudad de Lleida, por parte de los investigadores (Marin, Feixa y Blanco, 2013: 501) quienes afirman que los descendientes precisamente en estos procesos “sus identidades culturales son móviles, múltiples, híbridas y transnacionales, una vez que actúan en el marco de referencias que trasladan de sus países de origen, necesitan negociar con individuos de diferentes naciones y culturas”.

Así la estructura de socialización que mantienen los descendientes aquí estudiadas es sostenida por los intereses sociales entre iguales, pero también por los referentes culturales transmitidos necesarios para reproducir igual que sus progenitores actividades culturales que acompañan las celebraciones marianas en el lugar de acogida; por tanto, la socialización desarrollada como postfigurativa, cofigurativa y profigurativa en estos individuos jóvenes inmigrantes, incide en la transmisión de costumbres religiosas y sincréticas que reciben de sus progenitores inmersos en procesos migratorios igual que ellos en su rol de descendientes.

CUARTA PARTE

11. CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN

El décimo primer capítulo de este trabajo se encarga de recoger las conclusiones, dando respuesta a cada una de las preguntas que guiaron la investigación.

En tal sentido, y debido a la cantidad de preguntas y respuestas extensas, se realiza al final una síntesis de conclusiones.

El capítulo cierra presentando las limitaciones que se encontraron durante el estudio, y las propuestas como futuras líneas de investigación.

11.1. Conclusiones generales que dan respuesta a las preguntas de investigación

Con la finalidad de presentar las conclusiones generales de manera ordenada, se abordan las preguntas que sirvieron para orientar la investigación, vinculadas a la reproducción de costumbres marianas y sincréticas en contextos migratorios, realizadas por minorías étnicas, procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú asentadas en la ciudad de Lleida. A estas preguntas diferenciadas en tres (3) dimensiones, se les dará respuesta en orden consecutivo; y por consiguiente, también respuesta a los objetivos de la investigación.

Estas respuestas, se obtienen a partir de los dos instrumentos metodológicos utilizados en la recolección de datos: historias de vida y observación participante (OP); sumado a esto las respuestas tienen como base científica, el marco teórico desarrollado previamente, mismo que contiene los conceptos relacionados con el fenómeno aquí estudiado.

El primer objetivo general se enfoca en las estrategias socioculturales y patrimoniales utilizadas por los grupos étnicos de las minorías boliviana, ecuatoriana y peruana para llevar a cabo la reproducción de costumbres marianas; identificando los actores y los elementos que conforman la estructura social y simbólica desplegada por estos grupos minoritarios; y en consecuencia, identificar el tipo de capital social utilizado para llevar adelante estos eventos de carácter religioso, sincrético y cultural.

Así el primer objetivo general se concreta en *analizar el proceso de reproducción de costumbres marianas y sincréticas llevadas a cabo por grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano en base al patrimonio cultural que poseen en referencia a estas celebraciones; y del capital social desarrollado por el grupo, en torno a estas actividades.*

Para este objetivo general 1, estas son las preguntas que orientaron la investigación correspondientes a la dimensión 1: Proceso de reproducción de celebraciones marianas.

1.1 ¿Cómo se lleva a cabo el proceso de reproducción de costumbres, centradas en las celebraciones marianas?

Los datos revelan que la reproducción de costumbres centradas en las celebraciones marianas; a cargo de minorías étnicas de origen boliviano, ecuatoriano y peruano en el lugar escogido como destino, se fundamenta en tres estructuras esenciales: social, simbólica y material. Estas tres estructuras, de acuerdo a las bases teóricas científicas que sustentan nuestros hallazgos, abarcan dimensiones tales como: las creencias, los ritos, (cosmovisión) una determinada organización comunitaria, la ética, el compromiso social, y la emoción colectiva.

Estas dimensiones, son señaladas por Marzal (2002), refiriéndose a que estas atañen a la religión como un sistema cultural. Estas ideas nos conducen a afirmar, que el proceso de reproducción de costumbres marianas, se realiza bajo un sistema cultural religioso determinado, puesto en marcha por estas minorías étnicas, en Lleida ciudad, lugar escogido como destino.

En otras palabras, este proceso se desarrolla como un hecho social, sustentado por una parte, en las fuerzas emotivas y colectivas con estructura moral; tal como lo indica Durkheim refiriéndose a las actividades colectivas del hecho religioso; y por otra parte, este proceso se cristaliza y se desarrolla, gracias al capital social (Putnam, 2003; Bourdieu, 2000) así como al capital social étnico y religioso (Sánchez, et ál., 2019; Uzcanga y Oiarzabal, 2019; Moore Oliphant, 2020; Yosupova y Ponarín, 2016; Serrao y Cavendish, 2018), desarrollado en torno a la celebración mariana.

Aunado a esto, este proceso de define y se consolida a partir del *ethos* de estas minorías; es decir, desde su cosmovisión, desde el orden de entender su mundo, sus motivaciones, sus estados de ánimo, desde la significación que dan a sus símbolos y creencias religiosas (Geertz, 1973). Estas cuestiones, tienen un valor añadido, y es que se dan en medio de un contexto migratorio, en espacios sociales y culturales ajenos a los propios; por tanto, como señalan Mayoral y Tor (2002) refiriéndose a la perspectiva religiosa, esta permite moverse en áreas amplias, por tanto va más allá del sentido común, convirtiéndose la fe en el rasgo distintivo.

Por otra parte, el proceso se realiza durante la formación de comunidades étnicas específicas (bolivianos, ecuatorianos y peruanos); y a la vez, estos mismos grupos forman comunidades interétnicas entre ellos, gracias a la ampliación de redes y la circulación de

significados (Saldívar Arellano, 2019), vinculados a su identidad; por lo cual se revitalizan estos elementos culturales con fuerza y rapidez (Álvarez-Benavides, 2019).

Además, las dinámicas familiares y comunitarias en torno a la celebración, les permite construir territorios sagrados y paisajes peregrinos, temporales y cíclicos, convertidos en espacios sociales (Carballo y Flores, 2016); de esta manera, reproducen con sentido simbólico (Chávez, 2014), sus costumbres y sus usos sociales (Torres, et ál., 2018).

Así mismo, valiéndose de sus recursos identitarios y patrimoniales (Eichler, 2020; Caba y Rojas, 2014), han logrado formar una gran comunidad intercultural en destino. A partir de esta gran comunidad intercultural entre minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas, su vida cotidiana se interrumpe con la fiesta patronal de cada una de estas comunidades; es decir cada año organizan y reproducen tres celebraciones marianas: Virgen de Urkupiña (Bolivia); Virgen del Quinche (Ecuador) y Virgen de la Puerta (Perú) en el lugar escogido como destino.

En este mismo orden de ideas, las estructuras sociales, simbólicas y materiales que permiten el desarrollo del proceso de reproducción de costumbres marianas, como sistema cultural; conlleva a la transmisión de estas costumbres religiosas y usos sociales, a los descendientes de estas mismas minorías étnicas; jóvenes que asumen el desarrollo de su identidad entre los referentes culturales de sus progenitores y los códigos culturales del país de destino; es decir, entre dos mundos. A veces se les torna este proceso, conflictivo y por tanto existe rechazo y resistencia a las costumbres étnicas de sus progenitores (Valtolina, 2019); de manera que la transmisión de costumbres, se desarrolla mientras estos jóvenes gestionan, aceptan y asisten a identificaciones múltiples e identidades duales y también identidades de resistencia (Verkuyten, et ál., 2019).

Como se puede notar, el proceso de reproducción de costumbres marianas, se lleva a cabo en medio de relaciones intergeneracionales; y no siempre conflictivas, donde tiene lugar lo subjetivo, y también lo creativo y la innovación, dando lugar a una socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021)⁷⁴; además logrando consolidar igualmente una identidad-proyecto y no quedarse en una identidad de resistencia

⁷⁴ Es decir, desde un entramado de interacción social intergeneracional, reafirmando raíces comunes basadas en una red grupal de reivindicación y renovación identitaria y cultural.

(Castells, 1998); así como también dando lugar a la reafirmación de la identidad colectiva en el contexto migratorio.

Aunado a esto, el proceso de reproducción de costumbres marianas, se desarrolla bajo el dinamismo del asociacionismo religioso y cultural; destacando que este factor permite tejer y ampliar redes sociales en torno a las acciones religiosas puestas en marcha en contextos migratorios (Mata y Giró, 2013; Moret, 2015; Saldívar Arellano, 2019). De manera que las asociaciones tienen un gran peso dinámico en este proceso; se les encarga de organizar y llevar adelante diversas tareas, (preparar diversos y coloridos *performances*, que acompañan el acontecimiento religioso, encargarse de cuestiones materiales, tales como preparar comidas, bebidas, recaudar dinero, etc.) generalmente estas tareas son de carácter totalmente voluntario y comunitario.

Durante la gran celebración, las asociaciones tienen una destacada participación con las diferentes danzas folclóricas o *performances* (patrimonio cultural), y la singular música que las acompaña en honor a la patrona venerada; junto a la exhibición de sus trajes coloridos las distingue y les otorga un lugar privilegiado dentro de la comunidad. Estos *performances* organizados desde el asociacionismo religioso y cultural, así como el conjunto de actividades, incluyendo los rituales sincréticos, y que representan el patrimonio cultural heredado de las costumbres de sus países y/o regiones de origen, forman parte esencial del proceso de reproducción de costumbres marianas en el país de destino.

Finalmente, los datos revelan que el asociacionismo no es esencial para llevar adelante celebraciones marianas de grandes magnitudes y con las mismas estructuras simbólicas, sociales y materiales; y las mismas características de las festividades religiosas llevadas a cabo dentro del asociacionismo. Lo que sí se nota, es que el asociacionismo religioso formalmente constituido, cuestión que implica contar con una junta directiva y representantes, imprime más formalidad al evento mariano. Así mismo, esta formalidad de las asociaciones, especialmente las de carácter cultural, en la sociedad mayoritaria, permite a estos grupos participar en otros tipos de actividades culturales organizadas por la ciudad.

1.2 ¿Bajo qué tipo de estructura social, simbólica y material se reproducen estas costumbres?

En cuanto a la estructura social, el proceso necesita de determinados personajes, que cumplen roles representados en madrinas, padrinos, prestes, dueñas o dueños de la “Virgen”; manteniendo una estructura jerarquizada y rotativa. Cada uno de estos personajes cumple funciones especiales que contribuyen de manera solidaria y comunitaria al proceso cultural y religioso de reproducir una celebración mariana en el lugar escogido como destino durante el proceso migratorio, lo más semejante posible a cómo lo realizan en su país de origen.

Esta estructura social, se sustenta en instituciones formales y esenciales: el asociacionismo de carácter inmigrante y religioso, asociacionismo de carácter inmigrante y cultural; y la parroquia local, como “espacio sagrado”. Se resalta el protagonismo femenino durante todo el proceso; así como la alta participación en estas actividades festivas, por parte de los descendientes de estas minorías étnicas; quienes generalmente se encargan de los *performances* folklóricos representativos de los tres países: Bolivia, Ecuador y Perú.

En relación a la estructura simbólica, esta conforma el “alma” del proceso de reproducción de celebraciones marianas en destino, a cargo de estos grupos étnicos; por tanto irrefutablemente esencial. Esta estructura simbólica descansa en las creencias religiosas, su fe en los “santos” desde la cosmovisión de los grupos implicados; así como en los rituales realizados emotiva y comunitariamente en torno a la imagen de una Virgen representativa, como patrona religiosa de sus países y/o pueblos de origen; todas costumbres heredadas de la religiosidad popular y latinoamericana (Marzal, 2002).

Por otra parte, la estructura simbólica está enmarcada en el patrimonio cultural manifestado por medio de los diversos *performances* folklóricos representativos de los países de origen; los protagonistas principales son los descendientes de estas minorías étnicas, especialmente de origen andino que organizan este tipo de festividades religiosas y sincréticas; aunque también participan en estas danzas y en gran medida los progenitores.

Aunado a estas actividades vistosas, bulliciosas y coloridas, les acompañan rituales católicos (misas y procesiones) y rituales sincréticos propios de la cultura ancestral andina (*Pachamama*); así como celebrar y compartir de manera comunitaria y

emotiva durante muchas horas e incluso días, de comidas, bebidas y música típica de sus países de origen.

Igualmente realizan rituales simbólicos necesarios para la continuidad cíclica de la celebración religiosa, tales como la “entrega de la Virgen” a los próximos organizadores, así como el nombramientos de nuevos padrinos y madrinan. Estos personajes en su rol de “madrinas”, “padrinos”, “prestos”, asumen con beneplácito y además con honor, esos roles bajo el compromiso implícito y social que cumplirá “con la Virgen” y con toda la comunidad.

La estructura simbólica del proceso, igualmente se afianza con la realización de rituales católicos, tales como los rezos. Lo complementan misas especiales con asistencia masiva y procesiones y cantos; por otra parte, también están las veneraciones, reverencias, honores individuales y grupales durante la celebración.

Con respecto a la estructura material requerida para llevar a cabo el proceso de la reproducción de costumbres marianas, esta se fundamenta especialmente en la cooperación y la solidaridad de las tres comunidades étnicas implicadas; por tanto, la celebración se planifica de manera estrictamente colectiva. En esta organización, desde el asociacionismo inmigrante y religioso, y desde el asociacionismo inmigrante y cultural, se despliegan acciones colaborativas y voluntarias para todos y cada uno de los elementos materiales requeridos.

La misma dinámica solidaria y colaborativa se requiere para llevar a cabo las diferentes actividades: actos rituales, elaborar comidas y bebidas, comprar flores, velas, ocuparse de la música y las danzas folclóricas, invitar artistas vocacionales del país del origen, organizar desplazamientos, decoraciones, encargarse del ajuar y joyas para la imagen, organización de la misa principal para el día de la celebración, organización de la procesión, organización de la lista de invitados y colaboradores, etc.

En síntesis, estas estructuras social, simbólica y material que sostienen las celebraciones marianas, cumplen las categorías necesarias, que dan lugar a construcciones sociales y dotan al grupo de una conciencia colectiva y concreta, identificadas por Durkheim. Estas categorías son: a) un espacio geográfico; en un país de destino diferente al propio motivado al proceso migratorio; b) el tiempo; las actividades marianas llevadas a cabo por estos grupos étnicos, requieren de una reagrupación

periódica o cíclica esencial que les garantice mantener viva la costumbre y la emoción que resucitan cada vez que realizan el evento; c) un poder religioso o presión moral; motivándolos a la organización y concreción cíclica de la reproducción mariana en el país de destino; d) los emblemas de membresía; representados en todos los elementos simbólicos que acompañan este tipo de actividades religiosas.

1.3 ¿Quién lidera la reproducción de costumbres centradas en las celebraciones marianas?

La observación participante resultó fundamental para determinar que son las mujeres pertenecientes a las minorías étnicas bolivianas, ecuatorianas y peruanas, quienes lideran la reproducción de las costumbres marianas en contextos migratorios. Sin embargo, se ha de resaltar que reciben total apoyo, en este tipo de actividades por parte de los hombres en sus diferentes roles como familiares y/o amigos. Se observó de manera constante, a todas las mujeres de las tres minorías étnicas que participan en la celebración mariana; es decir, no se percibió diferenciación de presencia motivada o relacionada con el lugar de origen.

Lideran y colaboran con el mismo entusiasmo y compromiso para las diferentes actividades marianas de estas tres minorías étnicas: en la iglesia colaborando en la liturgia de la misa que se ofrece en honor a la Virgen venerada; durante las procesiones, incluso cargando el anda de la imagen, se les observa como encargadas de las flores, de las velas, del incienso, se les observa liderando los rezos, los cantos, las exclamaciones; liderando los rituales sincréticos (*Pachamama*), en las danzas folclóricas, organizándolas y también participando en ellas; finalmente, en roles principales dentro del asociacionismo religioso y cultural, también se les observa organizando y gestionando acciones en pro de la celebración mariana.

Las anteriores actividades descritas, permite a las mujeres inmersas en este tipo de actividades religiosas, ejercer funciones sociales en una dimensión afectivo-emocional (Sanz Hernández, 2014); tanto dentro de sus propios grupos como a nivel interétnico; cuestión que contribuye a ampliar las redes; y en consecuencia a generar capital social religioso y étnico (Sánchez, et ál., 2019; Uzcanga y Oiarzabal, 2019; Moore Oliphant, 2020; Yosupova y Ponarín, 2016; Serrao y Cavendish, 2018) en beneficio de la continuidad cíclica de la celebración mariana. Al respecto, y según datos encontrados en

los discursos de nuestro estudio, algunas de estas mujeres líderes de los eventos religiosos y sincréticos aquí descritos, han adquirido esta experiencia (cultural y religiosa) desde la niñez en sus países de origen; esta misma característica la identifica (Cuberos, 2017) en su estudio.

1.4 ¿Qué tipo de elementos simbólicos y/o materiales acompañan este tipo de rituales sincréticos? ¿Cómo y por quiénes son utilizados exactamente?

Los elementos simbólicos, se encuentran estrechamente vinculados a la estructura simbólica que describimos anteriormente; de manera que cabe resaltar que el elemento esencial y central es la imagen de la Virgen, que para estos grupos étnicos, representa el símbolo “sagrado” de sus creencias y sus costumbres. Costumbres ligadas al catolicismo popular latinoamericano totalmente impregnado de subjetividad, sentimientos y emotividad.

La imagen de la Virgen como símbolo “sagrado”, es transportada desde el país de origen; organizada desde el ámbito familiar; cuando llega a destino se le dota de especial atención y emotividad por parte de toda la comunidad; por tanto altamente simbólica.

Este simbolismo especial, representante de creencias religiosas, Marzal (2002) lo define como hierofanía (espiritualidad); en nuestro estudio manifestada de manera organizada, compleja, eminentemente social, integradora y comunitaria a cargo de los grupos étnicos, (diferenciados por país de origen) aunque todos procedentes de la misma zona andina; estas minorías deciden en un contexto migratorio, tiempo y espacio determinado expresar su hierofanía, basándose en su cosmovisión y su *ethos* (Geertz, 1973), reproduciendo costumbres marianas.

Otros elementos simbólicos y también materiales esenciales en estos eventos religiosos, lo constituyen los diferentes rituales católicos y sincréticos que llevan a cabo, tales como: misas, procesiones, comunión familiar y comunitaria, entrega y recibimiento de la Virgen, veneración y rezos a la imagen de manera individual y colectiva (ritual del *Pachamama*), actuaciones culturales que acompañan los rituales *performances*, (danzas folclóricas y música) velas, inciensos, flores, ajuar y joyas para la imagen venerada, comidas y bebidas típicas de las regiones de origen; nombramiento de nuevos padrinos y madrinas, ocasión para entregar un pañuelo (*awayo*) en forma simbólica. Es decir, desde

su visión del mundo, su historia y su memoria colocan en acción sus usos sociales y sus costumbres (Torres, et ál., 2018).

Estos elementos simbólicos y materiales, son utilizados por los tres grupos étnicos (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) de la misma manera, y bajo las mismas características y dinámicas concernientes a la reproducción de celebraciones marianas en el lugar de destino.

1.5 ¿Qué tipo de estrategias sociales, culturales o institucionales son utilizadas para llevar a cabo la reproducción de celebraciones sincréticas?

Las estrategias sociales utilizadas por los grupos étnicos aquí estudiados, durante los eventos religiosos de carácter mariano; son de tipo intergeneracional, dinámico, comunitario, integrador, innovador, cultural e identitario (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021); y se encuentran estrechamente vinculadas al sistema cultural popular y religioso latinoamericano (Marzal, 2002), en el cual se desarrolla el fenómeno aquí estudiado.

De manera que las estrategias sociales, se despliegan tanto a nivel familiar y comunitario, en función del interés cultural por reproducir este tipo de actividades religiosas, en el lugar de acogida. Específicamente como estrategias sociales y culturales, se pueden nombrar los encuentros religiosos previos a la celebración mariana; en donde la fe, las creencias y la cosmovisión, se convierten en instrumentos que conllevan a la socialización de los grupos involucrados. Igualmente, la forma sistemática y rotativa del compadrazgo (padrinos y madrinas de la Virgen), debido al rol que desempeñan implica compromiso frente a la comunidad; por tanto, estrategia social en aras de mantener la continuidad de la celebración.

También se pueden contar como estrategias sociales, tanto la organización de eventos culturales previos a la celebración para recaudar fondos; así como las reuniones, también sistemáticas y rutinarias para preparar los diversos *performances* que acompañan los rituales.

Por otra parte, en este estudio, se pudo comprobar una alta socialización realizada en lugares específicos de carácter étnico (bares o restaurantes de ambiente latinoamericano), en donde los tres grupos estudiados (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) y que llevan adelante festividades marianas, comparten como una sola

comunidad, elementos propios de su acervo cultural andino, tales como la música, bailes populares, comidas y bebidas típicas.

Durante esta socialización, en los negocios étnicos, así como en las celebraciones marianas que asistimos, se pudo observar una socialización intergeneracional, profigurativa (progenitores y descendientes) compartiendo usos sociales, tales como el ambiente étnico, determinados elementos y códigos culturales.

De manera que se atiende a una socialización intergeneracional, creativa, innovadora, transversal; en el marco de la profiguración (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020; 2021), socialización profigurativa en donde las raíces culturales son compartidas por progenitores y descendientes; y en consecuencia en esos momentos se está transmitiendo cultura y costumbres a los descendientes. Y la vez, entre los descendientes se desarrolla un tipo de socialización determinada entre iguales, compartiendo las raíces culturales de los progenitores de los tres grupos étnicos involucrados con el fenómeno aquí estudiado.

En síntesis, las generaciones más jóvenes también marcan ciertas influencias y elementos renovados. Todo ello hace que no podamos hablar únicamente de una mera reproducción de costumbres, sino también de recuperación renovada.

Como estrategia social institucional, aparece el dinamismo social desarrollado desde el asociacionismo religioso y cultural. Las actividades que implican tanto la organización como la concreción de la celebración mariana, conlleva a una socialización específica, que resulta ser también una estrategia social para mantener y dar continuidad al evento religioso.

Finalmente, también como estrategia social institucional, se encuentra la parroquia local. Esta institución, y al mismo tiempo aparato de poder en la sociedad mayoritaria, solidarizándose con los diferentes grupos de inmigrantes, se convierte en generadora bidireccional de redes y lazos entre los diferentes grupos étnicos interesados en continuar las costumbres de sus países de origen. Al mismo tiempo, el estudio demostró que la población inmigrante interesada en mantener sus costumbres, se dirige a la parroquia en busca de apoyo formal para la celebración mariana, así como en busca de redes con connacionales (Escrivá, 2009; Ares, 2011).

1.6. ¿Qué tipo de capital social desarrollan y/o alcanzan estos grupos étnicos?

Los datos relevan que la estructura social y simbólica que sostiene el proceso de reproducción de costumbres marianas en el lugar de destino, se fundamenta principalmente en los vínculos estrechos que han forjado estas familias inmigrantes y comunidades étnicas de origen boliviano, ecuatoriano y peruano, con el interés de preservar sus raíces culturales.

Estos vínculos estrechos, les ha conllevado a desarrollar un proceso de socialización determinado, que gira en la consecución final de la reproducción mariana. Este hecho que se consuma repetitiva y cíclicamente, año tras año durante el proyecto migratorio, por y para las tres minorías étnicas, es el beneficio recibido; por tanto, han desarrollado y alcanzado capital social tipo *bonding* (Putnam, 2003; Serrao y Cavendish, 2018; Uzcanga y Oiarzabal, 2019; Moore Oliphant, 2020).

Este tipo de capital social *bonding*, les otorga un fuerte sentido identitario y de pertenencia (Portes y Landolt, 1996); pertenencia a su cultura y sus creencias, a pesar de la distancia que los separa de sus lugares de origen. Los datos revelan por una parte, la solidaridad y colaboración sostenida en el tiempo entre las familias de las diferentes comunidades étnicas, y asociaciones involucradas en la festividad religiosa; por otra parte, los datos evidencian una interacción amplia de relaciones comunitarias estables (Putnam, 2003), interétnicas siempre con la misma finalidad: reproducir sus costumbres durante el proceso migratorio.

Así mismo, podemos afirmar que este capital social *bonding*, de carácter intangible; motivado a que proviene de relaciones sociales, (Bourdieu, 1986) y vínculos estrechos (Putnam, 2003); al concretarse la celebración, se pueden observar los productos tangibles, que no dejan de ser simbólicos y estar vinculados a la cosmovisión y subjetividad de la costumbre.

Aunado a esto, los vínculos y las redes que permiten que las tres comunidades étnicas, lleven adelante la reproducción de sus costumbres marianas; evidencia la presencia de capital social tipo *bridging* (Putnam, 2003; Serrao y Cavendish, 2018; Uzcanga y Oiarzabal, 2019; Moore Oliphant, 2020). El interés común por la celebración mariana, motivó a la formación de una sola comunidad étnica conformada por las comunidades de ciudadanos bolivianos, ecuatorianos y peruanos en el lugar de acogida.

Es decir, el evento religioso realizado en base de sus costumbres, actúa como generador de redes, fortaleciendo y ampliando los vínculos interétnicos; y en consecuencia, estas relaciones tipo *bridging*, también desde la dimensión solidaria que caracteriza la fiesta religiosa (Yosupova y Ponarín, 2016); inciden y otorgan el beneficio de concretar las acciones religiosas de manera cíclica, llevado a cabo por estas minorías étnicas en la ciudad de Lleida.

De la misma manera, se identifica la presencia de capital social tipo *linking* (Putnam, 2003) en el fenómeno aquí estudiado; motivado a que estos grupos étnicos han buscado vínculos con los aparatos de poder (administración e iglesia católica); con el interés de llevar adelante la celebración mariana. Igualmente, estas redes y relaciones tipo *linking*, establecidas por estos grupos étnicos con asociaciones religiosas y/o culturales, buscando apoyo logístico y colaboración, ofrecen el beneficio de llevar adelante el evento religioso en destino.

En esta misma línea de ideas, la celebración mariana llevada a cabo por grupos étnicos, atiende a acciones colectivas que establecen redes sociales, enmarcadas en normas, procedimientos y costumbres; y por tanto, conlleva a la consecución de capital social estructural; así como también se identifica capital social cognitivo, debido a que se sustenta en lo subjetivo, valores y creencias compartidas de manera colectiva (Krishna y Uphoff, 2002).

El conjunto de evidencias nos lleva a sugerir que los grupos étnicos involucrados en el fenómeno social aquí estudiado, alcanzan un determinado capital social étnico caracterizado especialmente por los vínculos estrechos (Serrao y Cavendish, 2018); y también alcanzan capital social religioso, en el sentido de que las congregaciones religiosas proveen apoyo y bienestar (Sánchez, et ál., 2019) a los inmigrantes.

En síntesis, y de acuerdo a los datos encontrados, podemos decir que la reproducción de celebraciones marianas, a cargo de las minorías étnicas en contextos migratorios, tiene lugar en campos sociales, gracias a bienes intangibles plenos de subjetividad, emociones, sentimientos y una determina cosmovisión convertidos en capital social étnico, y capital social religioso desarrollado y alcanzado por estas minorías étnicas. A su vez estos mismos capitales, inciden en la transmisión de las costumbres

marianas a los descendientes de estas minorías, así como también contribuye a la reafirmación de la identidad étnica, religiosa y colectiva.

1.7 ¿A qué responde la frecuencia cíclica en la que se reproducen estas festividades?

De acuerdo a los datos encontrados, la frecuencia cíclica de la reproducción de las festividades marianas realizadas por los grupos étnicos procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú, responde al sistema cultural que envuelve el catolicismo popular latinoamericano. La rutina cotidiana de este sistema cultural en el ámbito religioso, les impregnó desde la infancia la costumbre de la devoción de forma individual y colectiva a los santos, con una celebración especial y anual llamada fiesta patronal (Marzal, 2002).

Notamos que en contextos migratorios, las minorías étnicas reproducen esta fiesta patronal, siguiendo funciones estructurales y funcionales. En primer lugar, esta reproducción atiende la función integradora de los grupos participantes de la celebración. En segundo lugar, cada año resurge el prestigio social de los organizadores principales (pasantes mayores); así como de los nuevos participantes que colaboran en diversas tareas; mismas que son vistas con beneplácito por toda la comunidad. En tercer lugar, el grupo asiste a una dinámica colectiva de relajación o desahogo temporal, en la cual manifiestan por todo lo alto sus usos sociales, su pertenencia y su identidad (rituales, vestuario, lengua vernácula, gastronomía, danzas, cantos, euforia, gritos); es decir, expresan su hierofanía de acuerdo al planteamiento de Marzal, con efervescencia colectiva en términos durkheimianos, y acompañada de gran energía emocional, en palabras de Collins.

Esta frecuencia cíclica de la celebración, también responde a la necesidad de no perder la memoria ancestral y la costumbre; misma que solicita recordar los rituales indígenas de los antepasados. Durante la observación participante, tuvimos la oportunidad de asistir a rituales sincréticos, tales como el *Pachamama*, el cual es realizado de manera formal y muy emotiva; contribuyendo el ritual, al estrechamiento de vínculos étnicos e interétnicos. La participación de los ancianos y los más jóvenes en estas acciones, así como en los rituales sincréticos, constatan la transmisión de estas costumbres a sus descendientes; desarrollándose una socialización intergeneracional, creativa e

integradora; es decir, que la frecuencia cíclica de la celebración también atiende a una socialización profigurativa, en términos de Molina-Luque.

1.8 ¿Existen características y/o estrategias diferenciales entre estos grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos para poner en marcha la reproducción de celebraciones marianas?

En base a los datos recogidos, las dinámicas sociales, culturales, institucionales, simbólicas, además de los requerimientos materiales utilizados por estas tres comunidades étnicas, en el momento de reproducir celebraciones marianas en el lugar de acogida, no presentan características y/o estrategias diferenciadas entre estos grupos. Al contrario, tal como se ha venido describiendo, los códigos culturales que comparten les permitió desarrollar una determinada socialización interétnica permitiendo reproducir las actividades religiosas de manera conjunta, y en un contexto migratorio.

1.9 ¿Existen requerimientos legales y/o administrativos exigibles por parte de la sociedad de acogida, para llevar a cabo este tipo de actividades, por parte de los colectivos minoritarios?

De acuerdo a los datos recogidos, el interés en la constitución de asociaciones de carácter inmigrante religioso y/o cultural; se debe en primer lugar, al hecho de tener que solicitar en nombre de una asociación formalmente constituida, los permisos administrativos pertinentes para ocupar el espacio público para poder realizar las acciones religiosas de las minorías étnicas, (procesiones, danzas folclóricas que acompañan los rituales religiosos); y en donde se requiere cerrar temporalmente, y por pocas horas algunas vías públicas de la ciudad de Lleida.

Por otra parte, no se encontraron impedimentos legales y/o administrativos, para llevar a cabo actividades religiosas y sincréticas por parte de las minorías étnicas.

Para concluir, estas nueve respuestas relativas a la dimensión 1: “Proceso de reproducción de celebraciones marianas”; responden a los objetivos específicos planteados:

O.E.1.1. Analizar el proceso de reproducción de celebraciones marianas llevadas a cabo en la ciudad de Lleida.

O.E.1.2. Describir la estructura social, simbólica y material utilizada en el proceso de la reproducción de estas celebraciones

O.E.1.3. Averiguar qué tipo de estrategias sociales, culturales o institucionales utilizan los grupos minoritarios durante el proceso de la reproducción de celebraciones marianas.

O.E.1.4. Examinar qué tipo de socialización desarrolla el grupo étnico en su conjunto, en torno a la reproducción de estas festividades.

O.E.1.5. Identificar qué tipo de capital social se desarrolla y alcanzan los grupos que participan en la reproducción de las celebraciones marianas.

El segundo objetivo general de la investigación, se centra en los factores más subjetivos del proceso de reproducción de costumbres marianas; resaltando los factores socioculturales y simbólicos que reflejan bienestar social subjetivo en estos grupos étnicos durante la celebración. Así mismo, el segundo objetivo se centra en la reafirmación de la (s) identidad (es) de estas minorías involucradas en estas acciones religiosas. En síntesis, el segundo objetivo general se concreta en *analizar los factores socioculturales, simbólicos y dinámicas que giran en torno a la reproducción de la celebración mariana, llevada a cabo por los grupos étnicos de origen boliviano, ecuatoriano y peruano en la ciudad de Lleida; e inciden en su bienestar social subjetivo, reafirmación identitaria, colectiva y religiosa.*

Para este objetivo general 2, estas son las preguntas que orientaron la investigación correspondientes a la dimensión 2: Bienestar social subjetivo y reafirmación identitaria.

2.1. ¿Qué factores socioculturales, simbólicos y dinámicas inciden en el bienestar social subjetivo, manifestado por los grupos étnicos bolivianos, ecuatorianos y peruanos durante la reproducción de costumbres marianas?

De acuerdo con los datos encontrados, entre los factores socioculturales identificados durante la reproducción de costumbres marianas en destino, se encuentran en primer lugar, el alto sentido de compromiso social y comunitario en relación a la festividad; así como la solidaridad y la cooperación demostrada entre grupos; factores

que conjugados en un interés común y basado en las costumbres y determinadas creencias, vienen a concretar de manera colectiva, anual y cíclicamente la realización del evento religioso, para cada uno de estos grupos étnicos (bolivianos, ecuatorianos y peruanos); cuestión que proporciona bienestar social subjetivo a toda la comunidad.

En segundo lugar, otro de los factores socioculturales que inciden en este tipo de bienestar, es la socialización entre generaciones; es decir la profiguración (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021) desarrollada en torno al evento religioso. La misma que les permite encontrarse, compartir, romper la rutina, conocer cada año a los nuevos responsables de llevar adelante la celebración mariana, delegar tareas para la próxima fiesta; por tanto, enriquece el tejido social intergeneracional y estrecha los vínculos entre los participantes.

De manera que los factores socioculturales, que inciden en el bienestar social y subjetivo de estos grupos étnicos durante la reproducción mariana, están íntimamente ligados a las funciones estructurales y funcionales, antes mencionadas (Marzal, 2002); es decir, tienen carácter integrador, resurge el prestigio social, y su dinámica es relajante y la disfrutan de manera colectiva; así este conjunto de elementos y factores, les otorga bienestar social subjetivo durante la celebración mariana.

A estos factores se suma el simbolismo cultural y religioso, adherido a sus costumbres y la cosmovisión de entender el mundo. El simbolismo lo representan en primer lugar, las imágenes de las vírgenes veneradas; en segundo lugar, la ambientación de la fiesta, semejante al país de origen en cada evento religioso que llevan adelante, en donde se les escucha hablar en su lengua vernácula, consumir sus productos gastronómicos típicos, escuchar su música y danzar con las vestimentas esenciales; en síntesis, reviven y disfrutan por un día una fiesta boliviana, o una fiesta ecuatoriana, o una fiesta peruana; y manifestando públicamente y ante toda la comunidad su bienestar social subjetivo.

Por otra parte, en el estudio se identificaron los factores sociales identificados por Keyes (1998), refiriéndose al bienestar social subjetivo; en este sentido, considera que este tipo de bienestar es la valoración de las circunstancias y el funcionamiento de la sociedad.

En nuestro estudio, encontramos estos valores vinculados a la comunidad formada por los tres grupos étnicos que llevan adelante el proceso de la reproducción mariana; enfocados en: 1) La integración del grupo. Las relaciones sociales entre los grupos étnicos son duraderas y de calidad, cultivando el sentimiento de pertenencia identitaria; 2) Aceptación. Existe aceptación y actitudes positivas hacia los individuos del grupo, así como confianza y amabilidad; 3) Contribución. Los individuos de los diferentes grupos étnicos que participan en las actividades marianas, son altamente colaborativos y solidarios aportan al bien común, se sienten miembros vitales del proceso y del grupo; 4) Actualización. Lograr que la celebración religiosa, se concrete año tras año, para los tres grupos estudiados. Este hecho les otorga el elemento de la renovación y la actualización cíclica del evento religioso; al mismo tiempo que esta concreción genera confianza en toda la comunidad para llevarla adelante cíclicamente.

Aunado a esto, el componente cultural de las acciones religiosas aquí estudiadas, juegan un papel determinante, llegando incluso a tener efectos sobre la valoración de la calidad de la vida y el bienestar social subjetivo (Rentería-Pedraza, 2019); además, la religión como hecho social colectivo y como sistema cultural, determina en gran medida la identidad colectiva.

En síntesis, los datos nos indican que los factores socioculturales comprendidos en la reutilización de las prácticas religiosas y sincréticas de las minorías étnicas aquí estudiadas, revitalizan los lazos con sus orígenes y redefinen sus vínculos con los suyos durante el proceso migratorio; aspectos y elementos claves para comprender cómo y por qué alcanzan bienestar social subjetivo en torno a la festividad mariana que reproducen en el lugar de destino (Torrez Gallardo, 2020).

2.2. ¿El bienestar social subjetivo se manifiesta de manera individual o grupal?

Tal como se ha venido describiendo, las dinámicas socioculturales étnicas e interétnicas que se desarrollan en torno a la reproducción mariana, son de carácter colectivo; de manera que los datos obtenidos, indican que las manifestaciones de bienestar social objetivo, se desarrollan de manera eminentemente colectiva (Durkheim, 1982; Collins, 2009). Aunado a esto, la estructura social que sustenta el proceso de reproducción de la celebración mariana, se basa fundamentalmente en los vínculos y los rituales de interacción; es decir, el impulso de la fuerza de la interacción humana (Collins, 2009) y

de la unión de las familias, la unión de las tres minorías étnicas aquí estudiadas, incluyendo progenitores y descendientes de los tres grupos; esta interacción de creencias y cosmovisión plena de emociones manifiestas de manera colectiva, ofrecen bienestar social de manera grupal (Moreno, et ál., 2020).

En nuestro estudio, los datos demuestran que estas emociones manifestadas de manera colectiva durante las festividades y rituales religiosos, debido a su factor repetitivo y cíclico, pasan a ser emociones perdurables, convirtiéndose en términos de Collins (2009), en energía emocional debido a dos aspectos; el primero, porque se acumulan las creencias y los símbolos en los recuerdos; el segundo, porque proporciona a toda la comunidad étnica involucrada alegría y bienestar social subjetivo temporal, y emotivamente intenso.

Con respecto a los símbolos religiosos, los datos recogidos demuestran que estos fueron compartidos en una fusión de sentimientos al unísono de sus usos sociales, sus rituales, sus danzas y sus emociones, de manera que toman conciencia de su unidad moral (Durkheim, 1982[1912]), frente a las acciones que comportan una celebración mariana de manera colectiva.

No obstante, y de acuerdo también a los datos recogidos, algunos testimonios certifican su bienestar social subjetivo de manera individual relacionado con el evento mariano, en el cual participan y colaboran. Estas evidencias se pudieron constatar en la observación participante. Muchos individuos, aunque estuviesen compartiendo el evento en formal grupal, también se les vio manifestando individualmente su alegría, su fervor y sus emociones.

2.3. ¿Qué factores socioculturales, simbólicos y dinámicas influyen en la reafirmación identitaria, de los grupos étnicos que participan en la reproducción de celebraciones marianas?

El primer factor sociocultural destacado en los datos recogidos, para que tenga lugar la reafirmación identitaria, es la etnicidad. Entendida esta como factor de interés común, (religión, lengua vernácula, usos sociales de una cultura determinada) debido a la descendencia y antecedentes culturales (Garreta, 1999). Tal como señalan los datos de este estudio, interés altamente demostrado por los grupos étnicos involucrados en las acciones religiosas, en un contexto migratorio determinado.

La etnicidad manifestada (costumbres y creencias) durante la reproducción de costumbres marianas en destino, responde por tanto, a la reivindicación de pertenencia étnica (Garreta, 1999); de las minorías aquí estudiadas (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) en relación al evento mariano. Los cuales como hemos explicado en puntos anteriores, han desplegado una verdadera estrategia sociocultural en espacios étnicos, que por una parte, abarcan lo simbólico de la festividad religiosa; y por otra parte, define las fronteras de estos grupos étnicos en cómo piensan, cómo actúan y cómo expresan sus creencias frente a la sociedad mayoritaria; de manera que están reafirmando su identidad étnica frente al exogrupo.

El segundo factor sociocultural, identificado en la reafirmación identitaria, es el proceso de socialización étnica que se ha desarrollado y gira en torno a la celebración mariana. Los datos indican, que no solamente se han estrechado los vínculos entre minorías específicas (tal como se explicó en puntos anteriores); es decir, entre bolivianos, entre ecuatorianos y entre peruanos; sino que los datos, también indican que estas tres minorías han formado una sola comunidad étnica, reivindicativa de su identidad colectiva frente al interés compartido de estos tres grupos étnicos para llevar a cabo, de manera comunitaria la celebración mariana.

De estos dos anteriores factores socioculturales descritos, se desprende el tercero, el factor simbólico y las dinámicas grupales. Los datos evidencian que en este tipo de actividades religiosas, con todo el simbolismo que representa para los creyentes, aparece el elemento subjetivo de manera esencial, así como la emotividad compartida. De manera que las prácticas rituales, realizadas de manera colectiva y efervescentemente emotiva; por tanto subjetivas constituyen el núcleo fundamental de la reafirmación de la identidad colectiva (Durkheim, 1982[1912]; Collins, 2009; Álvarez-Benavides, 2019; Torrez Gallardo, 2020); en nuestro estudio reafirmación identitaria colectiva de los grupos étnicos aquí estudiados.

Dentro de las dinámicas socioculturales que enmarcan este tipo de celebraciones, dando lugar a la reivindicación de la etnicidad y reafirmación de la identidad colectiva; se encuentran inmersos en estos procesos los descendientes de las tres minorías étnicas. Como se ha mencionado en puntos anteriores, acciones religiosas que se ejecutan entre progenitores y descendientes; es decir, socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017,

2019, 2020, 2021), donde también tiene cabida la reafirmación identitaria de estas nuevas generaciones.⁷⁵

2.4. ¿Qué tipo de bienestar social subjetivo, y qué tipo de identidad reafirman los grupos étnicos que participan en acciones religiosas y sincréticas?

Tal como se ha venido comentado en los puntos anteriores; las acciones religiosas que llevan adelante los grupos étnicos aquí estudiados, son realizadas de manera esencialmente colectiva; identificándose en este proceso dos mecanismos interrelacionados y sinérgicos entre ellos. Estos son, la activación de una conciencia colectiva; y la emoción compartida (Collins, 2009), que giran en torno a las acciones y rituales esenciales de la celebración mariana.

Según los datos recogidos, esta conciencia colectiva se gesta, gracias al sentimiento compartido basado en la cosmovisión y las creencias marianas, de donde surge una mutua armonía en el grupo étnico; al mismo tiempo haciéndoles conscientes de que existe una moral que los une y que también comparten (Durkheim, 1982[1912]). De manera que este bienestar social subjetivo, es de carácter colectivo; mismo que refuerza su identidad étnica y religiosa.

Recordemos que esta identidad colectiva, se ha reforzado sobre la idea que tienen de ellos mismos, reconstruyéndola y reafirmandola en una nueva realidad; es decir, una realidad que pertenece a la construcción social que ahora, como comunidad étnica e interétnica (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) se refuerza y sustenta en vínculos estrechos con códigos culturales tradicionales, esenciales y determinados, debido al interés en la festividad mariana; por lo cual los dota de identidad étnica, religiosa y colectiva.

De esta manera, se refuerza la unidad sociocultural, misma que también refuerza la homogeneidad cultural, ancestral y étnica, asegurando la unidad cultural que envuelve el evento religioso. Al respecto, las ideas durkheimianas nos indican que estos encuentros colectivos en donde se llevan a cabo rituales, en realidad constituye el núcleo fundamental para que se produzca la identidad colectiva, significativa y dotada de intersubjetividad.

⁷⁵ Al respecto, profundizamos en la tercera dimensión de respuestas correspondiente a la transmisión de costumbres marianas a los descendientes.

El resguardo de esta unidad cultural que almacena las acciones y las creencias que conllevan a la concreción del evento religioso y los rituales sincréticos en destino, incide en que aparezca igualmente, en términos de Castells (1998), la identidad de resistencia, debido a que las acciones religiosas de las minorías étnicas aquí estudiadas, construyen trincheras de resistencia y estrategias de reacomodo sociocultural en la nueva sociedad; así mismo aparece la identidad de proyecto; misma que basados estos grupos, en sus materiales culturales y patrimoniales tangibles e intangibles, reafirman su identidad (étnica, religiosa y colectiva), redefiniendo una posición estratégica en la estructura social de la sociedad mayoritaria.

Por otra parte, la identidad étnica, religiosa y colectiva reafirmada por las minorías étnicas aquí estudiadas, atiende a los elementos que componen el modelo fenomenológico-genético (Pérez-Agote, 1994); debido a que se crean y recrean con afectividad espacios sociales temporales pero esenciales, así como el tiempo sagrado para llevar adelante la celebración mariana; además, en la socialización generada durante la festividad religiosa, es utilizada la lengua vernácula (*quechua* o *aymara*); otro de los elementos esenciales de este modelo.

Otro de los elementos del modelo fenomenológico-genético, y que aparecen en el presente estudio, son las acciones intergeneracionales que dan cabida a la socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020, 2021); acciones que por otra parte, dan lugar a la gestación de la transmisión de costumbres de progenitores a descendientes (Álvarez-Benavidez, 2013; 2019), debido a que la dinámica social de vínculos y redes en este tipo de eventos religiosos se revitalizan con gran rapidez y fuerza; reforzando la identidad étnica, religiosa y colectiva.

Finalmente, los hallazgos comprueban que los sujetos vinculados a la reproducción de costumbres marianas, en términos de Touraine (1965) son actores dotados de creatividad (herencia y patrimonio cultural) introducidos en procesos de subjetivación, que anhelan con sus reinterpretaciones, la libertad. Libertad asociada a sus raíces culturales, y a la manera de cómo entienden el mundo; en síntesis, estas reinterpretaciones del sujeto(s) como actor(es), en el marco de la celebración mariana, dan cabida a la reformulación y redefinición de la identidad individual, colectiva, étnica y religiosa.

2.5. ¿Existen características o factores diferenciadores en la reafirmación de la identidad, o en las manifestaciones de bienestar social subjetivo, entre estos grupos étnicos durante la reproducción de celebraciones marianas?

Tal como venimos describiendo, el proceso de reproducción de la celebración mariana, gestó la formación de una sola comunidad que comparten el mismo interés cultural y religioso. Los tres grupos étnicos (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) atienden exactamente a la misma estructura social, simbólica y material que sustenta el proceso. Así como también desarrollan con el mismo dinamismo vínculos estrechos, espacios sociales, tiempos sagrados, rituales similares; sin que indiquen características o factores diferenciadores en su identidad.

En síntesis, el proceso de la reproducción mariana llevada a cabo por estas minorías étnicas, atiende a la homogenización de acciones colectivas; de manera que la nueva comunidad interétnica, se refuerza como una sola unidad social y cultural, reacomodándose bajo los mismos lineamientos socioculturales en la estructura social del lugar de acogida.

Para concluir, estas cinco respuestas relativas a la dimensión 2: “Bienestar social subjetivo y reafirmación identitaria”; dan respuesta a los objetivos específicos planteados:

O.E.2.1. Identificar los factores socioculturales, simbólicos y dinámicas que indiquen un determinado bienestar social subjetivo, en los grupos étnicos que participan en la reproducción de actividades marianas.

O.E.2.2. Examinar si el bienestar social subjetivo, es manifestado por estos grupos étnicos, de manera individual o colectiva durante la reproducción de festividades religiosas.

O.E.2.3. Averiguar qué tipo de bienestar social subjetivo es manifestado, por parte de estos grupos étnicos, durante la reproducción mariana.

O.E.2.4. Describir manifestaciones que indiquen reafirmación identitaria, colectiva y religiosa durante la reproducción de celebraciones marianas.

O.E.2.5. Determinar si existen características o factores diferenciadores en la reafirmación de la identidad; y en las manifestaciones de bienestar social subjetivo entre los grupos que participan de estos eventos religiosos.

El tercer y último objetivo general se enfoca en el proceso de transmisión de costumbres marianas a los descendientes; identificando las dinámicas familiares, los elementos potenciadores del doble vínculo identitario y la socialización de los descendientes en destino como posibles factores influyentes en esta transmisión de costumbres marianas de progenitores a sus descendientes. Así el tercer objetivo general se concreta en *examinar el proceso de transmisión de las costumbres relativas a las festividades marianas, a los descendientes por parte de los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano asentados en la ciudad de Lleida.*

Para este objetivo general 3, estas son las preguntas que orientaron la investigación correspondientes a la dimensión 3: Transmisión de costumbres étnicas a los descendientes.

3.1 ¿Cómo se desarrollan las dinámicas familiares, sociales y culturales de los grupos minoritarios de origen boliviano, ecuatoriano y peruano para transmitir las costumbres étnicas y celebraciones marianas a los descendientes?

Los datos indican que las dinámicas familiares, sociales y culturales de las minorías étnicas aquí estudiadas, se realizan en medio de una socialización determinada, que se desarrolla en dos períodos diferenciados; en función del interés cultural de la comunidad étnica aquí estudiada, por conservar las costumbres religiosas de carácter mariano.

El primero de ellos corresponde, al período de asentamiento de estos grupos étnicos en el cual buscan compartir usos sociales y tradiciones; de manera que socializan con sus coterráneos de manera cotidiana y regular. Esta dinámica permite el inicio de formación de grupos étnicos de bolivianos, ecuatorianos y peruanos, respectivamente. A su vez, el tejido social y cultural de la ciudad, los invita a participar en actividades culturales, hecho que determina el desarrollo de vínculos interétnicos.

En este primer período, se estrechan los vínculos (tal como se explicó en apartados anteriores); de donde surgen igualmente, diferentes asociaciones de carácter religioso y cultural; las mismas que potencian las actividades socioculturales y religiosas de manera conjunta, involucrando en estas acciones a sus descendientes. Las dinámicas culturales (participación en el desfile del carnaval de la ciudad, día del inmigrante con apoyo de la parroquia local) les ofrece la oportunidad de tener visibilidad pública ante la sociedad

mayoritaria; cuestión que es aprovechada por toda la comunidad para empezar a acomodarse socioculturalmente en la sociedad de acogida.

Sumado a esto, los datos indican que en este primer período, existió una alta participación en las actividades religiosas por parte de los progenitores de los tres grupos étnicos (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) en las cuales, por rutinas familiares y costumbres, involucran a sus descendientes; cuestión que se suma a una cierta tendencia de escoger escolarización de carácter religioso a sus descendientes en el lugar de destino.

3.2 ¿Existe interés por aprender las costumbres y raíces culturales de los progenitores por parte de los descendientes; o por el contrario, ofrecen resistencia?

El inicio de la socialización entre los progenitores que conforman estas minorías étnicas, (con intereses identitarios y de pertenencia) conlleva a una frecuencia rutinaria de encuentros entre grupos que comparten códigos culturales; esto es entendible, debido a que el proceso migratorio acentúa el sentimiento de continuidad (Mead, 1970). Los datos recogidos indican que este tipo de socialización en donde prevalecen los códigos culturales étnicos e identitarios de sus progenitores, fue asumida con rechazo y resistencia por los descendientes en este primer período de asentamiento.

Los datos recogidos, reflejan una cierta presión camuflada durante las dinámicas y rutinas familiares, con el fin de involucrar a sus descendientes en las actividades culturales y religiosas ejecutadas por sus progenitores.

Desde una perspectiva socioantropológica, esta presión “camuflada” por parte de las personas de mayor edad de la comunidad étnica hacia los más jóvenes, se podría entender por una parte, que el traslado del terruño (desde el punto de vista subjetivo) de dos o tres generaciones juntas hacia nuevos contextos culturales, implica el rompimiento de las costumbres; por lo que solamente se revitalizarían con su reproducción en el lugar de destino.

Por otra parte, el cambio que viene con el rompimiento de la costumbre, implica no solamente cambios, sino conflictos de identidad y de pertenencia; por tanto, se hace necesaria la continuidad, semejando un renacer en tierras lejanas y en la nueva cultura; al respecto afirma (Mead, 1970: 45): “así educados, es casi imposible que deserten”.

Basándonos en los datos recogidos, la continuidad de estas dinámicas familiares en el ámbito sociocultural, sumado a la presencia y el encuentro también continuo entre iguales de descendientes; estos contactos y frecuencia surgen como factores influyentes

para ceder ante el rechazo, la resistencia y la presión familiar que se destacan en este primer período.

De acuerdo a los relatos, los grupos de jóvenes empiezan a participar en las actividades socioculturales y religiosas de sus progenitores, dando inicio al segundo período en donde se involucran por completo a estos eventos; principalmente como ya se comentó anteriormente, atendiendo los *performances* que acompañan la celebración mariana.

En este segundo período, surgen también como dinámicas utilizadas a nivel familiar y comunitario, el traspaso o delegación de funciones relativas a estas actividades, principalmente las culturales, que son esenciales (*performances*) y que acompañan este tipo de festividades. Esta forma instrumental de traspaso de responsabilidad, (motivado a razones laborales, familiares o de salud) les otorga a los descendientes protagonismo y visibilidad ante toda la comunidad étnica, empezando a sentir que estas acciones (plagadas de simbología y códigos culturales étnicos, que en algunas ocasiones manifiestan conocer y sentir las como propias), de las cuales comienzan a formar parte, también forma parte de ellos; y por tanto de su identidad.

Aunado a esto, en este segundo período de asentamiento, los descendientes habiendo ya asumido responsabilidades ante la familia y la comunidad en relación a las festividades marianas; pasan a formar parte como miembros del asociacionismo religioso y cultural iniciado por sus progenitores; conformando este hecho una segunda fase, en la cual las costumbres y las acciones puestas en marcha en función de la reproducción mariana, son transmitidas a los descendientes de la nueva comunidad étnica formada en el lugar de destino.

Estas dinámicas intergeneracionales dan cabida a la llamada socialización postfigurativa, en términos de Mead (1970); la misma que debido a las características de acción creativa, innovadora e intercultural entre descendientes de origen boliviano, ecuatoriano y peruano; y a su vez, de manera holística e intergeneracional, apoyados y dirigidos estos descendientes por sus progenitores, se configura una socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020 y 2021).

3.3 ¿Al involucrarse estos jóvenes descendientes en las actividades marianas adoptan la misma identidad étnica y religiosas de sus progenitores?

El proceso migratorio que también han asumido (ajenos a su voluntad), los descendientes de las minorías bolivianas, ecuatorianas y peruanas, al involucrarse en

acciones religiosas y costumbres étnicas propias de sus progenitores, les otorga un doble vínculo identitario y cultural que vienen a influir en el desarrollo de su identidad.

Los datos indican que existen tres elementos potenciadores de este doble vínculo identitario y cultural, que incidirán en la aceptación por parte de los descendientes de las costumbres étnicas y culturales de sus progenitores; y por tanto, estas acciones incidir en una identidad determinada.

Estos elementos potenciadores del doble vínculo identitario y cultural, contempla tres dimensiones diferenciadas: 1) nivel de contacto con el país de origen; el cual incluye los pocos recuerdos que puedan tener de su lugar de nacimiento. Estos aparecen enmarcados en episodios felices, días especiales y festivos (incluyendo las fiestas patronales), llevados a cabo principalmente en ambientes familiares y comunitarios; hechos que reflejan el fortalecimiento de los vínculos familiares y colectivos con sentido altamente afectivo, por tanto, aparece el factor subjetivo. Los episodios más tristes que recuerdan, son los referidos a la separación y desestructuración familiar (a veces dilatados en años) a causa del proceso migratorio.

Continuando en esta misma dimensión, se identifican los viajes de paseo o visita que realizan los descendientes en compañía de sus progenitores a sus países de origen; estos viajes constituyen acontecimientos altamente afectivos y emotivos. El reencuentro con la familia, los amigos y las tradiciones, dejan huella que luego repercutirá en la redefinición de la identidad.

La siguiente dimensión 2) recursos identitarios vinculados al país de origen y el interés por las actividades que acompañan las festividades marianas, enmarca el capital cultural y el patrimonio cultural desplegado en torno al evento mariano; el cual ha llegado a los descendientes por medio de la transmisión de sus progenitores (tal como se ha descrito en apartados anteriores), o bien ya lo poseen en base a las tradiciones familiares y comunitarias.

Al respecto, y de acuerdo a los datos recogidos, tanto en los discursos de los descendientes, como en la observación participante, se constata que estos jóvenes haciendo uso de este capital cultural, entendido este como costumbres sociales (Mariano, 2011); y del patrimonio cultural, comprendido como el material tangible e intangible con una significación particular y reinterpretado por las nuevas generaciones (Unesco, 2003); son los descendientes, principalmente los protagonistas de los *performances* esenciales en los eventos religiosos y sincréticos.

Estas costumbres sociales y usos del patrimonio cultural en el lugar de destino, vinculados al evento mariano, temporalmente les otorga una identidad étnica que comparten con sus iguales. En etapas más avanzadas de su asentamiento sociocultural en destino, los descendientes llegan a exaltar un determinado patriotismo que vinculan con sus países de origen y la defensa del uso de este patrimonio cultural.

Otro punto a destacar, es que durante los *performances*, igual pueden actuar en rol de bolivianos, ecuatorianos o peruanos, sin que esto ocasione inconvenientes identitarios. Es decir, aunque conocen todos los detalles de los *performances* relativos al evento religioso; para ellos la participación conjunta y la socialización entre iguales, es más significativo y tiene más peso, que una identificación concreta con algunos de los tres países, durante sus actuaciones con las danzas folclóricas. No obstante, manifiestan más satisfacción subjetiva con las actuaciones de sus países de nacimiento; sumado a que también participan desde el asociacionismo cultural de carácter étnico, el cual generalmente representa a su país de origen.

La tercera y última dimensión identificada: 3) el doble discurso identitario, se manifiesta en los descendientes con discursos dicotómicos entre dos mundos, dos culturas, dos realidades. Esta dicotomía aparece entre lo que sienten que es, o debería ser su identidad, a razón del lugar donde han crecido, pero a la vez manifiestan referentes y pertenencias identitarias y culturales vinculadas a sus países de origen.

El uso del idioma autóctono del lugar de destino por parte de los descendientes, así como algunos usos sociales de la sociedad catalana les ofrece elementos identitarios con la cultura mayoritaria; pero al mismo tiempo sienten miedo al rechazo por parte de la sociedad de acogida, de una cultura étnica que aceptan temporal y cíclicamente como propia.

Este conjunto de elementos, confirman que la identidad de los descendientes vinculados a las celebraciones marianas se forma de manera híbrida, flexible, transnacional, étnica y también colectiva; en síntesis, más compleja y a veces conflictiva, pero en estructura cultural similar a la de sus progenitores.

En cuanto al hecho religioso, para el grupo de descendientes de estas tres comunidades étnicas (bolivianos, ecuatorianos y peruanos); les es totalmente indiferente la devoción mariana; entienden y consideran importante para ellos su participación y colaboración con la comunidad en relación a la festividad (impulsada por sus

progenitores), pero no manifiestan identidad étnica religiosa, durante su participación en el evento mariano.

Finalmente, y de acuerdo con el estudio de Verkuyten, et ál. (2019), la transmisión de costumbres a los descendientes de la migración, se da principalmente durante dinámicas de grupo; ya que su estructura y organización les permite vivir con identificaciones múltiples y asumir identidades duales; esta identidad se asumiría en todo caso, en lo que Giavazzi, et ál., (2019) identifica como transmisión vertical de costumbres de padres a hijos; es decir, dentro de las costumbres y las dinámicas familiares y comunitarias.

3.4 ¿Con qué frecuencia, cómo, con quién y de qué manera participan los descendientes en estas actividades?

De acuerdo a los datos recogidos, la frecuencia de participación por parte de los descendientes, se marca de acuerdo al calendario anual fijado para cada celebración. Como se explicó más atrás, formada una sola comunidad interétnica, organizan al año tres festividades marianas, (Virgen de Urkupiña para la comunidad boliviana; Virgen del Quinche para la comunidad ecuatoriana; Virgen de la Puerta, para la comunidad peruana), de manera que la dinámica de la festividad requiere su presencia en cada una de estas celebraciones.

Generalmente, son los progenitores quienes están al frente de la organización; aunque como ya se comentó también anteriormente, algunos de los descendientes han pasado a cumplir funciones organizativas dentro del evento; o, a ser miembros de las asociaciones culturales y étnicas; de manera que son ellos quienes organizan las actividades culturales que acompañan las festividades marianas, como miembros activos del asociacionismo.

Esto ha generado que los descendientes, hayan formado su propia comunidad entre “iguales” dentro de la gran comunidad interétnica, formada en base a los intereses culturales e identitarios que comparten. De manera que estos jóvenes, valiéndose de los vínculos también estrechos, lideran y organizan las actividades culturales que acompañan la celebración religiosa; en síntesis también valiéndose del capital social étnico, apoyan con sus acciones la reproducción de costumbres marianas; redefiniendo temporalmente su identidad étnica.

3.5 ¿Existe una determinada socialización por parte de los descendientes que participan en las celebraciones marianas?

En primer lugar, los datos confirman la fuerte motivación de los descendientes de las tres minorías étnicas inmersas en celebraciones marianas, hacia una socialización cofigurativa (Mead, 1970); es decir, el evento religioso se presenta para las nuevas generaciones como una oportunidad de compartir entre iguales, colaborar, participar, y aprender unos de los otros.

Estas acciones cuentan con frecuentes movilidades geográficas acompañando las actividades religiosas y culturales. Como se ha explicado anteriormente, es sobre los descendientes principalmente, en quienes recae la responsabilidad de los *performances* esenciales para este tipo de festividades. De manera que su liderazgo en este tipo de actividades les conlleva a desarrollar una socialización integradora y renovadora de costumbres étnicas.

Así mismo, el asociacionismo religioso y cultural fomentado por sus progenitores, y en el que ya muchos de esos descendientes, son miembros activos, les sirve de estructura hacia una socialización entre iguales. Además, son los miembros líderes (progenitores) de otros grupos étnicos y asociaciones que los apoyan y les enseñan las dinámicas en torno la festividad; esto confirmaría la socialización postfigurativa, en términos de Mead (1970).

En segundo lugar, los datos indican que la socialización es amplia y prolongada hacia sus iguales de la sociedad de recepción (socialización en la lengua autóctona del lugar de acogida); cuestiones que inciden positivamente en su integración en la sociedad mayoritaria.

En tercer lugar, se encuentran los vínculos que establecen en la parroquia local con sus iguales de origen étnico e interétnico, realizada con la misma estrategia utilizada por sus progenitores en la primera etapa de asentamiento; es decir, socialización profigurativa (Molina-Luque, 2017, 2019, 2020 y 2021) cimentada en los valores humanos, la solidaridad, la innovación social y la interculturalidad.

Estos hechos indicarían que las necesidades sociales, culturales, identitarias y de pertenencia de los descendientes, se adaptan con flexibilidad a los dos mundos y las dos culturas entre los que se encuentran desarrollándose hacia la adultez.

No obstante, los datos revelan una cierta independencia de socialización entre “compañeros de danzas” y “amigos para socializar”. Con los compañeros de danzas,

aunque los vínculos son estrechos en beneficio de la socialización que en este espacio cultural y étnico desarrollaron; manifiestan que no son los mismos amigos para socializar (quedar) más íntimamente.

Este hecho nos indicaría, que existe cierta selectividad “cultural” dentro de su socialización; que podría estar vinculada al proceso de desarrollo de su identidad, la cual no deja de ser conflictiva debido a que constantemente están negociando códigos culturales entre el lugar de origen y el país de acogida.

Finalmente, estas cinco respuestas relativas a la dimensión 3: “Transmisión de costumbres marianas a los descendientes”; dan respuesta a los objetivos específicos planteados:

O.E. 3.1. Identificar las dinámicas familiares, sociales y/o culturales que intervienen en la transmisión de las costumbres de carácter mariano a los descendientes.

O.E. 3.2. Averiguar los elementos sociales y culturales potenciadores de un doble vínculo identitario y cultural en los descendientes que participan en las celebraciones marianas.

O.E. 3.3. Analizar el proceso de sociabilidad entre iguales de los descendientes que los conduce a participar junto con sus progenitores en las celebraciones marianas.

11.2. Síntesis de las conclusiones

De acuerdo a estas conclusiones, la investigación demuestra que el proceso de reproducción de costumbres marianas, sincréticas y culturales llevadas a cabo por las minorías étnicas procedentes de Bolivia, Ecuador y Perú asentadas en la ciudad de Lleida, responde a la necesidad humana, social, cultural y subjetiva de estas minorías inmersas en procesos migratorios transnacionales, de revitalizar las costumbres religiosas y ancestrales, retomando las acciones cotidianas familiares y comunitarias que fueron interrumpidas en los países de origen a causa de la migración.

Este proceso, como todo sistema complejo cultural, envuelve dinámicas familiares e intergeneracionales; tiene alto sentido solidario y comunitario; su eventualidad es cíclica y repetitiva; y se lleva adelante bajo formas asociativas de carácter inmigrante,

religioso y cultural; aunque no estrictamente, también se llevan adelante estas acciones religiosas al margen del asociacionismo; en síntesis, el proceso de reproducción de costumbres marianas se fundamenta en tres estructuras esenciales.

La primera de ellas es la social; la cual requiere de personajes que interpretan roles jerárquicos y rotativos; asumidos por familias donde participan progenitores junto con sus descendientes. Los roles son voluntarios, participativos y comprometidos con la comunidad.

La segunda estructura esencial es la simbólica, misma que envuelve la hierofanía ritual manifestada de manera colectiva, y el *ethos*; es decir, desde la cosmovisión o manera de entender el mundo; lo subjetivo y lo emotivo expresado efervescentemente de manera temporal y cíclica, reafirmando a la vez, su identidad étnica, religiosa y colectiva.

Este proceso como sistema cultural, necesita de lo simbólico y subjetivo, a manera de energía emocional que enciende las acciones humanas en la consecución de la reproducción de la costumbre; construyendo territorios sagrados temporales y recreando paisajes peregrinos, bajo significaciones e imágenes simbólicas que sustentan y representan la fe popular latinoamericana, de quienes llevan adelante este tipo de eventos religiosos y culturales, en el lugar que escogieron como nuevo destino en su proceso migratorio.

Para este fin, se requiere de una determinada organización marcada de compromiso implícito, solidario, familiar, comunitario y social que garantiza por otra parte, los elementos materiales necesarios para la continuidad cíclica de la celebración.

De esta manera pues, este compromiso y solidaridad concretada por las minorías que conforman la comunidad interesada en llevar adelante la celebración mariana, da forma a la tercera estructura esencial del proceso; es decir, la estructura material que garantiza los elementos materiales necesarios para la festividad religiosa y cultural.

Aunado a esto, esta solidaridad fundamental para la concreción del evento, así como el desarrollo y la ampliación de las redes sociales, mismas que fortalecen y estrechan los vínculos comunitarios en torno al fenómeno estudiado, potencia de manera significativa el capital social religioso y étnico; por tanto, es también gracias a este tipo de capital, que la reproducción de la costumbre en destino se lleva a cabo y perdura en el tiempo.

Por otra parte, este capital social religioso y étnico, ha favorecido la formación de una sola comunidad interétnica entre minorías bolivianas, ecuatorianas y bolivianas; todas interesadas en el mismo objetivo: celebrar a la patrona religiosa de sus países de origen, hecho que les proporciona un determinado bienestar social subjetivo compartido de manera comunitaria y temporal, y en consecuencia les otorga reafirmación identitaria.

El fuerte y dinámico tejido social desarrollado por estos tres colectivos en torno al evento mariano, condujo a una organización comunitaria determinada, haciendo que año tras año y de manera conjunta, se concreten las tres celebraciones marianas (Virgen de Urkupiña, Virgen del Quinche y Virgen de la Puerta) en la ciudad de Lleida; según determine la fecha que corresponda al calendario patronal en sus países de origen.

De manera que se identifica en torno a la festividad religiosa, la formación interétnica e intercultural de una sola comunidad étnica y cultural fortalecida en mantener, manifestar y reivindicar sus costumbres; al mismo tiempo, que tiene lugar su acomodación sociocultural en la ciudad de acogida.

A este complejo proceso, se añade el proceso de transmisión de estas mismas costumbres religiosas, culturales y usos sociales, de progenitores a los descendientes de las tres minorías étnicas antes identificadas. En un primer período, el de llegada al país de destino, este proceso de transmisión de costumbres étnicas se torna conflictivo, de rechazo y resistencia por parte de las generaciones más jóvenes.

La reacción es entendible, motivado a que los jóvenes se encuentran gestionando su propia identidad entre dos mundos y dos realidades diferentes en sus usos y dinámicas sociales y culturales. En un segundo período de acomodación sociocultural de los descendientes en destino, se identifica claramente la aceptación de la costumbre; y por tanto, se evidencia la participación activa y constante en las actividades emprendidas por sus progenitores, incluyendo su alta implicación en el asociacionismo cultural.

Finalmente, podemos afirmar que el proceso de reproducción de costumbres marianas llevadas a cabo en contextos migratorios por minorías étnicas, se desarrolla en medio de relaciones intergeneracionales; superadas las resistencias y rechazos a las raíces culturales de los progenitores por parte de los descendientes, el proceso se desarrolla con creatividad e innovación, renovando usos y costumbres; de esta manera, dando lugar a una socialización profigurativa.

11.3. Limitaciones de la investigación

En este apartado se describen las limitaciones y las dificultades encontradas durante la investigación. La principal limitación que se presentó fue su dilatación en el tiempo. Este hecho conllevó a la necesidad de tener que actualizar en los últimos meses, conceptos y definiciones del marco teórico, así como estadísticas cuantitativas referentes a los flujos migratorios que se tratan en el estudio; por lo que resultó imperioso volver a redactar algunos capítulos del trabajo, y por tanto necesitar más tiempo del requerido.

En segundo lugar, la amplitud de literatura científica encontrada a nivel internacional referente al fenómeno de las migraciones transnacionales y su relación con los temas abordados, dificultó en determinados momentos concretar autores y seleccionar la literatura más idónea al respecto con el tema investigado. Seguramente, al momento de entregar este trabajo se encontrará nueva literatura científica referente al fenómeno que se estudia.

La tercera limitación la encontramos en la gran cantidad de datos recogidos durante el trabajo etnográfico y su consecuente abordaje analítico. Para resolver este problema tuvimos que realizar cursos especializados en el tratamiento de datos cualitativos; y por tanto, conllevó a requerir más tiempo del previsto para realizar la investigación.

11.4. Propuesta de futuras líneas de investigación

No obstante las anteriores limitaciones descritas, no se pueden dejar de mencionar algunos aspectos o elementos que consideramos (modestamente), pueden mejorar las investigaciones que traten el hecho religioso durante los procesos migratorios.

Una propuesta sobre futuras investigaciones se pudiera centrar en un estudio longitudinal que abarque un conjunto más amplio de minorías originarias de Latinoamérica con asentamiento en diferentes espacios geográficos de España, analizando no solamente las acciones subjetivas (religiosas y culturales) que inciden en la acomodación sociocultural de estas migraciones en el lugar de acogida; sino también las características del asociacionismo y del género que gravitan en torno a estos eventos reproducidos por la inmigración.

Esta sugerencia se basa en la descripción cuantitativa realizada a los flujos migratorios provenientes de los países latinoamericanos y del Caribe hacia España y hacia Cataluña en el presente estudio (marco teórico).

Como bien se pudo constatar, el crecimiento de estas migraciones a lo largo de las últimas dos décadas hacia España y Cataluña es continuo; y que pese a las crisis económicas mundiales, o cualquiera otros factores que los haya podido ralentizar por algunos períodos; se prevé para el futuro seguirán teniendo gran relevancia cuantitativa como cualitativa.

La presente investigación se enfocó en solo tres minorías étnicas (bolivianos, ecuatorianos y peruanos) asentadas en la ciudad de Lleida, pero sería interesante poder abarcar otros orígenes, haciendo comparaciones y conocer si se dan las mismas estructuras sociales, simbólicas y materiales, así como las dinámicas familiares, comunitarias y asociativas identificadas en este estudio; o si por el contrario, se diferencian; y al respecto, averiguar los factores del porqué y en qué se diferencian.

Una segunda propuesta de investigación, se desprende de la primera, y también se fundamenta en los resultados del presente estudio; mismos que evidenciaron la alta presencia en el fenómeno estudiado de nuevas generaciones incluyendo niños de corta edad. Por tanto, ampliando significativamente la muestra y que esté compuesta por jóvenes hombres y mujeres de diferentes orígenes latinoamericanos, se proponen investigaciones que podrían ocuparse de las celebraciones religiosas en destino y su relación con los descendientes; enfocándose principalmente en los factores (sociales, culturales, subjetivos) que incidan en la continuidad, o no, de estos jóvenes en los eventos que recibieron como herencia desde la transmisión (aquí estudiada) de costumbres por parte de sus progenitores.

Aunado a esto, sería importante conocer si a los “descendientes” de los descendientes, a los niños de más corta edad, se les está inculcando y enseñando las raíces culturales que fueron transmitidas en su día por sus progenitores; en síntesis, se propone llevar adelante este tipo de estudios tratando en detalle la intergeneracionalidad religiosa en contextos migratorios, con la finalidad de analizar cómo perduran; o no, las costumbres y las subjetividades religiosas con el paso del tiempo y con la renovación de las generaciones.

QUINTA PARTE

12. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad García, Rocío (2003). Un estado de la cuestión de las teorías de las migraciones. *Historia Contemporánea* 26, 2003, pp. 329-351. ISSN 1130-2402 - eISSN 2340-0277 <https://ojs.ehu.eus/index.php/HC/article/view/5455/5307>
<http://hdl.handle.net/10810/37956>
- ACNUR (2017). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2017*. https://www.acnur.org/es-es/publications/pub_inf/5c10f7164/desplazamiento-forzado-2017.html?query=Desplazamientos%20forzados%202017
- Aguilar, S. & Barroso, J. (2015). “La triangulación de datos como estrategia en investigación educativa”. *Píxel-Bit. Revista de Medios y Educación*. (47),73-88
DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/pixelbit.2015.i47.05>
- Aja, E.; Arango, J. y Oliver, J. (Coord.) (2009). *La inmigración en la encrucijada. Anuario de la Inmigración en España*. Barcelona, Fundación CIDOB.
- Álvarez de los Mozos, F. J. (2007). “Las organizaciones de inmigrantes como factor de integración social”, en A. Ibarrola-Armendáriz y C.H. Firth (eds.) *Migraciones en un contexto global. Transiciones y transformaciones como resultado de la masiva movilidad humana*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 29-66. <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/migraciones/migraciones03.pdf>
- Álvarez-Benavides, A. (2013). “Procesos intergeneracionales de integración/marginalización y de (re)articulación de la identidad colectiva. Aplicación al caso de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid”. Tesis Doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/20040/1/T34317.pdf>.
- Álvarez-Benavides, A. (2019). “Migraciones e identidad. Una aproximación desde la teoría de la identidad colectiva y desde la teoría del sujeto”, *Estudios de la Paz y el Conflicto, Revista Latinoamericana*, Volumen 1, Número 1, 97-115. DOI: <http://10.5377/rlpc.v1i1.9518>
- Ameigeiras, Aldo Rubén (2007). “El abordaje etnográfico en la investigación social”, Cap. 3 en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) (2006) *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Ameigeiras, Aldo Rubén (Comp.). (2014). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* / Renée de la Torre... [et.al.]; – 1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014, 242 pp. E-Book.
- Andrews, Rhys (2011). “Religious Communities, Immigration, and Social Cohesion in Rural Areas: Evidence from England”. *Rural Sociology* 76(4), 2011, pp. 535–561
DOI: <https://10.1111/j.1549-0831.2011.00057.x>
- Antelo, Eduardo (2005). “Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985”. *Serie Reformas Económicas* 62. Cepal. Repositorio digital.
https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7607/S2000574_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Aparicio, Rosa y Tornos, Andrés (2006). *Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos y peruanos*. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales.
- [https://extranjeros.inclusion.gob.es/ficheros/Observatorio permanente inmigracion/publicaciones/fichas/Hijos inmigrantes.pdf](https://extranjeros.inclusion.gob.es/ficheros/Observatorio_permanente_inmigracion/publicaciones/fichas/Hijos_inmigrantes.pdf)
- Aparicio, Rosa y Tornos, Andres (2010). *Las asociaciones de inmigrantes en España. Una visión de conjunto*. Madrid. Observatorio Permanente de la Inmigración. Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- Arango, J. (2003). “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”. *Revista Internacional de Migración y desarrollo*, (1), .[fecha de Consulta 15 de abril de 2020]. ISSN: 1870-7599. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000102>
- Arango, J. (2007). Les primeres migracions del segle XX a Catalunya. *Nadala Immigració. Les onades immigratòries en la Catalunya contemporània*. Fundació Lluís Carulla, pp. 19-33. https://fundaciocarulla.cat/wp-content/uploads/2020/01/Nadala_2007.pdf
- Arellano, Javier (2008). *Capital social: ¿despolitización del desarrollo o posibilidad de una política más inclusiva desde lo local?* Bilbao. Hegoa. Cuadernos de Trabajo 46. [https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/87/Cuadernos de trabajo 46.pdf?1488539235](https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/87/Cuadernos_de_trabajo_46.pdf?1488539235)
- Ares Mateos, A. (2013). La iglesia como espacio transnacional. La religiosidad popular que viaja de Ecuador a España: la devoción a la Virgen del Quinche. *Migraciones. Publicación* (29), 175-192. Recuperado a partir de <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/937>
- Ariño, Antonio (1997). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Barelli, Ana Inés (2013). *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios*. Tesis doctoral. Universidad del Sur, Argentina.
- Basch, Linda; Glick Schiller & Szanton Blanc, Cristina (eds.) (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation–States*, Geneve.
- Bauman, Zygmunt y Bordoni Carlo (2016). *Estado de crisis*. Editorial Paidós. Estado y Sociedad.
- Bava, Sophie (2011). “Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement”, *Annual Review of Anthropology*, 40: 493-507. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145827>
- Bayona-i-Carrasco, Jordi; Pujadas Rúbies, Isabel; Ávila Tàpies, Rosalia (2018). Europa como nuevo destino de las migraciones latinoamericanas y caribeñas *Biblio3W*.

Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona, vol. XXIII, nº 1.242. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-1242.pdf> [ISSN 1138-9796].

- Becker, F. (1975). *Human Capital*, University Press, New York, 1975.
- Berger, Peter & Luckman, Thomas (1969). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bergua Amores, J.A. (2011). *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología y algo de anarquía y una pizca de sociosofía*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Beriain, Josetxo y Lanceros Patxi (1996). (Comp.) *Identidades culturales*. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Bertaux, D. (1996). “Historias de casos de familias como método para la investigación de la pobreza”. *Revista de Sociedad, Cultura y Política*, 1 (1), pp. 3-32. 1997. Les récits de vie. París, Nathan Université.
- Besserer, Federico (1999). “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”. In *Fronteras Fragmentadas*, edited by Gail Momment, pp. 215-238. México. Colegio Michoacán-CIDEM. https://www.researchgate.net/profile/Federico-Besserer/publication/330712437_Estudios_transnacionales_y_ciudadania_transnacional/links/5c50506592851c22a398a310/Estudios-transnacionales-y-ciudadania-transnacional.pdf
- Beyer, Peter (1994). *Religion and globalization*. Sage Publicaciones
- Blanco, Cristina (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid, Alianza.
- Blanco, Cristina (2006). *Migraciones. Nuevas movilidades en un mundo en movimiento*. Barcelona, Anthropos.
- Blasco Hernández, Teresa y Rodríguez Reinado, Carmen (2017). “Principios generales del diseño y del muestreo en investigación cualitativa” en *Investigación en Cuidados. Módulo Transversal. Volumen II. (Investigación Cualitativa)*. Madrid. Editorial: Fundación para el desarrollo de la enfermería. ISBN13: 978-84-16191-89-5. CD-ROM. https://www.todostuslibros.com/libros/investigacion-n-en-cuidados-ma-dulo-transversal-volumen-ii-investigacion-n-cualitativa_978-84-16191-89-5#synopsis
- Bodnar, John (1985), *The transplanted: A history of immigrants in urban America*. Bloomington: Indiana University Press. Moreras Palenzuela, Joan (2015). Migraciones y religiones. Balance de la producción científica en España (1972-2012). In F. J. García Castaño, A. Megías Megías, & J. Ortega Torres (Eds.), *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16-18 de septiembre de 2015)* (pp. S19/45–S19/61). Granada: Instituto de Migraciones.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Tauros
- Bourdieu, Pierre (1986). The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). New York: Greenwood. <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm>

- Bourdieu, Pierre (1997) “La ilusión biográfica”. En *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, pp. 74-83
- Bourdieu, Pierre (2000). “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”. En: *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Briones Gómez (2018). “Religiones e inmigración en la España actual. Análisis de los cambios en el campo religioso”. *Gazeta de Antropología*, 2018, 34 (2), artículo 05. ISSN 2340-2792. <http://hdl.handle.net/10481/54713>
- Briones Gómez (dir) (2010). *¿Y tú (de) quién eres?* Editorial Icaria. ISBN 978-84-9888-211-7
- Brunet, Ignasi; Pastor, Imma y Belzunegui, Àngel (2002) *Tècniques d'investigació social. Fonaments epistemològics i metodològics*. Universitat Rovira i Virgili. Pòrtico.
- Burke, Peter (2013) *Hibridismo Cultural*. Madrid. Akal.
- Caba Montenegro, Sergio y Rojas Alcayaga, Mauricio (2014). “Patrimonio migrante. Construcción social inclusiva e identitaria de la comunidad peruana en Santiago de Chile. *Estudios Avanzados*, (22),86-115. ISSN: 0718-5022. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=435541652008>
- Cadge, Wendy & Ecklund, Elaine Howard (2007). Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology* 2007 33(1), pp. 359-379 <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>
- Caines, K. E. (2010). Ethnography. *Encyclopedia of Research Design* [SAGE Publications]. Recuperado de http://www.sagereference.com/researchdesign/Article_n135.html
- Calderón Bony, Frida, y Odgers Ortiz, Olga. (2014). Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad. *Alteridades*, 24(48), 99-110. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172014000200009&lng=es&tlng=es.
- Calvillo, Jonathan & Bailey, Stanley (2015). “Latino Religious Affiliation and Ethnic Identity”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(1): 57-78. <https://doi.org/10.1111/jssr.12164>
- Cambray, Joe (2019). “Enlightenment and individuation: syncretism, synchronicity and beyond”. *Journal of Analytical Psychology*, 2019, 64, 1, pp. 53–72. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12467>
- Canevaro, Santiago & Gavazzo, Natalia (2009). Corporalidades de la migración: Performances e identificaciones bolivianas y peruanas en Buenos Aires. *Espaço Plural*, X(20), 31-40. ISSN: 1518-4196. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4459/445944362005>
- Carballo, Cristina Teresa & Flores Fabián, Claudio (Compiladores) (2016). *Territorios, Fiestas y Paisajes Peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XXI*. “La Imprenta Digital SRL”. Buenos Aires. ISBN 978-987-42-0299-4.
- Caron-Malenfant, Éric; Goujon, Anne & Skirbekk, Vegard (2017). “The religious switching of immigrants in Canada”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, DOI: <https://10.1080/1369183X.2017.1392848>

- Carpio Pérez, Amílcar. (2013). “Todo rezo esconde un miedo”: Miedo y ritos en el proceso migratorio actual. *Signos históricos*, 15(30), 108-140. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-44202013000200004&lng=es&tlng=es.
- Casanova, J. (2007). La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: Una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, (77), pp. 13-39. Retrieved <http://www.jstor.org/stable/40586516>
- Casasempere Satorres, Antoni Vicent (2013). *Inmigración y escuela resiliente en educación primaria. Un estudio de casos con alumnado de familia inmigrante*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante. <http://hdl.handle.net/10045/36364>
- Castells, Manuel (1998). *La Era de la información. El Poder de la Identidad*. Vol. 2. Madrid: Alianza Editorial, pp. 29-33.
- Castells, Manuel (2002). *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultural. El Poder de la Identidad*. Alianza Editorial.
- Castles, Stephen (2010). Comprendiendo la migración global: una perspectiva desde la transformación social. *Revista de Relaciones Internacionales*, 14, pp. 141-169. URI: <http://hdl.handle.net/10486/678145>
- Castles, Stephen y Mark Miller (2004). *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, Universidad Autónoma de Zacatecas/ INM/ Fundación Colosio, México D.F.
- CEPAL (2005). *Políticas de estabilización y reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) [en línea]https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7607/S2000574_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- CEPAL (2010). *Observatorio demográfico N° 10. Migración interna*. Naciones Unidas. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/7126-observatorio-demografico-america-latina-2010-migracion-interna-demographic>
- CEPAL (2019). *Panorama Social de América Latina, 2019* (LC/PUB.2019/22-P/Re v.1), Santiago.<https://www.cepal.org/es/publicaciones/44969-panorama-social-america-latina-2019>
- Cerri, Chiara (2010). La importancia de la metodología etnográfica para la investigación antropológica. El caso de las relaciones de valores en un espacio asociativo juvenil. *Revista Periféria*, 13, pp. 1-32. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.549>
- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory*. Londres: Sage Publications.
- Chávez, Valentina (2014) “El Señor de los Milagros, rito y festividad religiosa entre migrantes peruanos en Santiago de Chile”; en Walter Imilan, Francisca Márquez, Carolina Stefoni (Eds.) *Rutas migrantes en Chile Habitar, festejar y trabajar*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado Alameda - Santiago de Chile.
- Chernobilsky, Lilia B. (2019). “El uso de la computadora como auxiliar en el análisis de datos cualitativos”, Cap. 7 en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa. Vol. II*. Editorial Gedisa.

- Cherry S.M. (2016). Exploring the Contours of Transnational Religious Spaces and Networks. In: Saunders J., Fiddian-Qasmiyeh E., Snyder S. (eds) *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1057/978-1-137-58629-2_8
- Cisterna Cabrera, Francisco (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Theoria*, 14 (1), 61-71. [Fecha de Consulta 24 de Octubre de 2020]. ISSN: 0717-196X. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=299/29900107>
- Coffey, A. y Atkinson, P. (2005). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Alicante. Universidad de Alicante.
- Colectivo Ioé (1995). *Discurso de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la Alteridad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Colectivo Ioé (2010). *Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007: el mercado de trabajo y las redes sociales de los inmigrantes*. Observatorio Permanente de la Inmigración (OPI). Ministerio de Trabajo e Inmigración. https://observatorio.campus-virtual.org/top/2011/Colectivo-IOE_Inmigrantes-trabajo-redes-sociales.pdf
- Coleman, James Samuel (1988). Social capital in the creation of human capital. *The American Journal of Sociology*, 94, Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure, S95–S120. <https://doi.org/10.1086/228943>
- Coleman, James Samuel (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press; [ed. cast.: Fundamentos de la teoría social. Madrid: CIS. 2011].
- Collins, Randal (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Corbetta, Piergiorgio (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. España: McGraw Hill.
- Costilla, Julia (2016). “Itinerarios antropológicos para la etnohistoria comparada de la religión: cultos católicos americanos en la larga duración”. *Diálogo Andino*. N° 49, 2016, pp. 299-309 <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100028>
- Criado, María Jesús (2001). *La Línea Quebrada. Historias de vida de migrantes*. Consejo Económico y Social.
- Cruz Romão, Tito Lívio (2018) “Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional”. *Trab. Ling. Aplic., Campinas*, n(57.1): pp. 353-381, jan./abr. 2018 <http://dx.doi.org/10.1590/010318138651758358681>
- Cuberos Gallardo, Fco. José (2017). “Las procesiones de los otros. Identidad y territorio en las romerías latinoamericanas de Sevilla” *Revista Andaluza de Antropología*, no. 13, pp. 25-52. ISSN 2174-6796. DOI: [10.12795/RAA.2017.13.02](https://doi.org/10.12795/RAA.2017.13.02)
- De la Torre, Renée y Martín, Eloísa (2016). “Estudios religiosos en América Latina”. *Annu. Rev. Sociol.* 2016. 42:473-92 *The Annual Review of Sociology* is online at soc.annualreviews.org. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081715-074427>

- Del Olmo Vicén, Núria (2003). Construcción de identidades colectivas entre inmigrantes: ¿interés, reconocimiento y/o refugio? *Reis*, (104), 29-56. DOI: <https://10.2307/40184568>
- Delgado, Juan Manuel y Gutiérrez, Juan (1994) (Coords.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis. Psicología
- Denzin, Kent Norman y Lincoln, Y. (Coords.) (2012). *Manual de Investigación Cualitativa*. Editores Gedisa. España.
- Díaz Araya, Alberto; Galdames Rosas; Muñoz, Henríquez, Wilson (2012). “Santos patronos en los Andes: imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVIII)”. *Alpha (Osorno)* (35), pp. 23-39. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012012000200003>
- Diccionario de la Real Academia Española (RAE). <https://www.rae.es/>
- Díez de Velasco Abellán, Francisco; Salguero Montaña, Óscar (2020). “Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español”. *Cultura y Religión*. pp. 41-57. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272020000100041>
- Dubenská, Tereza; Souralová, Adéla (2018). “Turning to or Away from Religion: The Role of Religion in the Lives of Romanian Migrants in the Czech Republic”. *Journal of religion in Europe 11* (2018) 73-98. <https://10.1163/18748929-01101004>
- Duocastella, Rogelio (1966), Fenómenos de aculturación religiosa de la inmigración en Cataluña, *Revista de Estudios Geográficos*, vol. 27, nº 105, pp. 625-639.
- Durkheim, Èmile (1965 [1897]). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press; [ed. Cast.: *La división del trabajo social*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2012].
- Durkheim, Èmile (1982 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- E.S. Lee (1996). “A theory of Migration”, *Demography*, 3, 1 (1966), pp. 47-57, en Abad, Rocío García (2003). “Un estado de la cuestión de las teorías de las migraciones”. *Historia Contemporánea* 26, 2003, pp. 329-351 <http://hdl.handle.net/10810/37956>
- Eichler, Jessika (2020). “Intangible cultural heritage, inequalities and participation: who decides on heritage”? *The International Journal of Human Rights*, <https://doi.org/10.1080/13642987.2020.1822821>
- Eppsteiner, H.S. & Hagan J. (2016). *Religion as Psychological, Spiritual, and Social Support in the Migration Undertaking*. In: Saunders J., Fiddian-Qasmiyeh E., Snyder S. (eds) *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1057/978-1-137-58629-2_2
- Escrivá, Ángeles (2009). “El señor anda por todos lados, nosotros también. La perspectiva transnacional en el estudio del cristianismo en la migración internacional”. En (Eds.) Francisco Checa Olmos; Ángeles Arjona Garrido; Juan Carlos Checa Olmos. *Globalización y movimientos transnacionales. Las migraciones y sus fronteras*. Editorial Universidad de Almería, pp. 147-161.

- Faist, Thomas (2000). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press. DOI:[10.1093/acprof:oso/9780198293910.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198293910.001.0001)
- Ferragina, Emmanuele (2010). *Social Capital and Equality: Tocqueville's Legacy: Rethinking social capital in relation with income inequalities*. Luxembourg Income Study Working Paper Series Luxembourg Income Study (LIS), asbl Working Paper No. 515. DOI: [https://10.1353/toc.0.0030](https://doi.org/10.1353/toc.0.0030)
- Foner, N., & Alba, R. (2008). Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *International Migration Review*, 42(2), 360–392. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2008.00128.x>
- Gadea, Montesinos, Ma. Elena y Albert Rodrigo, María (2011). “Asociacionismo inmigrante y renegociación de las identificaciones culturales”, *Política y Sociedad*, 48 (1) pp. 9-25. <http://hdl.handle.net/10550/57914>
- Gans, Herbert J. (1962), *The urban villagers. Group and Class in the Life of Italian Americans Nueva York: The Free Press*. Moreras Palenzuela, Joan (2015). Migraciones y religiones. Balance de la producción científica en España (1972-2012). In F. J. García Castaño, A. Megías Megías, y J. Ortega Torres (Eds.), *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16-18 de septiembre de 2015)* (pp. S19/45–S19/61). Granada: Instituto de Migraciones.
- García Ruíz J. (2010). “Cristianismo y migración: entre iglesias de trasplante y estrategias de acompañamiento”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, pp. 1-14. <https://doi.org/10.4000/alhim.3700>
- García, Iñaki (2004). Los hijos de inmigrantes extranjeros como objeto de estudio de la sociología. *Anduli Revista Andaluza De Ciencias Sociales*, (3), pp. 27–46. DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/anduli>
- García, Paola (2009). “Vírgenes inmigrantes: la integración religiosa de los migrantes ecuatorianos en España”. En *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*. Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruíz Guadalajara (Coords.). Editorial Colegio de la Frontera Norte, pp. 469-480.
- Garreta i Bochaca, Jordi (1999) *La Integració en l'estructura social de les minories ètniques. Gitanos i immigrants extracomunitaris a les províncies de Lleida i Osca*. Universitat de Lleida.
- Garreta i Bochaca, Jordi y Molina-Luque, Fidel (2002). “La integració i l'exclusió dels “nous” immigrants”. En Lluís Samper (coord.) *Integració social dels immigrants a Lleida: noves i velles migracions*. Pages editors. Lleida.
- Garreta i Bochaca, Jordi; Llevot Calvet, Núria. (2013). Las asociaciones de inmigrantes africanos. Organización, proyección y actuaciones. *Revista internacional de sociología*, 2013, vol. 71, Extra 1, p. 15-38. <https://doi.org/10.3989/ris.2012.09.01>.
- Garreta, Jordi (1998). “Minories ètniques, associacionisme i integració sociocultural” *Papers. Revista de Sociologia*, 56, pp. 197-230. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v56n0.1951>
- Garreta, Jordi (2003). *La integración sociocultural de las minorías étnicas*, Anthropos, Barcelona, 2003.

- Garreta, Jordi (2009). *Sociedad multicultural e integración de los inmigrantes en Cataluña: discursos y prácticas* [Lleida : Edicions de la Universitat de Lleida, 2009.] - Permalink: <http://digital.casalini.it/9788484093275>
- Garreta, Jordi (2016). “Asociacionismo e Inmigración. El papel de las asociaciones en España”, *Intercambio/Échange I* (2016), pp. 164-180. <https://doi.org/10.21001/ie.2016.1.14>
- Garreta, Jordi, et ál. (Coord.) (2010). *La immigració a les comarques de Ponent*. Lleida, Diputació de Lleida.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. Título del original en inglés: *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, 1973.
- Giavazzi, Francesco; Petkov, Ivan; Schiantarelli, Fabio (2019). “Culture: persistence and evolution”. *Journal of Economic Growth* (2019) 24:117–154 <https://doi.org/10.1007/s10887-019-09166-2>
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity.
- Giddens, Anthony (2001). *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gil Araujo, S. (2004). Inmigración latinoamericana en España: estado de la cuestión. *Revista Global Hoy*, (5).
- Gil Araujo, Sandra y González, Tania (2011). *Migraciones, género y trabajo en España. El tránsito obligado de las trabajadoras inmigrantes por el empleo de hogar*. [en línea] DOI: <https://doi.org/10.34096/mora.n18.330>
- Gil Calvo, Enrique (2001). *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*. Editorial Tauros.
- Giop, Tomás Facundo (2019). “Celebrar en el espacio público. El caso de las festividades bolivianas en la ciudad de Luján”. *Anuario de la División Geografía 13*. Universidad de Luján. <http://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/638>
- Giorgis, Marta (2004). *La Virgen prestamista: la fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires: Antropofagia. ISBN 10: 9872001898 ISBN 13: 9789872001896
- Glazer, Nathan & Moynihan, Patrick (1968): *Beyond the melting pot*; The MIT Press: Cambridge-Massachusetts; en Álvarez-Benavides, A. (2013). “Procesos intergeneracionales de integración/marginalización y de (re)articulación de la identidad colectiva. Aplicación al caso de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid”. Tesis Doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/20040/1/T34317.pdf>.
- Glick Schiller, Nina (1999). “Transmigrants and Nation–States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience”, en C. Hirshman y J. DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration*, The Russell Sage Foundation, Nueva York.
- Glick Schiller, Nina, Basch Linda & Szanton-Blanc, Cristina (1995). “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, en *Anthropology Quarterly*, 68, pp. 48-63. <https://doi.org/10.2307/3317464>

- Glick Schiller, Nina; Basch, Linda & Szanton-Blanc, Cristina (1992). "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, pp. 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Glick-Schiller, Nina. (2003). The centrality of ethnography in the study of transnational migration: seeing the Wetland instead of the Swamp America arrivals. In N. Foner (Ed.), *American arrivals: anthropology engages the new immigration* (pp. 99-128). Santa Fe: School of American Research Press. <http://hdl.handle.net/11858/00-001M-0000-0011-9DD0-0>
- Goldring, Luin (2002). "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation". *Latin American Research Review*, 37, pp. 55-99. <https://www.jstor.org/stable/1512514?refreqid=excelsior%3A10e7319f13ef217953e4f314169be499&seq=1>
- Gómez Johnson, Cristina; González Gil, Adriana, González Torralbo, Herminia & Tapia Ladino, Marcela (2012). "Aproximación a los debates teóricos: migración, género y desarrollo en la constitución de redes sociales transnacionales", Cáp. 2. En Revilla Blanco, Marisa & Gómez Johnson, Cristina (Eds.) *Caminos de Ida y Vuelta. Redes, Migración y Desarrollo*. Editorial Catarata.
- González Gil, Teresa & Cano Arana Alejandra (2017) "Procesamiento y organización de los datos cualitativos", en *Investigación en Cuidados. Módulo Transversal. Volumen II. (Investigación Cualitativa)*. Madrid. Editorial: Fundación para el desarrollo de la enfermería. ISBN13: 978-84-16191-89-5. CD-ROM. <https://www.todostuslibros.com/libros/investigacion-en-cuidados-ma-dulo-transversal-volumen-ii-investigacion-cualitativa-978-84-16191-89-5#synopsis>
- González-Rábago, Yolanda (2014). "Los procesos de integración de personas inmigrantes: límites y nuevas aportaciones para un estudio más integral". *Revista Athenea Digital* 14 (1), pp. 195-220. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1067>
- Granovetter, Mark, (1973). "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, 78. En Requena Santos, Félix (2003) *Análisis de las redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Centros de Investigaciones Sociológicas CIS. Siglo Veintiuno. Madrid.
- Grasmuck, Sherri & Pessar, Patricia (1991). *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Greber Vicuña, María Ester (1998) *Culturas indígenas de Chile. Un estudio preliminar*. Editorial Pehuén. Santiago de Chile.
- Gregorio Gil, Carmen (1999). "Los movimientos migratorios del Sur al Norte como procesos de género", en *Globalización y Género*, ed. P. de Villota. Madrid: Editorial Síntesis.
- Griera, M. & García-Romeral, G. (2009) "Immigració i comunitats religioses" a Estanyol, M. J. (coord) *Immigració, religions i societat*. PPU, Barcelona.
- Grimson, Alejandro (1999). "Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires, Buenos Aires": En *Nueva Sociedad, Comunicación culturas e*

identidades en el fin de siglo, n° 147, Enero-Febrero, 1997. pp 96-107. ISSN 0251-3552

- Grootaert, C., & van Bastelaer, T. (Eds.) (2002). *Understanding and measuring social capital: A multidisciplinary tool for practitioners*. The World Bank.
- Guarnizo, Luis Eduardo (1998). "The Rise of Transnational Social Formations: Mexican and Dominican State Responses to Transnational Migration". *Political Power and Social Theory*, 12 (12), pp. 45-94. JAI PRESS INC.
- Guarnizo, Luis Eduardo (2004). "Aspectos económicos del vivir transnacional". *Revista Colombia Internacional*, 59, pp. 12-47. <https://doi.org/10.7440/colombiain59.2004.01>
- Guarnizo, Luis; Portes, Alejandro & Haller Walter (2003). "Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants", en *American Journal of Sociology* 108(6) <https://doi.org/10.1086/375195>
- Guirette Barbosa, Ma. Cristina (2012). "Las transformaciones de testimonios y/o agradecimientos al Santo Niño de Atocha en el proceso migratorio de zacatecanos hacia Estados". Tesis de grado para obtener el título de maestra en asuntos culturales. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, México. <http://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1014/34>
- Guzel Yusupova & Eduard Ponarin (2016). "Social Remittances in Religion", *Problems of Post-Communism* <https://doi.org/10.1080/19371918.2019.1606749>
- Guzman García, Melissa (2020). "Mobile sanctuary: Latina/o Evangelicals redefining sanctuary and contesting immobility in Fresno, CA", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1761780>
- Hagan, J., & Ebaugh, H. R. (2003). "Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process". *International Migration Review*, 37(4), 1145–1162. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00173.x>
- Hammersley, M. y Atkinson P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Handlin, O. (1951), *The Uprooted*. Boston: Little, Brown and Company. Moreras Palenzuela, Joan (2015). Migraciones y religiones. Balance de la producción científica en España (1972-2012). In F. J. García Castaño, A. Megías Megías, y J. Ortega Torres (Eds.), *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16-18 de septiembre de 2015)* (pp. S19/45–S19/61). Granada: Instituto de Migraciones.
- Hanifan, Lyda Judson (1916). "The Rural School Community Center". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 67. Issue 1, pp. 130-138. <https://doi.org/10.1177/000271621606700118>
- Harpham, T.; Grant, E. & Thomas, E. (2002). Measuring social capital within health surveys: Key issues. *Health Policy and Planning*, 17(1), 106–111. <https://doi.org/10.1093/heapol/17.1.106>.
- Herberg, Will (1960), *Protestant, Catholic, Jew: An essay in American religious sociology*. Garden City: Doubleday. Moreras Palenzuela, Joan (2015). Migraciones

- y religiones. Balance de la producción científica en España (1972-2012). In F. J. García Castaño, A. Megías Megías, y J. Ortega Torres (Eds.), *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16-18 de septiembre de 2015)* (pp. S19/45–S19/61). Granada: Instituto de Migraciones.
- Hernández, Graciela (2010). “Relatos de vida y religiosidad popular: origen y sentido de la fiesta de la Virgen de Urkupiña, *Revista Cultura y Religión*, (Santiago de Chile), n.º 2, vol. IV, [Disponible en www.revistaculturayreligion.cl].
- Hernández-Sampieri, Roberto y Mendoza Torres, Christian Paulina (2018). *Metodología de la investigación. Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. México, DF, México: McGraw-Hill Interamericana.
- Hinojosa Gordonava, Alfonso R. (2009). *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20120418053427/lavida.pdf>
- Hirschman, Charles (2006). “El papel de la religión en los orígenes y la adaptación de los grupos de inmigrantes en Estados Unidos”. En Portes A. y DeWind, J. (Coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas Perspectivas teóricas y empíricas*. México: INM-UAZ, 411-440.
- Huckle, Kiku y Silva, Andrea (2020). “People of Color, People of Faith: The Effect of Social Capital and Religion on the Political Participation of Marginalized Communities”. *Religions* 2020, 11, 249; DOI: <https://10.3390/re111050249>
- Iglesias Martínez, et ál. (2015). *La población de origen ecuatoriano en España. Características, necesidades y expectativas en tiempos de crisis*. Embajada de Ecuador en España, Universidad de Comillas y Observatorio Vasco de Inmigración.
https://www.comillas.edu/images/OBIMID/poblacion_ecuatoriana_espana.pdf
- Illicachi Guznay, J. (2014). *Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina*. Universitas XII (21), pp. 17-32. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
- Imilan, Walter; Márquez, Francisca y Stefoni Carolina (Editores) (2014). *Rutas migrantes en Chile Habitar, festejar y trabajar*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado Alameda - Santiago de Chile.
- Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat).
<http://www.idescat.cat/pub/?id=estres&n=6019&geo=prov:25&fil=60&lang=es>
- Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat). *Población en Lleida para marzo de 2021*.
<https://www.idescat.cat/emex/?id=251207>
- Itzigsohn, José (2000). Immigration and the Boundaries of Citizenship: The Institutions of Immigrants’ Political Transnationalism. *International Migration Review*, 34(4), 1126–1154. <https://doi.org/10.1177/019791830003400403>
- Jokisch, Brad; Kyle, David (2005). “Las transformaciones de la migración transnacional de Ecuador, 1993-2003”. En Gioconda Herrera; Ma. Cristina Carrillo y Alicia Torres (coords.) (2005) *La migración ecuatoriana, transnacionalismo, redes e identidades*. FLACSO, Ecuador, Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.

- Kanas, Agnieszka; Scheepers, Peer & Sterkens, Carl (2016). "Religious identification and interreligious contact in Indonesia and the Philippines: Testing the mediating roles of perceived group threat and social dominance orientation and the moderating role of context". *European Journal of Social Psychology* 46 (2016) pp. 700–715. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2212>
- Kearney, Michael (1995). "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism". *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 547-565. <https://doi.org/10.1146/aanurev.an.24.100195.002555>
- Keyes, Corey (1998). Social Well-Being. *Social Psychological Quarterly* 61 (2), pp. 121-140. <https://doi.org/10.2307/2787065>
- Kivisto, Peter (2014). *Religion and Immigration. Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Cambridge. Polity Press.
- König, Franz (1964). *Diccionario de las religiones*. Barcelona.
- Krishna, Anirudh & Norman Uphoff (2002). "Mapping and measuring social capital through assessment of collective action to conserve and develop watersheds in Rajasthan, India" en Grootaert, Christian y Thierry Van Bastelaer (2002), *The Role of Social Capital in Development. An Empirical Assessment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kuper, Adam (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós Barcelona.
- Kurien, Prema (2012) "Decoupling Religion and Ethnicity: Second-Generation Indian American Christians", *Qualitative Sociology*, 35: 447-468. DOI <http://10.1007/s11133-012-9238-0>
- Landolt, Patricia (2001). "Salvadoran Economic Transnationalism: Embedded Strategies for Household Maintenance, Immigrant incorporation, and entrepreneurial expansion". *Global Networks* 1 (3), pp. 217-241. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00014>
- LeCompte, M.D. (1995). Un matrimonio conveniente: diseño de investigación cualitativa y estándares para la evaluación de programas. RELIEVE, Vol 1, No. 1. Recuperado de <http://www.uv.es/RELIEVE/v1/RELIEVEv1n1.htm>
- Levitt, Peggy & Glick Schiller, Nina (2004a). "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *International Migration Review*, 39 (3), pp. 1002-1039. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>
- Levitt, Peggy & Glick Schiller, Nina (2004b). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*, (3), 60-91. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>
- Levitt, Peggy & Jaworsky, Nadya (2007). "Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends". *Annual Review of Sociology* 33, pp. 129-156. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131816>
- Levitt, Peggy & Rafael De la Dehesa (2003). "Transnational Migration and the Redefinition of the State: Variations and Explanations". *Ethnic and Racial Studies* 26 (4), pp. 584-611. <https://doi.org/10.1080/0141987032000087325>

- Levitt, Peggy (1998a). "Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion". *International Migration Review*, 32(4): 0926-0948. <https://doi.org/10.1177/019791839803200404>
- Levitt, Peggy (2001). "Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions", *Global Networks*. (1), pp. 195-216. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00013>
- Levitt, Peggy (2003). "You know, Abraham really was the first immigrant: religion and transnational migration". *International Migration Review*; n 37, pp. 847-843. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>
- Levitt, Peggy (2006). "Immigration". En Ebaugh, Helen Rose (ed.) *Handbook of Religion and Social Institutions*. Nueva York. Springer. pp. 391-410.
- Levitt, Peggy (2007a). *God needs no Passport: immigrants and the changing American religious landscape*. New York. New Press. ISBN-13: 978-1595581693
- Levitt, Peggy (2008). "Religion as a Path to Civic Engagement and Civically-Infused Religion", *Racial and Ethnic Studies*, 31(4): pp. 766-791. <https://doi.org/10.1080/01419870701784489>
- Levitt, Peggy (2012). "Religion on the Move: Mapping Global Cultural Production and Consumption". En Bender, Courtney; Wendy Cadge; Peggy Levitt y David Smilde (eds.) *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. Nueva York. Oxford University Press. pp. 160-176.
- Levitt, Peggy; DeWind, Josh & Vertovec, Steven (2003). "International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction". *International Migration Review* 37 (3), pp. 565-575. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00150.x>
- Lincoln, Y.S., y Guba, E.A. (1985). *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, California, Sage. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) (2019) *Estrategias de investigación cualitativa. Volumen II*. Gedisa.
- Llevot Calvet, Núria y López Teulón, María Paz (2017). Asociaciones africanas en Cataluña: fortalezas y debilidades / African associations in Catalonia: strengths and weaknesses. *Vivat Academia*, (141), 55-68. <https://doi.org/10.15178/va.2017.141.55-68>
- López Teulón, María Paz (2015). *Asociacionismo e inmigración: la acción socioeducativa de las asociaciones africanas en Cataluña*. Tesis doctoral. Universidad de Lleida. <http://hdl.handle.net/10803/370108>
- Lube Guizardi, Menara y Garcés Hernández, Alejandro J. (2012). Mujeres peruanas en las regiones del norte de Chile: Apuntes preliminares para la investigación. *Estudios Atacameños (En línea)*, (44), 5-34. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/60>
- Lynch, John (2001). *América Latina, entre colonia y Nación*. Barcelona: Ed. Crítica
- Madero Cabib, Ignacio y Mora del Valle, Claudia. (2011) "Capital Social e Inclusión Laboral. Una aproximación a las trayectorias de ascendencia laboral de migrantes Peruanos en Chile", *Polis* [En línea], 29 | 2011, Recuperado de <http://journals.openedition.org/polis/1954> DOI : [10.1146/annurev.soc.26.1.169](https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.169)

- Malinowski, Bronislaw (1986[1922]). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona. Editorial Planeta-De Agostini.
- Mallimaci Barral, Ana Inés (2010). “Configuraciones de la otredad en la Argentina: El Caso de los Bolivianos/as en Ushuaia” en *Journal of World Christianity* N° 3(2). <https://doi.org/10.5325/jworlchri.3.2.0034>
- Mallimaci Barral, Ana Inés (2016). “Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades”. Papeles del CEIC, vol. 2016/1, no 154, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. *International Journal on Collective Identity Research*, 1 <http://dx.doi.org/10.1387>
- Mallimaci Barral, Ana Inés. (2012). Moviéndose por Argentina: Sobre la presencia de bolivianos en Ushuaia. *Migraciones internacionales*, 6(4), 173-207. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062012000400006&lng=es&tlng=es.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2006). “Historia de vida y métodos biográficos”, Capítulo 5, pp. 175-212 en Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Mallimaci, Fortunato (2017). “Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual”, *Caravelle* [En ligne], 108 | 2017, DOI: <https://doi.org/10.4000/caravelle.2218>.
- Mariano, Mercedes (2011). Patrimonio intangible e identidad: representaciones bolivianas en Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina. *Intersecciones en Antropología*, 12(1), 83-94. ISSN: 1666-2105. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1795/179522601007>
- Marin-Bevilaqua, J. O., Feixa-Pàmols, C. y Nin-Blanco, R. (2013). Jóvenes inmigrados en Lleida-Cataluña, España: transiciones escolares y laborales en un contexto de crisis. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11(2), 493-514. ISSN: 1692-715X. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77329818004>
- Martínez, Jorge (2008). *América y el Caribe: migración internacional, derechos humanos y desarrollo*. Publicaciones de las Naciones Unidas CEPAL, pp. 268. repositorio.cepal.org
- Martínez-Ariño, J., Griera, M. M., García-Romeral, G., y Forteza, M. (2012). Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, (30), 101-133. Recuperado de <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/81>
- Martínez-Salgado, Carolina. (2012). El muestreo en investigación cualitativa: principios básicos y algunas controversias. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(3), 613-619. <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232012000300006>
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1959 [1847]). “Manifiesto of the Communist Party”. En: Fener, L.S. (ed.). *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*.

- Garden City, Doubleday; [ed. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Gredos. 2011].
- Marzal, Manuel M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Universidad Católica Pontificia del Perú. Editorial Trotta.
- Massey, Douglas (1987). "Understanding Mexican Migration to the United States". *American Journal of Sociology*, 92(6), pp. 1372-1403
<https://doi.org/10.1086/228669>
- Massey, Douglas (1990). Social structure, household strategies, and the cumulative causation of migration. *Population Index*, 56(1), 3–26.
<https://doi.org/10.2307/3644186>
- Massey, Douglas S. & Espinoza Higgins, Mónica (2011). The effect of immigration on religious belief and practice: A theologizing or alienating experience?, *Social Science Research*, Volume 40, Issue 5, 1371-1389,
<https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2010.04.012>.
- Mata Romeu, Ana y Giró Miranda, Joaquín (2013). Reflexiones sobre la influencia de los componentes religiosos en el asociacionismo inmigrante. *Revista Internacional De Sociología*, 71(Extra_1), 117–140. <https://doi.org/10.3989/ris.2012.09.20>
- Mayoral, Dolors y Tor i Palau, Mercè (2009). *Cultures en interacció. La vida quotidiana*. Ediciones 62.
- Mayoral, Dolors; Molina, Fidel; Sanvicén, Paquita (2006). (Dirs.) *Diàlegs al voltant de la interculturalidad*. Pagés Editors.
- Mayoral, Dolors; Molina, Fidel; Sanvicén, Paquita (2011). *El ágora compartida. Democracia y asociacionismo de inmigrantes*. Editorial Milenio
- Mead, Margaret (1970). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Editorial Gedisa.
- Mendieta Izquierdo, Giovane (2015). Informantes y muestreo en investigación cualitativa. *Investigaciones Andina*, 17(30),1148-1150. ISSN:0124-8146. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/2390/239035878001.pdf>
- Menjívar, Cecilia. (2001). Latino Immigrants and their Perceptions of Religious Institutions: Cubans, Salvadorans and Guatemalans in Phoenix, Arizona. *Revista de Migraciones internacionales*, 1(1), 65-88. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062001000100003&lng=es&tlng=en.
- Merton, R.K (2002 [1949]). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de cultura económica.
- Miles, M. B. & Huberman, A. M. (1984). *Qualitative data analysis: A Sourcebook of New Methods*. California; Sage Publications Inc.
- Miles, M. B.; Huberman, A. M. & Saldaña, J. (2014). *Qualitative data analysis: A Methods Sourcebook of New (3ª. ed.)*. Londres: Sage Publications Inc.
- Molina Mula, Jesús (2017). "Abordajes de la metodología de investigación cualitativa". en *La investigación cualitativa en las ciencias de la salud. Investigación en Cuidados*. Cap. 2, Volumen II. Módulo Transveral. Fuden. Madrid, pp. 39-61.

- Molina-Luque, F., Samper Rasero, L., y Mayoral Arque, D. (2013). Liderazgo femenino. Un análisis de las diferencias de género en la formación y desarrollo de asociaciones de inmigrantes africanos. *Revista Internacional De Sociología*, 71(Extra_1), 141–166. <https://doi.org/10.3989/ris.2012.09.24>
- Molina-Luque, Fidel (2017). “Calidad de vida y socialización profigurativa: consideraciones éticas sobre investigación en educación y en salud”. Cap. 10 en Molina-Luque, Fidel; Gea Sánchez, Montserrat (2017). (Coords.) *Educación, salud y calidad de vida*. Análisis y Estudios 7, Editorial Graó.
- Molina-Luque, Fidel (2019). ““Profiguración”, acción creativa intercultural e innovación social: renovarse o morir en Rapa Nui (Isla de Pascua/Easter Island)” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES*, No. 29, Año 11. Abril-Julio 2019. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 71-81.
- Molina-Luque, Fidel. (2020). The Art of Living as a Community: Profiguration, Sustainability, and Social Development in Rapa Nui. *Sustainability*, 2020, vol. 12, núm. 17, p. 6798-6798. <https://doi.org/10.3390/su12176798>.
- Molina-Luque, Fidel (2021). *El nuevo contrato social entre generaciones. Elogio de la profiguración*. Editorial Catarata.
- Molina-Luque, Fidel y Yuni, José (2017). “Educación y salud: la interdisciplinariedad puesta en práctica interculturalmente”. Cap. 1 en Molina Luque, Fidel; Gea Sánchez, Montserrat (2017). (Coords.) *Educación, salud y calidad de vida*. Análisis y Estudios 7, Editorial Graó.
- Molina-Mula, Jesús (2017). “Abordajes de la metodología de investigación cualitativa” en *Investigación en Cuidados. Módulo Transversal. Volumen II. (Investigación Cualitativa)*. Madrid. Editorial: Fundación para el desarrollo de la enfermería. ISBN13: 978-84-16191-89-5. CD-ROM. https://www.todostuslibros.com/libros/investigacion-n-en-cuidados-ma-dulo-transversal-volumen-ii-investigacion-n-cualitativa_978-84-16191-89-5#synopsis
- Montañés, Antonio (2015). “Interacciones entre cultura(s) y religión en minorías socio-religiosas. El caso de los musulmanes y evangélicos-pentecostales en España”, en *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research* vol. 2015/3, nº 142, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14604> <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76543092011>
- Moore Oliphant, Sarah (2020). “This is the place I need to stay”: church communities in the lives of Ethiopian immigrant women in Washington, DC”, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, <https://doi.org/10.1080/15426432.2020.1760182>
- Morawska, Ewa (2007). “Transnationalism”. In *The New Americans*, edited by Mary C. Waters and R. Ueda, pp. 149-163. London-England.
- Moreno, Oswaldo & Cardemil, Esteban (2017). “Religiosity and Well-Being Among Mexican-Born and U.S.-Born Mexicans: A Qualitative Investigation” *Journal of Latina/o Psychology* © 2017 American Psychological Association. 2018, Vol. 6, No. 3, pp. 235–247 <http://dx.doi.org/10.1037/lat0000099>

- Moreno, Oswaldo; Ortíz, Miriam; Fuentes, Lisa; García, Dina; & León-Pérez, Gabriela (2020). “Vaya Con Dios: The Influence of Religious Constructs on Stressors around the Migration Process and U.S. Lived Experiences among Latina/o Immigrants”. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 2020, 17, 3961; doi: <http://10.3390/ijerph17113961>
- Moreras Palenzuela, Joan (2015). Migraciones y religiones. Balance de la producción científica en España (1972-2012). In F. J. García Castaño, A. Megías Megías, & J. Ortega Torres (Eds.), *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16-18 de septiembre de 2015)* (pp. S19/45–S19/61). Granada: Instituto de Migraciones.
- Moreras, Palenzuela Joan (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias.*, Barcelona: Fundación CIDOB.
- Moreras, Palenzuela Joan (2006). *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*, Barcelona: Fundación CIDOB.
- Moret, Joëlle (2015). “Cross-border mobility, transnationality and ethnicity as resources: european Somalis’ post-migration mobility practices”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, DOI: <https://10.1080/1369183X.2015.1123089>
- Naciones Unidas. *Portal de Datos Mundiales sobre la Migración* (2020). Naciones Unidas https://migrationdataportal.org/data?m=1&rm49=19&i=stock_abs_&t=2020
- Navarro, Pablo y Díaz Capitolina (1994). “Análisis de contenido” en Delgado, Juan Manuel y Gutiérrez, Juan (1994) (Coords.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis. Psicología. Cap. 7, pp. 177-224
- Odgers Ortiz, Olga (2013). “Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes”. *Migración y desarrollo*, 11(21), 133-157. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992013000200006&lng=es&tlng=es.
- Odgers Ortiz, Olga, Rivera Sánchez, Liliana, & Hernández Hernández, Alberto. (2015). Believe, Migrate, Circulate: A Methodological Proposal for Analyzing Migratory Experience and Religious Change from Localities of Origin. *Migraciones internacionales*, 8(2), 73-101. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062015000200003&lng=es&tlng=en.
- Odgers Ortiz, Olga. (2006). Cambio religioso en la frontera norte: Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera norte*, 18(35), 111-134. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722006000100005&lng=es&tlng=es.
- Odgers Ortiz, Olga; Calderón Bony, Frida; Timera, Mahamet (2018). “Pratiques religieuses et production de l’espace public en migration: comparaison entre deux champs migratoires”. *Social Compass*, Vol. 65(4) 534–546. DOI: <https://10.1177/0037768618792815>

- Orellana, Felipe (2016). *La religión como protagonista en el proceso migratorio*. Cuadernos ISUC. Instituto de Sociología Universidad Católica de Chile. Vol. 3. No. 1.
- Organización Internacional para las Migraciones (2013). *Informe sobre las Migraciones en el mundo 2013. El Bienestar de los migrantes y el desarrollo*. https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr2013_sp.pdf
- Organización Internacional para las Migraciones (2018). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2018* https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_sp.pdf
- Organización Internacional para las Migraciones (2019). *Tendencias actuales de la migración extrarregional, intrarregional y extracontinental en América del Sur. Tendencias migratorias en América del Sur. Reporte migratorio en América del Sur No. 2*. OIM (2019). <https://migrationdataportal.org/es/regional-data-overview/datos-migratorios-en-america-del-sur>
- Organización Internacional para las Migraciones (2020). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2020*. https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf
- Oso Casas, Laura (2008). “Migración, género y hogares transnacionales”. En *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, En Joaquín García Roca y Joan Lacomba, pp. 561-587. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Padrón municipal de habitantes. Revisión: 4 de marzo de 2021. <https://www.idescat.cat/pub/?id=pmh&n=673&geo=mun:251207&lang=es>
<https://padron.com.es/bolivianos-en-lleida/>
- Padrón municipal de habitantes. Revisión: 4 de marzo de 2021. <https://www.idescat.cat/pub/?id=pmh&n=673&geo=mun:251207&lang=es>
<https://padron.com.es/ecuatorianos-en-lleida/>
- Padrón municipal de habitantes. Revisión: 4 de marzo de 2021. <https://www.idescat.cat/pub/?id=pmh&n=673&geo=mun:251207&lang=es>
<https://padron.com.es/peruanos-en-lleida/>
- Pajares, Miguel (2010). *Inmigración y mercado de trabajo. Informe 2010*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración. https://extranjeros.inclusion.gob.es/ficheros/Observatorio_permanente_inmigracion/publicaciones/fichas/Inmigracion_Mercado_de_Trabajo_OPI25.pdf
- Palloni, Alberto, Douglas Massey, Miguel Ceballos, Kristin Espinosa & Michael Spittel. (2001). Social capital and international migration: A test using information on family network. *The American Journal of Sociology*, 106 (5). <https://doi.org/10.1086/320817>
- Paloma, Virginia; García-Ramírez, Manuel; De la Mata, Manuel & Association Amal-Andaluza (2010). “Acculturative Integration, Self and Citizenship Construction: The Experience of Amal-Andaluza, a Grassroots Organization of Moroccan Women in Andalusia”. *International Journal of Intercultural Relations*, 34, pp. 101-113. DOI: [10.1016/j.ijintrel.2009.11.005](https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2009.11.005)
- Parella Rubio, Sònia (2012). “Familia transnacional y redefinición de los roles de género. El caso de la migración boliviana en España”. *Papers: revista de sociologia*, [en

línia], 2012, Vol. 97, Núm. 3, p. 661-684,
<https://www.raco.cat/index.php/Papers/article/view/255855>

- Parella, Sònia (2003). *Mujer inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.
- Pasuy Arciniegas, William. (2012). Jongovito (Pasto, Colombia) y la Fiesta de San Pedro y San Pablo: sincretismo andino y católico, Jongovito (Pasto, Colombia) and the Feast of Saints Peter and Paul: Andean and Catholic syncretism. *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural - Journal of Cultural Heritage Studies*, 25(1), 140-151. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-97632012000100013&lng=en&tlng=es.
- Patton, M. (2015). *Qualitative evaluation and research methods* (4a ed.). London: Sage, en Hernandez-Sampieri, R., y Mendoza, C. P. (2018). *Metodología de la investigación. Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. México, DF, México: McGraw-Hill Interamericana.
- Pavez-Soto, Iska and Chan, Carol (2017). “The Second Generation in Chile: Negotiating Identities, Rights, and Public Policy”. *International Migration* Vol. 56 (2) 2018. DOI: <https://10.1111/imig.12410>
- Pedone, Claudia (2003). “*Tu siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España*”. Tesis doctoral inédita. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.
- Pedone, Claudia (2006). “*La maternidad transnacional: nuevas estrategias familiares frente a la feminización de las migraciones latinoamericanas*”. Disponible en www.foruminternacional.ciimu.org/pdf_cast_abstract/pedone.pdf
- Pellegrino, Adela (2003). “La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes”, en *Notas de población*, n° 35, Centro Latinoamericano de Demografía, CELADE Santiago de Chile. repositorio.cepal.org.
- Peñaranda, María del Carmen (2008). “¿Tecnologías que acercan distancias? Sobre los claroscuros del estudio sobre la(s) tecnología(s) en los procesos migratorios transnacionales”. In *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, edited by Enrique Santamaría, pp. 133-164. [Barcelona : Anthropos, 2008.] - Permalink: <http://digital.casalini.it/9788476588574>
- Pérez Gañan, Rocio (2018). “Entre “Caritas” y “trabajar demasiado”: etnia, género y religión en la experiencia migratorio de los pueblos originarios ecuatorianos en España”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 13(2), 2018 pp. 621-644. 621-644 ISSN-e: 1989-1385 DOI: <http://10.14198/OBETS2018.13.2.07>
- Pérez-Agote Alfonso (1994). “Modelo fenomenológico-genético para el análisis comparativo de la dimensión política de las identidades colectivas en el estado de las autonomías”. En VV.AA: *Nationalisms in Europe. Past an Present*, Actas de Congreso Internacional os Nacionalismos en Europa. Pasado e Presente: Santiago de Compostela, 307-323.

- Pérez-Agote, Alfonso (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Colección Monografías 276. Centro de Investigaciones Científicas CIS.
- Pérez-Agote, Alfonso (2016). Transformaciones contemporáneas de la relación entre política, cultura y religión en Europa occidental. Un apunte para el caso español. *Política y Sociedad*. Vol. 53(1) pp. 29-54. ISSN: 1130-8001 http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2016.v53.n1.48458_2
- Piore, Michael (1979). “Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Societies”, Cambridge, University Press. En Gregorio Gil, Carmen (1997) El estudio de las migraciones internacionales. *Revista Migraciones* (1), pp. 145-175.
- Podhjacer, Adil (2007). “Las performances en la celebración de Mailín: un estudio sobre el catolicismo popular en Argentina. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, (19), 27-40. ISSN: 0717-2257. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801902>
- Portes, Alejandro & Landolt, Patricia (1996). “The downside of social capital”. *The American Prospect*, 7 (26). <http://hdl.handle.net/10919/67453>
- Portes, Alejandro & Sensenbrenner, Julia (1993). Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action. *American Journal of Sociology*, 98(6), 1320–1350. <https://doi.org/10.1086/230191>
- Portes, Alejandro & Vickstrom, Erick (2012). Diversidad, capital social y cohesión. *Revista Española De Sociología*, (17). Recuperado de <https://recyt.fecyt.es/index.php/res/article/view/65295>
- Portes, Alejandro (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 24(1), 1–24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
- Portes, Alejandro (2005). “Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes”. *Migración y Desarrollo*, (4), 2-19. ISSN: 1870-7599. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000401>
- Portes, Alejandro (2012). *Sociología económica de las migraciones internacionales*. Edición y estudio introductorio de Lorenzo Cachón. Barcelona: Anthropos Editorial; CIDOB, Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona, 2012.
- Portes, Alejandro (2013). *Sociología económica. Una investigación sistemática*. Centro de Investigaciones Sociológicas. CIS. Madrid.
- Portes, Alejandro; Guanizo, Luis Eduardo y Landolt, Patricia (2003). La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina. México: FLACSO. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=13878&tab=opac
- Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis E. & Landolt, Patricia (1999) “The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”, *Ethnic and Racial Studies*, 22:2, 217-237, <https://doi.org/10.1080/014198799329468>

- Portes, Alejandro; Haller Walter & Guarnizo, Luis (2002). “Transnational Entrepreneurs: The Emergence and Determinants of an Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation”, en *American Sociological Review*, 67, pp. 278-298. <https://doi.org/10.2307/3088896>
- Potančoková, Michaela & Juraszovich, Sandra & Goujon, Anne (2018). “Consequences of International Migration on the Size and Composition of Religious Groups in Austria”. *Int. Migration & Integration* (2018) 19: pp. 905–924 <https://doi.org/10.1007/s12134-018-0575-z>
- Pries, Ludvig (1998). “Las migraciones laborales internacionales y el surgimiento de espacios sociales transnacionales. Un bosquejo teórico empírico a partir de las migraciones laborales México-Estados Unidos”, *Sociología del Trabajo*, 33, Madrid, pp. 103-130. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=59399>
- Pries, Ludvig (1999). *Migration and Transnational Social Spaces*. Ashgate Pub Ltd.
- Pujadas, Joan Josep (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS.
- Putnam, Robert (1993). The prosperous community: Social capital and public life. *The American Prospect*. <http://prospect.org/article/prosperous-community-social-capital-and-public-life>
- Putnam, Robert (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster; [ed. cast.: *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. 2002].
- Putnam, Robert (2003). *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Quivy. R. & Campenhoudt, Luc Van (2004). *Manual de Investigación en Ciencias Sociales*. Limusa. México
- Radcliffe-Brown, A.R. (1972). *Estructura y función de la sociedad primitiva* [1952] Barcelona, Península.
- Ramascó Gutiérrez, M. Milagros (2017). “Trabajo de campo: preparación, acceso, diario y posición del investigador” en *Investigación en Cuidados. Módulo Transversal. Volumen II. (Investigación Cualitativa)*. Madrid. Editorial: Fundación para el desarrollo de la enfermería. ISBN13: 978-84-16191-89-5. CD-ROM. https://www.todostuslibros.com/libros/investigacion-n-en-cuidados-ma-dulo-transversal-volumen-ii-investigacion-n-cualitativa_978-84-16191-89-5#synopsis
- Ravenstein, Ernest-George (1885). “The Laws of Migration”, en *Journal of the Royal Statistical Society*, 48, pp. 167-227. <https://doi.org/10.2307/2979181>
- Read-Wahidi, Mary Rebecca & DeCaro, Jason A. (2017). “Guadalupean Devotion as a Moderator of Psychosocial Stress among Mexican Immigrants in the Rural Southern United States”. *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 31, Issue 4, pp. 572–591, ISSN 0745-5194, online ISSN 1548-1387. DOI: <http://10.1111/maq.12372>

- Reist, Daniela y Yvonne Riaño (2008). “Hablando de aquí y de allá”: patrones de comunicación transnacional entre migrantes y sus familiares”, Chap. América Latina migrante: Estado, familia, identidades, In *América Latina Migrante: Estado, Familia, Identidades*, edited by Gioconda Herrera and Jacques Ramírez, pp. 303-323. Ecuador: FLACSO.
- Rentería-Pedraza, Víctor Hugo (2019). “Calidad de vida en migrantes latinoamericanos y caribeños asentados en Madrid, España”. *Papeles de Población*, No. 99, pp. 161-185 DOI: <http://dx.doi.org/10.22185/24487147.2019.99.07>
- Requena Santos, Félix (2003). *Análisis de las redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Centros de Investigaciones Sociológicas CIS. Siglo Veintiuno. Madrid.
- Requena Santos, Félix (2009). “Redes sociales, mercado de trabajo y migraciones”. En Checa y Olmos, Arjona Garrido y Checa Olmos (Eds.) *Globalización y movimientos transnacionales*. Editorial Universidad de Almería.
- Restrepo, Eduardo (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rex, J. (1994). “Ethnic mobilization in Britain”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 10 (1), pp. 7-18; en Gadea, Montesinos Ma. Elena & Albert Rodrigo, María (2011). “Asociacionismo inmigrante y renegociación de las identificaciones culturales”, *Política y Sociedad*, 48 (1) pp. 9-25.
- Ribas Mateos, Natalia (2003). “Dona i immigració”, en Gemma Aubarell (Dir.) *Gestionar la diversitat*, Iemed, Barcelona, en Garreta (2016). “Asociacionismo e Inmigración. El papel de las asociaciones en España”, *Intercambio/Échange I* (2016), pp. 164-180 <https://doi.org/10.21001/ie.2016.1.14>
- Rodríguez Reinado, Carmen y Blasco Hernández, Teresa (2017). “Principios generales del diseño y del muestreo en investigación cualitativa” en *Investigación en Cuidados. Módulo Transveral. Volumen II. (Investigación Cualitativa)*. Madrid. Editorial: Fundación para el desarrollo de la enfermería. ISBN13: 978-84-16191-89-5. CD-ROM. <https://www.todostuslibros.com/libros/investigacion-n-en-cuidados-ma-dulo-transveral-volumen-ii-investigacion-cualitativa-978-84-16191-89-5#synopsis>
- Roldán Dávila, Genoveva (2020). “El siglo XXI y las migraciones internacionales.” *Migraciones, derechos humanos y acciones locales*. Ed. Barbara Frey, Ana Forcinito y Ana Melisa Pardo. *Hispanic Issues On Line* 26 (2020), pp. 60-75 https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/217029/hiol_26_04_rolدان.pdf?sequence=1
- Rouse, Roger (1991). “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. Diaspora: A Journal of Transnational Studies 1(1), 8-23 <https://doi:10.1353/dsp.1991.0011>.
- Rouse, Roger (1992). “Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States”, en N.G. Glick Schiller, L. Basch y C. Blanc Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, Nueva York.

- Royo Prieto, Raquel; Silvestre Cabrera, María, González Estepa, Lía., Linares Bahillo, E., y Suarez Errekalde, Maialen (2017). Mujeres migrantes tejiendo democracia y sororidad desde el asociacionismo. Una aproximación cualitativa e interseccional. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 223-243. <https://doi.org/10.5209/INFE.54496>
- Ruíz Olabuénaga, J. J. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Salamanca, Ana Belén; Sánchez, Sara y Torres, Ma. Dolores (2017). “La investigación cualitativa en las ciencias de la salud”, en *Investigación en Cuidados. Módulo Transveral. Volumen II. (Investigación Cualitativa)*. Madrid. Editorial: Fundación para el desarrollo de la enfermería. ISBN13: 978-84-16191-89-5. CD-ROM. https://www.todostuslibros.com/libros/investigacion-n-en-cuidados-ma-dulo-transversal-volumen-ii-investigacion-n-cualitativa_978-84-16191-89-5#synopsis
- Saldaña, J. (2009). *The coding manual for qualitative researchers*. London: Sage.
- Saldívar Arellano, Juan Manuel (2019). “Religión vivida, migración y transnacionalismo. El caso del Nazareno de Caguach en Punta Arenas, Chile, y Río Gallegos, Argentina”. *Migraciones Internacionales*, (10) 15, 2019. e-ISSN 2594-0279 <http://dx.doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2184>
- Sánchez, Mariana; Diez, Stephanie; M. Fava, Nicole; Cyrus, Elena; Gira Ravelo, Gira; Rojas, Patria; Li, Tan; Cano, Miguel Ángel & De La Rosa, Mario (2019). “Immigration Stress among Recent Latino Immigrants: The Protective Role of Social Support and Religious Social Capital”. *Social Work in Public Health*, 2019, Vol. 34, 4, pp. 279-292 <https://doi.org/10.1080/19371918.2019.1606749>.
- Sandín Esteban, M. Paz (2000). Criterios de validez en la investigación cualitativa: de la objetividad a la solidaridad. *Revista De Investigación Educativa*, 18(1), 223-242. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/rie/article/view/121561>
- Sanz Hernández, Alexia (2014). “La religión-género como mediación de socialidad y visibilidad. Un estudio de casos de las mujeres pertenecientes a comunidades religiosas minoritarias en Aragón”. *Revista Migraciones* 35, (2014) ISSN: 1138-5774, pp. 129-156. DOI: [10.14422/mig.i35.y2014.005](https://doi.org/10.14422/mig.i35.y2014.005)
- Sassone, Susana (2007). “Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires”, en Carballo, Cristina (comp.), *Diversidad cultural, creencias y espacio*, Buenos Aires: Proeg, 3. DOI: <https://doi.org/10.1344/b3w.12.2007.25739>
- Saunders J.B., Snyder S., & Fiddian-Qasmiyeh E. (2016). Introduction: Articulating Intersections at the Global Crossroads of Religion and Migration. In: Saunders J., Fiddian-Qasmiyeh E., Snyder S. (eds) *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1057/978-1-137-58629-2_1
- Schneider, J. A. (2010). *Social capital and social geography*. The Annie E. Casey Foundation. http://www.bcsociology.org/files/Social_Capital_and_Social_Geography_FINAL.pdf
- Schultz, T.W. (1987). “Education and population quality” en G. Psacharopoulos (ed.), *Economics of education: Research and studies*, Pergamon Press, Oxford, 1987.

- Serafino, María Alicia (2010). La celebración de una Virgen migrante, construcciones identitarias entre bolivianos y santafesinos en un sector de Quintas al norte de la ciudad de Santa Fe, Argentina. *Sociedad y economía*, (19), 117-134. ISSN: 1657-6357. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=996/99618007002>
- Serrano Aldana, Luis Enrique (2020). “Migración, cultura y religión. Desafíos pedagógicos para la educación y la identidad católica”. *Revista de Educación Religiosa*, Volumen 1, Nº4, 2020, pp. 103-132. Laboratorio de Antropología Social y Cultural (LASyC), Universidad del Zulia, Venezuela. DOI: <https://doi.org/10.38123/rer.v1i4.40>
- Serrao, Rodrigo & Cavendish, James (2018). “The Social Functions and Dysfunctions of Brazilian Immigrant Congregations in “terra incognita””. *Rev Relig Res* (2018) 60: pp. 367–388 <https://doi.org/10.1007/s13644-018-0333-x>
- Shamim Siddiqui, Nishat Tasnim, Munshi Naser Ibne Afzal, & Susmita Dutta (2019). “Aspects of Globalization: Spotlight on Latin America”. Springer Nature Switzerland AG 2019. N. Faghieh (ed.), *Globalization and Development*, Contributions to Economics, https://doi.org/10.1007/978-3-030-14370-1_18
- Sidney A. da Silva (2012). “Bolivianos em São Paulo. Dinâmica cultural e processos identitários”; en *Imigração Boliviana no Brasil* / Rosana Baeninger (Org.). – Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012.
- Simmel, Georges (1969 [1905]). “The Metropolis and Mental Life”, in Richard Sennett (eds) *Classic Essays on the Culture of Cities*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Sipi, Remei (2000). “Las asociaciones de mujeres, ¿agentes de integración social?” *Papers. No. 60*. Revista de Sociología, 2000, pp. 355-364
- Skurowski, Piotr (2018). “Looking Back, 2018-1916: The Cosmopolitan Idea in Randolph Bourne’s “Transnational America””. En *Polish Journal for American Studies Yearbook of the Polish Association for American Studies*. Edited by Agnieszka Graff, Ludmiła Janion, Karolina Krasuska. Vol. 12, pp. 43-55. (Spring 2018) ISSN 1733-9154 eISSN 2544-8781.
- Smith, Michael P. y Guarnizo, Luis Eduardo (eds.) (1998). *Transnationalism from Below Comparative Urban and Community Research*, 6, Transaction Publishers, New Brunswick y Londres.
- Sobczyk, Rita; Soriano, Rosa; Caballero, Andrés (2018). “El mercado laboral y la religión: la religión “vívuda” en la diáspora comercial de Otavalo (Ecuador)”. *Migraciones 45* (2018). ISSN: 2341-0833, DOI: <https://mig.i45y2018.001>
- Soehl, Thomas (2017). “Social Reproduction of Religiosity in the Immigrant Context: The Role of Family Transmission and Family Formation - Evidence from France”. *Internacional Migration Review*. IMR Volume 51 Number 4 (Winter 2017): pp. 999–1030. DOI: <https://10.1111/imre.12289>
- Software informático ATLAS.ti.v8. <https://atlasti.com/es/>
- Solé, Carlota; Parella, Sònia & Cavalcanti, Leonardo (2007). *Los vínculos económicos y familiares transnacionales. Los inmigrantes ecuatorianos y peruanos en España*. Fundación BBVA.

- Solé, Carlota; Serradell, Olga; y Sordé, Teresa (2012). “Ciudadanía en femenino. Aportaciones de las mujeres inmigrantes marroquíes, ecuatorianas y rumanas en España. *Revista de Estudios Sociales*, (47), 51-66. ISSN: 0123-885X. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res47.2013.04>
- Solow, R.M. (1963). *Capital Theory and the Rate of Return*, Nort Holland, Amsterdam.
- Sorensen, Nina & Fog K. Olwig (2002). *Work and Migration: Life and Livelihoods in a Globalizing World*. London/New York: Routledge.
- Storm, Ingrid (2017). “When does religiosity matter for attitudes to immigration? The impact of economic insecurity and religious norms in Europe”. *European Societies*, DOI: <https://10.1080/14616696.2017.1402122>
- Strauss, A.L. y Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory, procedures and techniques*. Sage Publications. Newbury Park, C.A.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (2000). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Madrid. Paidós.
- Tejedor Aragón, Ma del Rocío (2010). A caballo entre dos mundos: la construcción identitaria de las segundas generaciones en Alcalá de Henares. *Lengua y migración / Language and Migration*, 2(1),67-95. ISSN: . Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=5195/519553949003>
- Terrén, Eduardo (2002). “La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica”. *Papers Revista de Sociología*, 66, pp. 45-57. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v66n0.1620>
- Thomas, Isaac & Florian, Znaniecki (1984 [1918-1920]). *The Polish Peasant in Europe and America* (ed. por E. Zaretsky), Urbana, University of Illinois Press [en español: *El campesino polaco en Europa y en América*, Madrid, CIS, 2008 (ed. de J. Zarco)].
- Tönnies, Ferdinand (1963 [1887]). *Community and Society*. Harper & Row, Nueva York.
- Tornos, Andrés; Aparicio, Rosa y Fernández, Mercedes (2004). *El Capital Humano de la inmigración*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMSERSO). España. [https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/34482/18.El Capital Humano de la inmigracixn. 2004.pdf?sequence=1](https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/34482/18.El%20Capital%20Humano%20de%20la%20inmigraci%20n.%202004.pdf?sequence=1)
- Torres Pérez, Francisco (2013). “Ecuatorianas en Valencia. De las redes de amigas a las redes familiares. Reflexiones sobre mujeres migrantes, redes y grupos familiares”, en *Ellas se van: Mujeres migrantes en Estados Unidos y España (coord.) Martha Judith Sánchez Gómez, Inmaculada Serra Yoldi. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2013.*
- Torres, Jara; Gabriela, Ullauri; Narcisa y Lalangui, Jessica. (2018). Las celebraciones andinas y fiestas populares como identidad ancestral del Ecuador. *Revista Universidad y Sociedad*, 10(2), pp. 294-303. Recuperado de [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202018000200294&lng=es&tlng=es.](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202018000200294&lng=es&tlng=es)
- Torrez Gallardo, Marcela (2020). “El sentido de pertenencia de los migrantes bolivianos en la ciudad de Pedro Luro (Buenos Aires - Argentina)”. *Geograficando*, 16 (1),

e065. En Memoria Académica. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11862/pr.11862.pdf

- Touraine, Alain (1965). *Sociologie de l'action*. París: Seluil
- Touraine, Alain (1994). *Qu'est-ce que la démocratie?*. París: Fayard.
- Touraine, Alain (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. París: Fayard.
- Trinidad, A., Carrero, V. y Soriano, R. M. (2006). *Teoría fundamentada "grounded theory": la construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Madrid: CIS.
- Tylor, Edward Burnett [1977 (1871)]. *Cultura primitiva*, Madrid, Ayuso. Título original *Primitive culture*. Londres.
- UNESCO (2003). Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. <http://www.unesco.org>
- United Nations (2015). *International Migration Report 2015*. Department of Economic and Social Affairs, 2016. <https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015.pdf>
- Unzueta, Amaia (2009). "Asociacionismo de mujeres inmigrantes latinoamericanas y codesarrollo en el País Vasco: condiciones y posibilidades". *Cuadernos Bakeaz*, 95, pp. 5-16. https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/vcm_coordinacion_cooperacion/es_def/adjuntos/gmi.asociacionismo.mujeres.latinoamericanas.codesarrollo.CAE.condicionantes.posibilidades.pdf
- Uzcanga, Catalina & Oiarzabal, Pedro, J. (2019). "Associations of Migrants in Spain: An Enquiry into Their Digital Inclusion in the "Network Society" in the 2010s". *Voluntas* (2019) 30: pp. 947–961. *International Society for Third-Sector Research* <https://doi.org/10.1007/s11266-019-00162-z>
- Vallés, Miguel S. (2003). *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. 3ª. Reimpresión. Síntesis. Madrid.
- Valtolina, Giovanni Giulio (2019). "Procesos de aculturación, identidad étnica y menores migrantes". *REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasilia, v. 27, n. 55, abr. 2019, p. 31-47. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880005503>
- Van Kassel, Juan (1992). *Cuando arde el tiempo sagrado*. Ed. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- Vargas Rodríguez, Pamela Alexandra (2019). *Migración de retorno en la fiesta patronal de la Virgen de La Puerta, en el distrito de Otuzco*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Trujillo.
- Vásquez García, Cristina B. (2005). *Los migrantes-Otros entre nosotros: etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina*, Mendoza: Ediunc. ISBN 950-39-0182-0
- Velasco, Honorio M. & Díaz de Rada, Ángel (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos en escuela*. Editorial Trotta. Madrid.

- Velasco, Juan Carlos (2009). Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación. *Digital C.SIC* <http://hdl.handle.net/10261/19107>
- Veredas, S. (1999). Las asociaciones de inmigrantes marroquíes y peruanos en la Comunidad de Madrid. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, [no publicado] en Garreta (2016). “Asociacionismo e Inmigración. El papel de las asociaciones en España”, *Intercambio/Échange I* (2016), pp. 164-180
- Verkuyten, Maykel; Wiley, Shaun; Deaux, Kay; Fleischmann, Fenella (2019). “To Be Both (and More): Immigration and Identity Multiplicity”. *Journal of Social Issues*, Vol. 75, No. 2, 2019, pp. 390-413. DOI: <https://doi.org/10.1111/josi.12324>
- Vertovec, Steven (2003). “Migration and Other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization”. *International Migration Review*, 37 (3), pp. 641-665. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00153.x>
- Vogt, Evon Z. (1992). “Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica”, en Manuel Gutiérrez (ed.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*, Madrid, Siglo XXI, pp. 249-294.
- Wang, Tao (2017). “Religion-based cultural identity and conflicts of migrant Muslim students in Northwest China”, *Race Ethnicity and Education*, 2017. <https://doi.org/10.1080/13613324.2017.1395324>
- Wang, Yuting & Yang, Fenggang (2006). More than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion to Christianity in the United States *Sociology of Religion*, Volume 67, Issue 2, Summer 2006, Pages 179–192 <https://doi.org/10.1093/socrel/67.2.179>
- Weber, Max (1944[1922]). *Economía y sociedad. Vol. I y II*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1946[1920]). “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism”, In Hans H. Gerth and Mills C. Wright (eds) *From Max Weber*. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max (1947[1922]). “Social stratification and class structure”, en T. Parsons (ed.) *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, The Free Press: 424-429 [en español: en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].
- Wieviorka, M. (2008). *Neuf leçons de sociologie*. París: Robert Laffont.
- Williams, Raymond (1981). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Paidós, Barcelona.
- Wuthnow, Robert; Offutt, Stephen (2008). Transnational Religious Connections, *Sociology of Religion*, Volume 69, Issue 2, Summer 2008, Pages 209–232. <https://doi.org/10.1093/socrel/69.2.209>
- Yang, X. Yousef; Hu, Anning; Yang, Fenggang (2017). “Decomposing Immigrants’ Religious Mobility: Structural Shifts and Inter-religion Exchanges Among Chinese Overseas Students”. *Rev Relig Res* (2018) 60: pp. 183–198 <https://doi.org/10.1007/s13644-017-0318-1>

- Yepez del Castillo, I., (2014). “Escenarios de la migración latinoamericana: la vida familiar transnacional entre Europa y América Latina”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2014/2, nº 107, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.12992>
- Yusupova, Guzel & Ponarin, Eduard (2016). “Social Remittances in Religion”, *Problems of Post-Communism* <https://doi.org/10.1080/19371918.2019.1606749>
- Zapata Martínez, A. (2011). Familia transnacional y remesas: padres y madres migrantes. *Revista Latinoamericana De Ciencias Sociales, Niñez Y Juventud* , 7(2 Esp).
Recuperado de <http://revistaumanizales.cinde.org.co/rlicsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/184>
- Zhou, Min (1992). *New York's Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Philadelphia (PA): Temple University Press.
- Zubieta, Elena; Fernández, Omar y Sosa, F. (2012). “Bienestar valores y variables asociadas”. *Boletín de Psicología*. 106, pp. 7-27
- Zubieta, Elena; Muratori, Marcela y Fernández, Omar (2012). “Bienestar subjetivo y psicosocial: explorando diferencias de género”. *Salud & Sociedad*. 3 (1), pp. 66-76.

12.1. Anexos (Se adjuntan en CD)

12.1.1. Anexo 1. Construcción de categorías y subcategorías relacionadas a la dimensión 1: proceso de reproducción de celebraciones marianas

12.1.2. Anexo 2. Triangulación de datos integral en base a las dos técnicas de recogida de datos: historias de vida y observación participante

12.1.3. Anexo 3. Instrucciones para la valoración de los instrumentos metodológicos

12.1.4. Anexo 4. Guion e índice de validez de contenido para la observación participante (OP) utilizando la Escala de Likert

12.1.5. Anexo 5. Guion e índice de validez del contenido de las preguntas relativas a las historias de vida, utilizando la Escala de Likert

12.1.6. Anexo 6. Redes semánticas utilizadas durante el análisis de datos

12.1.7. Anexo 7. Material fotográfico relativo al fenómeno estudiado.

