UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

TESIS DE DOCTORADO EN HISTORIA

LAS DEVOCIONES MARIANAS DE LOS MIGRANTES LATINOAMERICANOS EN SAN CARLOS DE BARILOCHE (1970-2012). PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y PROCESOS IDENTITARIOS

ANA INÉS BARELLI

BAHÍA BLANCA ARGENTINA

2013

Prefacio

Esta Tesis se presenta como parte de los requisitos para optar al grado Académico de Doctor en Historia, de la Universidad Nacional del Sur y no ha sido presentada previamente para la obtención de otro título en esta Universidad u otra. La misma contiene los resultados obtenidos en investigaciones llevadas a cabo en la ciudad de San Carlos de Bariloche en el Instituto de Investigaciones de Diversidad Cultural y Procesos de Cambio de CONICET en la Universidad Nacional de Río Negro (IIDyPCa/CONICET/UNRN). La presente tesis se ha realizado durante el período comprendido entre el 22 de diciembre de 2009 y el 24 de junio de 2013, bajo la dirección de la Dra. María Andrea Nicoletti (IIDyPCa/CONICET/UNRN) y codirección de la Dra. Graciela Hernández (UNS/CONICET)

Firma del alumno

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
Secretaría General de Posgrado y Educación Continua

La presente tesis ha sido aprobada el …./…./…… , mereciendo la calificación de ……(……)

RESUMEN

San Carlos de Bariloche, desde sus orígenes a fines del siglo XIX, se ha caracterizada por ser receptora de una pléyade de corrientes migratorias, dentro de las cuales los flujos latinoamericanos conforman una de las migraciones más constantes y significativas de la ciudad. Sin embargo, la construcción de la memoria colectiva ha opacado su presencia a través de la elaboración de un discurso hegemónico que sólo reivindica a la migración europea como constitutiva de la identidad barilochense. Estas representaciones sociales constituyen uno de los elementos que construye y consolida la fragmentación social y espacial de la ciudad.

La presente investigación se centra en tres devociones marianas que los migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos trajeron a San Carlos de Bariloche: la Virgen del Carmen, la Virgen de Urkupiña y la Virgen de Caacupé, desde 1970 a la actualidad.

Las devociones marianas permiten abordar los procesos de construcción identitaria de los grupos migrantes, históricamente silenciados y olvidados en los relatos colectivos de la ciudad. En ese sentido el análisis del traslado y la resignificación del culto mariano, a través de diversas experiencias sociales y religiosas, visualizan a las advocaciones marianas como dispositivos simbólicos que permiten a los grupos migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos generar pertenencia, y construir identidad y territorialidad. En esta clave, si bien estas prácticas cultuales se identifican como parte de un constructo que enfatiza la fragmentación social y espacial urbana también, en algunos grupos, han posibilitado estrategias de visibilidad y reconocimiento social interpelando a la memoria histórica de la ciudad a través de la agencia religiosa.

La organización de la tesis consiste en un capítulo introductorio acerca del marco teórico metodológico elegido para el análisis y cuatro capítulos temáticos. Un primer capítulo contextual, que aborda el espacio local desde sus representaciones sociales y procesos migratorios latinoamericanos e introduce a las devociones marianas como variable de análisis. Los tres capítulos siguientes analizan las diferentes advocaciones marianas de las comunidades migrantes, comenzando por la chilena y su relación con la “Virgen de Carmen”, siguiendo con la boliviana y su devoción a la

“Virgen de Urkupiña”, para finalizar con la comunidad paraguaya y la “Virgen de Caacupé”.

ABSTRACT

From its origins at the end of the 19th century, San Carlos de Bariloche, has been known for being recipient of diverse migratory flows within which Latin American make up one of the most consistent and significant migration city. However, the collective memory has obscured its presence through the elaboration of a hegemonic speech which only asserts European migration responsible for Bariloche's identity. These social representations constitute one of the elements that builds and strengthens the social fragmentation of the city.

This research focuses on three Marian devotions brought to San Carlos de Bariloche by migrants from Chile, Bolivia and Paraguay from 1970 to today: the Virgin of Carmen, the Virgin of Urkupiña and the Virgin of Caacupé respectively.

Marian devotions allow addressing the identity building process of the migrant groups, historically silenced and forgotten in the city story-telling. In that sense the analysis of the transfer and the re signification of the Marian devotion, through various social and religious experiences, displayed the Marian dedications as symbols that allow Chilean, Bolivian and Paraguayan migrant groups generate membership and build identity and territoriality. On that note, although these cultural practices are identified as part of a social and urban social fragmentation, some groups have enabled strategies for visibility and social recognition which challenged the historical memory of the city through the religion.

The make up of the thesis consists of an introductory chapter about the methodological framework chosen for analysis and four subject chapters. The first chapter is for context. This chapter addresses the place from their social representations and Latin American's migratory processes as well as introduces the Marian devotions as the variable for this analysis. The three following chapters analyze the various Marian dedications of the migrant communities, starting with the Chilean and its relationship with the "Virgin of Carmen", along with the Bolivian and his devotion to the "Virgin of Urkupiña", ending with the Paraguayan community and the "Virgin of Caacupé".

A Mateo y Alfredo, mis dos amores, mis refugios, mis salvadores, las razones de mi vida. No existen palabras que puedan expresar todo lo que significa tenerlos a mi lado todos los días.

A mi mamá por su amor incondicional que lo conservo como el mejor de los tesoros.
A mi papá por acompañarme y alentarme en todas mis decisiones.
A mis hermanos, Sofía, Cecilia, Esteban y Agustín que, a pesar de la distancia, me brindaron su aliento y confianza.
A mi hermana Mariana, por su recuerdo siempre presente en mi corazón.

A mi directora de tesis, María Andrea, por su amistad, entrega y cariño en estos años difíciles.

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer a todas las personas que de una forma u otra estuvieron presentes, me acompañaron e hicieron posible que este proyecto se convirtiera en “mi tesis doctoral”.

A mi directora de tesis, María Andrea, por su entrega, compromiso y acompañamiento incondicional. Por su confianza y dedicación que me guiaron con paciencia y con mucho cariño por este nuevo camino. A mi co-directora, Graciela, por saber orientarme y ayudarme a reflexionar en cada uno de mis avances. A Paula, mi amiga y crítica lectora, por su apoyo y aliento en los momentos más difíciles.

A las queridas comunidades migrantes chilena, boliviana y paraguaya que afectuosamente me abrieron las puertas de sus hogares, ofrecieron su tiempo, compartieron sus vivencias y me permitieron formar parte de sus festejos devocionales. A las agrupaciones: El Circulo Chileno “Gabriela Mistral”, la Asociación de Residentes Paraguayos, la Asociación Nativa Guaní y el Círculo Boliviano, por toda la colaboración y tiempo ofrecido.

A la Pastoral de Migraciones de Bariloche y de Neuquén que me brindaron información y me ayudaron a vincularme con los grupos migrantes. A los sacerdotes Jorge, Pascual, Víctor, Mario, Juvenal, Gustavo y José por su ayuda y orientación. A las Carmelitas Descalzas Cecilia y Cristina, por su tiempo y colaboración. Al obispo Fernando Maletti por su predisposición, ayuda y afecto. A la Comunidad Parroquial “Nuestra Señora del Carmen” y, en especial, a su Párroco Juan Ángel y su Vicario Miguel que se brindaron con mucho cariño y me acompañaron en este proceso.

A los que me ayudaron generosamente con la recolección y relevamiento de fuentes: Archivo del Colegio Don Bosco de Bariloche, a través de su secretaria Elvira; el Archivo de las Misiones Salesianas de Bahía Blanca, con su encargada Pamela; el Archivo del Obispado, a través del obispo Fernando Maletti; el Archivo de la Parroquia Inmaculada Concepción, con el sacerdote Jorge; el Archivo de la Pastoral de Migraciones de Bariloche, a través de el sacerdote José María y el Archivo del Semanario Bariloche con Facundo Grané.

A la Delegación de Migraciones de Bariloche, el Ministerio de Desarrollo Social y al Consulado chileno por facilitarme información y por la predisposición ante las consultas.

A mis compañeros del Instituto (IIDyPCa) investigadores y becarios. A Liliana y a Laila, por el apoyo y la ayuda en la búsqueda de fuentes y bibliografía. A Florencia y a Julia por el acompañamiento y afecto.

A mis amigos "académicos" Martita, Santiago, Laura, Paula y Marcia por las charlas y discusiones interminables, por el aliento y el cariño que me brindaron en los momentos más difíciles.

A mis amigos de Bariloche Mariel, Mariana, Leandro, Mónica, Cecilia, Lola, Cristina y Liliana por la paciencia y el afecto de siempre. A Lucia, Enrique y José por el cariño y el apoyo incondicional. A mis amigas de toda la vida Ana, Florencia, Andrea y Silvana por sus palabras de aliento y apoyo. A mi familia, Hugo, Cecilia, Esteban, Agustín, Sofía, Norberto, Cecilia, Laura, Marcelo, Tomás, Emilia, Ignacio, Andrés y Natalia, que, a pesar de la distancia, estuvieron siempre presentes.

Y muy especialmente, quiero agradecerle a Alfredo, mi compañero de vida, por la paciencia y el amor que me brindó y me brinda cada día. A mi hijo Mateo por su espera, su sonrisa, sus abrazos que fueron fundamentales para la escritura de la tesis.

INDICE

Introducción

1. Elección del tema…….....p. 5

2. Fundamentación de la temática…….....p. 7

3. Hipótesis y Objetivos…….....p. 10

4. Marco teórico…….....p. 11

4.1. Religión, religiosidad popular. La Virgen María y su culto…….....p. 14

4.2. Migraciones latinoamericanas y comunidades transnacionales: formaciones de alteridad, representaciones sociales y construcciones identitarias…….....p. 25

5. Fuentes y Metodología…….....p. 30

6. Estructura de la tesis…….....p. 36

CAPÍTULO 1: Los migrantes latinoamericanos en Bariloche: chilenos, bolivianos y paraguayos y sus advocaciones marianas (1970-2012)

I. Olvidos y silencios: construcciones identitarias socio-religiosas en la ciudad de San Carlos de Bariloche…….....p. 38

I.1. El origen de las representaciones sociales (fines del s. XIX – 1966)…….....p. 39

I.1.1. Los orígenes de la representación social de la "Suiza - Argentina" (fines del s. XIX – 1934)…….....p. 39

I.1.2. La instalación de la "Suiza- Argentina" y nacionalización de la frontera por su imperativo "argentinizador" (1934-1944)…….....p. 43

I.1.3. La irrupción del peronismo en la representación social de la "Suiza- Argentina" (1944-1966)…….....p. 47

I.2. Los olvidos y los silencios de los migrantes latinoamericanos a través de las representaciones sociales (1966 - 2012)…….....p. 52

I.2.1. "La Suiza - Argentina" como lógica de exclusión (1966-1983)…….p. 52

I.2.2. "Las dos caras de Bariloche" como lógica binaria (1983-2012)…….....p. 59

II. Procesos migratorios latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012)…….p. 71

II.1. La migración chilena (1970-2012)…….....p. 73

II.2. La migración boliviana (1970-2012)…….....p. 76

II.3. La migración paraguaya (1970-2012)…….p. 81

III. Las advocaciones marianas de los migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos en Bariloche: "Virgen del Carmen", "Virgen de los Urkupiña" y "Virgen de Caacupé"…….....p. 85

CAPÍTULO 2: La "Virgen del Carmen" en San Carlos de Bariloche: De capilla en el "Barrio de los Chilenos" a parroquia del Carmen en el Barrio La Cumbre (1970-2012)

I. Los chilenos en la ciudad de San Carlos de Bariloche: la inserción parroquial y la "Virgen del Carmen" (1966-2012)……...p. 94
1. El proceso de organización institucional (1966-2012)……..…….....p. 94
1.1. Proyecto y construcción de la capilla "Nuestra Señora del Carmen" (1966-1971)….…..p.97
1.2. El periodo de la capilla (1971-1994)……..…..….p. 99
1.3. El periodo de la parroquia (1994-2012)……...p.102
2. "La Virgen del Carmen Patrona, Generala y Reina de Chile": una advocación con pertenencia nacional……...p.103
II. La "Virgen del Carmen" en San Carlos de Bariloche (1970-2012)……...p.110
1. La capilla del Carmen en el Barrio de los "chilenos" (1970-1994): "La Virgen del Carmen patrona de los migrantes chilenos"…….…….p.117
1.1. "Entronización" de la Virgen del Carmen. La devoción como símbolo de pertenencia chilena en San Carlos de Bariloche (1972-1984)……p.117
1.2. "Coronación" de la Virgen del Carmen como "Reina y Madre" y festejos patronales chilenos (1985-1994)……..…….p.122
2. De capilla a Parroquia Nuestra Señora del Carmen (1994-2004): La "Virgen del Carmen", Patrona y protectora de las CEBs……p.125
2.1. Pertenencia barrial en clave parroquial: Primera etapa de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen (1994-2004)……..…….p.128
2.2. Segunda etapa parroquial (2004-2012): La fusión de los patronazgos……p.135
2.3. La resignificación y el "control" de la práctica devocional…….p.141
III. La "Virgen del Carmen" y sus imágenes en la capilla y en la parroquia…….p.143
1. Las imágenes del período de la Capilla (1971-1994): La "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes y la "Virgen del Carmen", Madre, Reina y Patrona de Chile…….p.146
2. Las imágenes del periodo de la Parroquia (1994-2012): La "Virgen del Carmen" o del Monte Carmelo, Patrona y protectora de las Comunidades Eclesiales de Base y la "Virgen del Carmen", Misionera de las CEBs……....p.149
IV. Fragmentación, alteridad y mecanismos de visibilización de los chilenos y de su devoción a la "Virgen del Carmen"……...…p.155

CAPÍTULO 3: Los migrantes bolivianos y la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1970-2012)

I. Los bolivianos en San Carlos de Bariloche: Encuentros y desencuentros de la colectividad boliviana (1970-2012)……..…p.158
II. La "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1994-2012)……..p.163
1. Traslado y refundación de la práctica devocional de la "Virgen de Urkupiña" en Bariloche (1994-2000)…….p.166
2. La "Virgen de Urkupiña": constructora de identidad y pertenencia de la comunidad boliviana en Bariloche (2001-2012)……...…….p.170
2.1 Resignificación de los rituales en torno al culto mariano de Urkupiña en San Carlos de Bariloche…….p.171
2.2 La práctica devocional como factor de integración. Redes transnacionales y vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y reciprocidad……p.180
3. La "Virgen de Urkupiña" como artefacto de poder dentro de la comunidad migrante boliviana
3.1. Las imágenes de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche……..……p.183
3.2. La sacralización de un espacio doméstico……p.191
3.3 La "Virgen de Urkupiña" y sus fieles……...…….p.194
3.3.a) Poder, prestigio social y "favores" de la Virgen……...…p.194
3.3.b) La mujer devota…….p.200
III. La "Virgen de Urkupiña": fragmentación, alteridad y mecanismos de invisibilización de los migrantes bolivianos……...…….p.207

CAPÍTULO 4: Los migrantes paraguayos y la "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche (1970-2012)

I. Los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche y la "Virgen de Caacupé" (1970-2012)……p.211
1. Agrupaciones paraguayas: ARPA (1982-2012) y ANGÜ-A (2011-2012)……...p.212
2. La "Virgen de Caacupé" origen y traslado de la devoción……p.219
II. La "Virgen de Caacupé" como dispositivo de "paraguayidad" en San Carlos de Bariloche (1993-2012)……..……...p.222
1. Resignificación cultual y procesos identitarios en el destino…….p.222
1.1. La práctica religiosa en San Carlos de Bariloche: la "Virgen de Caacupé" como símbolo de *paraguayidad*……...…….p.223
1.2. La "Virgen de Caacupé" como "símbolo nacional" en los festejos patrios paraguayos en San Carlos de Bariloche……...……..p.231

2. La “Virgen de Caacupé” construyendo territorialidad en el destino……..p.236
3. Las imágenes de la “Virgen de Caacupé”: La “Virgen peregrina”, La “Virgen grande” y la “Virgen del estandarte”……...…….p.243
III. Fragmentación, alteridad y estrategias de visibilización: los paraguayos y la devoción a la “Virgen de Caacupé” ……..p.250
1. Los intentos de la comunidad paraguaya por la inclusión social en San Carlos de Bariloche (1982-1993)……...……..p.251
2. Construyendo identidad desde la alteridad: La “Virgen de Caacupé” como estrategia de inclusión (1993-2012)……...……..p.256

Conclusiones
Recapitulación…….p.263
Reflexiones finales……..p.276

Fuentes…….p.280
Bibliografía…….p.288

Índice de mapas……...……..p.311
Índice de figuras……...…….p.312

INTRODUCCIÓN

1. Elección del tema

La primera aproximación a la temática de esta tesis vino de la mano de un Proyecto de Investigación en la Universidad Nacional del Sur (UNS) denominado "El ámbito territorial bahiense como espacio de inmigraciones: Los desplazamientos de inmigración chilena y boliviana"[1], cuya propuesta interdisciplinaria integraba a sociólogos, geógrafos, historiadores y economistas. Esta experiencia, iniciada en el último año de mi formación de grado, me permitió abordar el estudio de las migraciones latinoamericanas en los espacios locales desde un enfoque socio-económico en el cual pude conocer las trayectorias laborales de los migrantes (Ockier, Barelli y Acoitía, 2006; Ockier, Barelli y Verdera, 2006) y profundizar en las temáticas referidas sobre cómo dichas trayectorias incidían en los procesos de enseñanza y aprendizaje de sus hijos (Ockier y Barelli, 2004, 2005, 2005b, 2006). Experiencia, esta última, que me abrió la posibilidad de vincularme con los mismos migrantes, abordar su situación de carencia y marginalidad y explorar su bagaje cultural y religioso que transcendía lo doméstico y se plasmaba en el ámbito escolar[2]. Estas primeras experiencias y observaciones me acompañaron en mi traslado a San Carlos de Bariloche en el año 2006 y me guiaron en la elección de mi tema de estudio.

Mi labor como docente tanto en la enseñanza media como en la Universidad Nacional de Río Negro (Sede Andina/Bariloche) me permitió percibir a San Carlos de de Bariloche, ciudad de fuerte impronta migratoria, como una localidad fragmentada no sólo desde la dimensión espacial sino también desde lo social. Esta percepción ha podido ser fundamentada a través de la lectura de los estudios de la Dra. Laura Méndez y la Dra. Paula Núñez que han identificado los relatos dominantes en su contexto político y económico a través del cual se han ocultado y ocultan las presencias y ausencias de los sectores sociales de la ciudad a lo largo de la historia.

---

[1] PGI/Universidad del Sur (24/6037/) dirigido por la Dra. Cecilia Ockier Bahía Blanca, Dpto. de Geografía y Turismo, UNS (2002-2008).

[2] En algunas escuelas del Partido de Villarino (Hilario Ascasubi, Mayor Buratovich y Pedro Luro) el 15 de agosto en honor a la celebración de la Virgen de Urkupiña decoraban la escuela y los chicos podían traer trajes y bailar.

A partir de allí, comencé a indagar cómo habían sido los procesos migratorios en la ciudad, qué lógicas estaban imperando en estos ocultamientos y por qué dichas lógicas estaban dirigidas exclusivamente a los migrantes latinoamericanos. Para el avance de mi investigación fue fundamental el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IDyPCa) a partir de una Beca Tipo II (CONICET 2012-2014) bajo la dirección de la Dra. María Andrea Nicoletti. Esta beca me posibilitó trabajar en una institución cuya característica fundamental es la transversalidad temática y la interdisciplinariedad. Estos espacios me permitieron participar tanto en proyectos de extensión como de investigación.

En relación a los proyectos de extensión, participé de dos, uno denominado "Identidad cultural e integración social en el barrio 10 de Diciembre de San Carlos de Bariloche" (2010/2011) bajo la dirección de la Dra. Paula Nuñez y el otro titulado "Una propuesta de aproximación entre el secundario y la Universidad: Experiencias coparticipativas entre Antu-Ruca y UNRN" (2011/2013) bajo la dirección de la Dra. Paula Nuñez y la Mag. Laura Eisner, a través de los cuales pude tomar contacto con los sectores sociales más vulnerables de los barrios del "Alto" de la ciudad entre los que se encuentran los migrantes latinoamericanos.

En cuanto a los proyectos de investigación, mi incorporación al proyecto "Textos catequísticos en *mapuzungun* en el ámbito territorial mapuche: confesionarios y catecismos para la evangelización y la práctica misionera (s. XIX-XX)" (UNRN 40/09), bajo la dirección de la Dra. Marisa Malvestitti y la Dra. María Andrea Nicoletti (2009), me permitieron adquirir experiencia en la labor archivística y el análisis heurístico y hermenéutico de la documentación vinculada con temas religiosos. El acercamiento a esta documentación y a los estudios sobre la Iglesia católica en la Patagonia, de mi directora la Dra. María Andrea Nicoletti, me llevaron a incorporar la variable religiosa a los procesos migratorios. Estos procesos fueron profundizados en el proyecto "Lenguas indígenas de migrantes limítrofes: contacto, relaciones históricas y etnografía del quechua y el guaraní hablados en la región andina norpatagónica" bajo la dirección de la Dra. Patricia Dreidemie (UNRN 40-B-127, 2011-2013). Finalmente, a través del PIP / CONICET (2011-2013), denominado "Constelaciones de santidad: El culto a la Virgen como núcleo en la construcción histórica de identidades locales, sociabilidades y poderes sociales", pude unir ambas temáticas y elaborar mi proyecto de tesis doctoral.

Mi trayectoria de investigación en los proyectos mencionados, desde una perspectiva socio-cultural e histórica, me permitieron abordar ambas temáticas (migraciones y devociones marianas) de forma amplia y específica a la vez, ofreciéndome, por un lado, un marco teórico diverso en diálogo con disciplinas como la antropología, la sociología y la geografía; y, por otro, la posibilidad de profundizar de forma particular en el culto mariano como variable de análisis para abordar los procesos identitarios locales. De esta manera surgieron mis primeros avances en Congresos, seminarios y en publicaciones tanto personales (Barelli, 2010, 2010b, 2012, 2012b, 2013, 2013b), como en conjunto con mi directora de tesis (Nicoletti y Barelli, 2012).

2. Fundamentación de la temática

La inserción en el IIDyPCa/UNRN, nos ha permitido advertir la carencia de estudios religiosos en la zona. En particular, las devociones marianas y las migraciones han sido temáticas poco exploradas de manera conjunta a nivel general y, directamente, no abordadas de forma particular y sistemática en la Patagonia.

Sobre devociones marianas desde la historia socio-cultural, contamos con la producción de Fogelman (2003, 2006), la cual se ha especializado en el culto mariano rioplatense durante el periodo colonial – creencias y prácticas de actores sociales coloniales -, en fuerte diálogo entre la Historia y la Historia de las imágenes. Desde la sociología y la antropología de la religión, podemos mencionar los trabajos de Martín (1997) sobre la Virgen de Luján, como símbolo nacional, los artículos de Ameigeiras y Suarez (2010, 2011 y 2013) sobre la Virgen de Salta y desde la filosofía los dos tomos de "Símbolos y fetiches religiosos, en la construcción de la identidad popular", coordinados por Dri (2007, 2012). En la Patagonia si bien los estudios religiosos de Nicoletti desde 1993 se han centrado en la Congregación Salesiana, la misma investigadora, en los últimos años, amplió esta temática con el estudio devocionario sobre Ceferino Namuncurá (Nicoletti, 2008; Nicoletti, 2009; Teobaldo y Nicoletti, 2009; Nicoletti y Penhos, 2010) y recientemente sobre las devociones marianas locales de San Carlos de Bariloche (Nicoletti, 2011; 2012a; 2012b; 2013). Aportes fundamentales que si bien nos ayudan a conformar nuestro marco teórico, evidencian el

escaso recorrido de la temática y la necesidad de seguir avanzando sobre las mismas en nuestra región.

Los estudios sobre migraciones limítrofes (chilenos, bolivianos y paraguayos) en la Argentina desde una perspectiva transnacional y social se pueden mencionar los trabajos de Benencia (2007) y Sassone (2007, 2009), sobre migrantes bolivianos; los aportes de Halpern (2009), sobre la migración paraguaya y los estudios recientes de Matossian (2004), sobre la migración chilena. Para la Patagonia en la etapa del territorio, periodo temporal que excede nuestra tesis, hemos consultado los escasos trabajos existentes centrados, en su mayoría, en el Alto Valle, Valle Medio e Inferior de la provincia de Río Negro, provenientes de investigadores de la UNCo, (por ejemplo, Maida, 2001) y sobre migración chilena son referencia obligada los trabajos de Norambuena Carrasco (1996). En el área cordillerana para el período del territorio resulta fundamental tener en cuenta los trabajos de Méndez (2007), Navarro Floria (2007) y Nicoletti (2013). Para la etapa provincial las migraciones limítrofes en Patagonia se concentran en temáticas y espacios puntuales, por ejemplo: la migración para el trabajo frutihortícola en la zona del Alto Valle (Bendini y Radonich, 1999; Benencia, 2000, 2008; Ciarallo, 2010; Trpin, 2004). Para el caso de la migración boliviana se pueden mencionar los trabajos de Mallimaci Barral (2010) en Ushuaia y los de Baeza (2008, 2009, 2013) en Comodoro Rivadavia. Específicamente en Bariloche contamos, para una primera aproximación referencial, con los estudios sobre la pobreza en la ciudad del arquitecto Abaleron (1992, 1998, 2002), los aportes desde la historia de la ciudad de Méndez e Iwanow (2001), los estudios sobre los barrios del "Alto" de Kropff (2001, 2007); Caram y Pérez (2004); Fuentes y Núñez (2007); Agüero (2007); Benclowicz (2012) y la tesis doctoral de Matossian (2012) sobre la migración chilena en la ciudad. Estudios migratorios y análisis sociales locales que, a excepción de algunos trabajos que lo han hecho de forma tangencial, no han incluido las devociones religiosas como dimensión de análisis.

En relación a la vinculación entre la dimensión migratoria y las devociones marianas se cuenta con escasos trabajos específicos. Se pueden mencionar desde la antropología los trabajos sobre las devociones bolivianas de Grimson (1999) en Buenos Aires, los de Giorgis (2004), en Córdoba; algunos aportes de Vázquez (2005) en Mendoza y el abordaje tangencial de la devoción a la Virgen de Caacupé de los

migrantes paraguayos realizado por Halpern (2009) en Buenos Aires. Desde la geografía de la religión podemos mencionar las contribuciones sobre las devociones bolivianas en Buenos Aires con Sassone (2007) y desde la historia los aportes de Hernández (2010) en la ciudad de Bahía Blanca. En lo que respecta al espacio patagónico se encuentra aún más escaso, sólo podemos mencionar un trabajo sin continuidad sobre devociones marianas bolivianas de Sassone y Hughes (2009), en la ciudad de Puerto Madryn y algunas referencias de forma aislada en los trabajos de Mallimaci Barral (2010) en Ushuaia, los estudios de Baeza (2008) en Comodoro Rivadavia y nuestros aportes en la zona andina (Barelli, 2010, 2010b, 2011, 2012, 2012b, 2013, 2013b; Barelli y Nicoletti, 2012; Nicoletti, 2010, 2012).

Luego de este breve recorrido sobre las producciones que de alguna manera abordamos en nuestra tesis, advertimos un claro vacío en el campo de la historia para el estudio de las temáticas propuestas, más fragmentado y precario aún en la Patagonia, donde falta además una reconstrucción primaria de fuentes y procesos. Es por ello, que resulta novedoso incorporar a la dinámica migratoria latinoamericana limítrofe y su incidencia en la transformación del campo religioso, el análisis de las devociones marianas como prácticas de la religiosidad y como variable para abordar los procesos de construcción identitaria local.

La presente investigación si bien se encuentra centrada en las devociones marianas, no es por ello un análisis exclusivo de religión sino de prácticas religiosas o expresiones religiosas colectivas que, atravesadas por factores de clase, etnicidad y nacionalidad, se proyectan dentro de una historia local. Por otra parte, también resulta pertinente aclarar que esta tesis tampoco pretende ser un estudio sobre migraciones latinoamericanas, sino sobre la impronta y el lugar que estos grupos plasman en el espacio local, utilizando como construcción identitaria una agencia religiosa que los habilita a mostrarse en medio del ocultamiento histórico y social que plantea la ciudad. Queda claro, entonces, que es una tesis en donde los flujos migratorios son tomados desde un amplio contexto social sólo y exclusivamente en función del aporte devocional que los habilita a formar parte de la construcción de un colectivo local.

En cuanto al recorte temporal, lo hemos realizado en función de los procesos migratorios y los traslados devocionales marianos. Es así que 1966 /1970 responden, por un lado, a los tiempos aproximados en el que se registran los primeros ingresos de

las corrientes migratorias de bolivianos y paraguayos al espacio local y, por el otro, al momento en que una migración histórica, como es la chilena en San Carlos de Bariloche, inició el traslado devocional a la Virgen de Carmen. Límite temporal que también se justifica con los procesos históricos locales, que marcan a fines de los 60' un viraje hacia una mirada más nacionalista caracterizada por la injerencia del poder castrense en el aparato estatal y por la incorporación de fuertes lógicas de exclusión. Este recorte temporal de 1966/1970 a 2012 lo hemos resignificado en cada uno de los capítulos en función de los diferentes procesos devocionales. Sin embargo, aunque resulta imprescindible realizar un recorte temporal, para comprender la problemática es necesario apelar a un periodo más amplio de la historia local en función de poder entender los mecanismos de exclusión y ocultamiento utilizados hacia los migrantes.

3. Hipótesis y objetivos

Hipótesis

Las advocaciones marianas del Carmen, de Urkupiña y de Caacupé, que los migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos trasladan a la ciudad de Bariloche forman parte del conjunto de relaciones socio-culturales e históricas que construyen pertenencia e identidad en el lugar de destino, visibilizan o invisibilizan a estos grupos en clave de subalternidad, generan territorialidades múltiples, sacralizan espacios y enfatizan la fragmentación socio-espacial de la ciudad.

Objetivo General:

Investigar las devociones marianas del Carmen, de Urkupiña y de Caacupé a través de sus prácticas religiosas (culto y rituales) en los migrantes latinoamericanos chilenos, bolivianos y paraguayos de la ciudad de San Carlos de Bariloche desde 1970 al 2012; con el fin de analizar cómo estos dispositivos simbólicos configuran identidades, pertenencias y generan territorialidades dentro de un entramado local que los oculta y los invisibiliza.

Objetivos Específicos:

- Reconstruir y analizar, entre 1970 y 2012, el traslado y resignificación de las devociones marianas del Carmen, Urkupiña y Caacupé traídas por los migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos a su lugar de destino.

- Contextualizar a estos grupos migrantes y sus advocaciones marianas en las distintas representaciones sociales de la historia de San Carlos de Bariloche, para observar las lógicas de inclusión y exclusión que se construyen en la sociedad y el espacio local.

- Identificar de qué manera las diversas festividades y peregrinaciones marianas utilizadas por los migrantes como prácticas de religiosidad popular, operan como estrategias identitarias sacralizando espacios y construyendo territorialidades múltiples.

4. Marco teórico

Nuestro enfoque se encuentra en el marco disciplinar de la historia y desde allí nos proponemos un abordaje inscripto en la historia cultural, o sea en un "entorno cultural en que se emprenden las acciones, […] pero sobre todo (en relación) a un marco de referencias comunes que hacen inteligibles las acciones" (Serna y Pons, 2005: 5). La historia cultural nos permite dar cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso que se focalizan en prácticas que provienen de una matriz católica, no siempre contenidas por la institución. El enfoque cultural "da cuenta del entrelazamiento de las manifestaciones y construcciones de lo sagrado pero siempre en relación con otros aspectos de lo social, tanto en la gestación de los imaginarios de los grupos, en la producción de los dispositivos discursivos, como en la realización de las prácticas" (Fogelman, 2010: 11).

El culto mariano, manifestación emblemática de las prácticas católicas de "religiosidad" o "piedad popular", forma parte de las creencias y prácticas religiosas

colectivas de distintos grupos sociales. Este culto puede ser estudiado como el núcleo de un conjunto de relaciones socioculturales históricas, como matriz social identitaria, así también como resignificación local o regional en la construcción del espacio material y simbólico. La construcción social identitaria, en tanto estrategias simbólicas históricamente construidas, en clave de alteridad, nos posibilita articular representaciones del pasado con prácticas del presente (Chartier, 1992). Entendemos a estas representaciones como imaginarios sociales dominantes en un conjunto social, que se manifiestan a través de símbolos, ideas, imágenes, valores, etc. que reproducen un poder establecido, construyendo su propia identidad colectiva, marcando territorio, alteridades y memorias (Baczko, 1999). La dinámica de la memoria colectiva nos posibilita interpelarla desde la construcción territorial, es decir, desde distintos imaginarios sobre un lugar en el que se han naturalizado prácticas y sentidos que abrevan más en presupuestos que en la observación directa (Navarro Floria, 2007). Desde esta perspectiva las devociones marianas, tanto desde la "actitud relacional -oración y contemplación-, como desde la celebrativa -liturgia, fiestas, devoción popular- (Esquerda Bifet, 1998: 190), resultan una variable interesante y profunda para analizar los procesos sociales identitarios debido a que se presentan en una dimensión histórica, generan pertenencia y construyen territorialidad. Teniendo en cuenta, en todo momento, que las creencias se inscriben en una dinámica de transformación histórica, generando o fortaleciendo identidades sociales en construcción, que en muchos casos por su extensión y masificación resultan fuente de identidades nacionales (Mallimacci, 1992).

Nuestra recorte temporal 1970-2012 si bien se centra en una localidad busca un análisis interrelacional entre lo macro y micro histórico, en función de analizar las relaciones sociales y los vínculos personales en su contexto histórico. En esta investigación micro-social se incorpora "el estudio de la estructura social como marco en el cual se desenvuelven las experiencias subjetivas de los migrantes" (Sautu y otros, 2005:59) que en nuestro caso incorpora a esta experiencia de migrar, la experiencia religiosa. En particular nos interesan los modos de inserción social, las formas en que se orientan los valores y las creencias que recogen y que portan los grupos sociales pero también el modo en que se (re)interpretan en su lugar de destino a través de la resignificación cultual y devocional de los procesos identitarios y de la construcción de la alteridad.

Lo local es un modo particular con el que los historiadores dan sentido a la conducta humana (Serna y Pons, 2005:95). Acordamos con Jensen (2010) en pensar la "vida de los sujetos" en su "locus concreto", "sin asumir el espacio como una unidad geográfica o político-administrativa dada e independiente a las formas en que los actores sociales lo configuran y reconfiguran a partir de sus prácticas, haciéndolo propio y definiendo a cada paso qué es lo cercano y lo lejano, lo propio y lo extraño, lo local y lo extralocal" (Jensen, 2012: 1433). De esta manera, abordamos las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche desde la historia local y desde la historia reciente, como relaciones sociales situadas en "una historia que no se agota en la descripción de las prácticas de actores situados en los límites de un espacio circunscrito". "Una historia que obliga a reconocer conflictos, solidaridades, diferenciaciones y racionalidades que definen diferentes adentros y afueras" (Jensen, 2010:1438) y que, por sobre todas las cosas, se transforman en marcas locales que nos permiten poner en tensión o problematizar aquellas explicaciones generales de un pasado reciente nacional.

En función de ello, hemos construido un marco teórico que, no sólo apela a la transversalidad de ciertos conceptos en relación con sus fuentes documentales, sino que también se ofrece como propuesta de investigación abierta a futuros interrogantes y resignificaciones que den cuenta de diversos abordajes y miradas del objeto de estudio. La historia cultural en definitiva nos permite "atravesar los dominios y las fronteras académicas" (Serna y Pons, 2005:5).

En esta tesis, de acuerdo al eje espacio – temporal que se enmarca en la historia reciente y la historia local, se cruzan dos ejes de análisis: las devociones marianas y las migraciones latinoamericanas; de las cuales se desprenden los conceptos teóricos que nos permiten la problematización.

4.1 Religión, religiosidad popular. La Virgen María y su culto

El primer eje de análisis corresponde a las devociones marianas, que abordamos desde de un amplio concepto de religión centrado en el aspecto socio-histórico, cultural y simbólico. Para ello, hemos realizado un recorrido por definiciones clásicas como la de Durkheim (1982) donde la religión es vista como un "sistema solidario de creencias

y de prácticas relativas a las cosas sagradas es decir separadas, interdictas, que se unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia", donde se enfatiza su carácter colectivo y compartido (Durkheim, 1982:42). Por el *homo religiosus* de Eliade (1981) el cual "cree siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real" (Eliade, 1981:123). Un mundo que se sacraliza según Geertz (1973) a través de " un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz, 1973:89). "El símbolo no es un especie de decorado de un sistema social que es producido por él, sino que forma parte de lo social y es a la vez cultural, social, económico y político también" (Darton y Nettel, 1995: 82). En sintonía con las representaciones simbólicas, también incorporamos el planteo de Dussel (1983), el cual entiende el concepto de religión como "un acto representativo simbólico de pensar en Dios", "una justificación de la praxis pero no una praxis misma", que no se constituye en un campo[3] totalmente autónomo sino con autonomía relativa (Dussel, 1983:27). Sin embargo, a estas definiciones le hemos sumado otras miradas que provienen de campos afines, que nos permiten abordar con más profundidad y precisión nuestro objeto de estudio. Es así que incorporamos el planteo de Fogelman (2010), por su dimensión socio-histórica, que define religión como "una construcción histórica y social conformada por un conjunto articulado de ideas, discursos y prácticas, manifestada en diversas expresiones y que implican las relaciones imbricadas pero jerárquicas, de distintos actores sociales en escenarios comunes, como individuales" (Fogelman, 2010:13). Por su parte Wright (2009) nos habla de la religión como lenguaje, es decir como "un sistema simbólico denso, polisémico y abierto al fuego del tiempo, es decir, sujeto a reinterpretaciones constantes, de acuerdo con los avatares de la historia" y nos propone un abordaje de lo religioso siempre desde una historia local "en donde los símbolos estables de los dogmas y de los sistemas de pensamiento ya constituidos, pueden ser reapropiados por los actores sociales con creatividad, pragmatismo y sabiduría colectiva". Marcando, a su vez, la existencia de

[33] Para Dussel en el campo religioso se posiciona la praxis en sentido "ampliado a la totalidad de la vida cotidiana, banal, antes tenida por profana" (Dussel, 1983:31).

una relación estrecha “entre experiencia social e imaginario religioso, cuyas manifestaciones que surgen de la creatividad de la gente y que no se derivan directamente de una acción institucional eclesial o estatal, generan nuevos símbolos significativos” (Wright, 2009:2).

A modo síntesis estas definiciones nos permiten formular una conceptualización amplia de religión que abreva en lo material y en lo simbólico. En lo material, como construcción histórica y social localmente situada y en lo simbólico como sistema de creencias y experiencias religiosas que penetran en lo trascendente y en lo emotivo de los actores sociales de forma dinámica y creativa, estableciendo vínculos y relaciones diversas.

El estudio de las prácticas religiosas vinculadas al culto mariano se ha relacionado estrechamente a la noción de “religiosidad” y más precisamente al concepto de “religiosidad popular”. Nociones que en los últimos años han sido utilizadas y analizadas de diversas formas, generando controversias y discusiones en el campo de las ciencias sociales. La ambigüedad, la amplitud y la polisemia de las nociones, las dificultades para poder definir ambos términos generaron diferentes debates que apuntaron a poder distinguir y consensuar los verdaderos alcances del concepto de “religiosidad popular”. Sin embargo, nuevos aportes desde diferentes disciplinas ofrecen un nuevo abanico de posibilidades para el análisis.

Desde la Iglesia católica a partir del Documento de Puebla (1979) se toma el concepto de “religiosidad popular” como sinónimo de los siguientes términos: “religión del pueblo”, “piedad popular” y “catolicismo popular”. Se lo define como “conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular” (Puebla, 444). De esta manera, la “religiosidad popular” es entendida por un lado como la religión del pueblo, “preferentemente “pobres y sencillos”” (Puebla, 447), como una realidad cultural que congrega a multitudes, una “forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (Puebla, 450) y como una expresión religiosa que necesariamente debe dirigirse

"adecuadamente" a través de sus elementos positivos[4] para evitar las "desviaciones" [5] y ambigüedades. En esta misma línea, el autor más cercano a la historia de la teología clásica es Saranyana (2005), que opta por el término "catolicismo popular" como una construcción histórica especialmente afianzada en la piedad barroca permeable a la acción evangelizadora colonial y nacional, que por su larga duración deriva en prácticas de "piedad popular" latinoamericanas (Saranyana, 2005:864-865). El teólogo pastoralista Tello (2008) toma un criterio más amplio que "catolicismo popular" y nos habla de "cristianismo popular" al que definen no exclusivamente como un rito, ni tampoco como una mera piedad popular "sino como algo intermedio entre ambas que tiene su origen en la primera evangelización" (Tello, 2008:103). Distinguiendo que la "piedad popular" tiene un carácter universal, mientras que el "cristianismo popular" se proyecta como realidad sólo en América, "la "piedad popular" mira al culto de Dios […] el "cristianismo popular" mira a toda la religión cristiana que nace de la fe, mira a todo el modo de practicar la fe, y consecuentemente a todas las virtudes y a la virtud de religión" (Tello, 2008:104-105). Por su parte, Dussel (1983) plantea que la "religiosidad popular" es un término ambiguo debido a que se ha presentado a lo largo de la historia con un doble sentido donde, por un lado, contiene a "la mejor de la experiencia liberadora de los oprimidos, pero, al mismo tiempo, introyecta la ideología dominadora en el dominado" (Dussel, 1983:566). Dentro de este planteo, resulta significativo

[4] "Como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar: la presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad, el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María: Ella y «sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular» (Juan Pablo II, *Homilía Zapopán* 2: *AAS* 71 p. 228), venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, como Reina de nuestros distintos países y del continente entero; los santos, como protectores; los difuntos; la conciencia de dignidad personal y la fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la "capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismo (canto, imágenes, gesto, color, danza); la Fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos); la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana, el respeto filial a los pastores como representantes de Dios; la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria; la integración honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social; el afecto cálido por la persona del Santo Padre; la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe; el valor de la oración; la aceptación de los demás" (Puebla, 454).

[5] "Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización" (Puebla, 456).

señalar, que la diócesis de Bariloche adopta el concepto de "Religiosidad popular" de Puebla y lo difunde en la folletería de la peregrinación a la Virgen de las Nieves, formando incluso una comisión que se denomina "Equipo Diocesano de Peregrinaciones y Religiosidad Popular"[6].

Por otro lado, según Fernándes (1984), el concepto de "religiosidad popular" presenta tres dificultades: 1) es un concepto demasiado amplio, que comporta diferencias regionales y variables según tradiciones religiosas, 2) no es un término nativo, se presenta como ajeno a su objeto, pues no sólo nadie se identifica como "practicante de religión popular" sino que la designación oscila entre la acusación y la admiración y 3) es utilizado con sentidos diversos que no siempre coinciden, refiriendo a veces a la mayoría, otras al "pueblo" o a la jerarquía eclesial (Fernándes, 1984). En respuesta a éstas críticas Santamaria (1991) define el concepto de "religiosidad popular" como "el conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que demuestran la existencia de un imaginario social que incluye lo sobrenatural en la realidad cotidiana" (Santamaria, 1991:13). De esta manera, el autor identifica a la religiosidad no sólo como parte de lo litúrgico, lo ritual o lo cultural sino que la incluye en una amplia gama de comportamientos individuales y colectivos que definen el proceso global de simbolización (Santamaria, 1991).

En la actualidad se producen nuevos debates que apuntan a resolver la ambigüedad, la amplitud y la polisemia del concepto de "religiosidad popular" que nos resultan muy significativos para el desarrollo de nuestra tesis. Fogelman (2010, 2012), en sus últimos trabajos, advierte sobre la carga de preconceptos que deviene el uso de la noción de "religiosidad" donde se la suele diferenciar de forma peyorativa de la noción de "religión", por lo que propone de forma provisoria usarlas como sinónimos. En el mismo sentido, alerta sobre las reservas que tiene en relación al término "religiosidad popular" donde manifiesta la carga de prejuicios que se esconden detrás del uso del término: "la noción de religiosidad popular me despierta ciertas dudas y reservas, pues parece implicar una atribución – a veces, peyorativa; otras, demagógica- respecto de ciertas representaciones y prácticas de la religión que se le atribuyen a los grupos sociales subalternos" (Fogelman, 2010:13). Con ese mismo interés de repensar categorías y nociones, Martín (2007), se propone desustancializar e historizar el

[66] Archivo de la Diócesis de Bariloche (Carpeta Virgen de las Nieves). XII Peregrinación 29 de octubre de 2005, XVI Peregrinación 24 de octubre de 2010.

concepto de religión y superar uno de los obstáculos que a su criterio presenta el término: definir la religiosidad popular fuera de la dicotomía institucional/popular, de un modo interdependiente de la Iglesia y de los sectores dominantes. Es por ello que plantea la necesidad de analizar las prácticas designadas como "religiosas" desde lugares empíricos específicos, "a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que son constituidas por las múltiples prácticas[7] nativas". Lugar, desde donde propone entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de "prácticas de sacralización": los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado. De ésta manera lo "sagrado" al ser utilizado como adjetivo no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, "sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo y por ello, no "extraordinario ni radicalmente otro" (Martín, 2007: 62). Por último, en esta misma línea, incorporamos el planteo de Wright (2011) el cual define "religiosidad popular" como un "fenómeno complejo de creatividad cultural" integrado por "componentes teológicos, rituales y políticos que reelaboran elementos centrales del catolicismo" (2011:1), que, en muchos casos han sido "homologados con lo nacional, fusionando ideología religiosa y nacionalidad, lo que expresó dramáticamente una de las dimensiones de la religión, la identitaria, lo que también se observa en las organizaciones religiosas de los grupos inmigrantes tanto cristianos como no cristianos, instalados en el país". Una matriz cultural que no se presenta como "un todo homogéneo y sus alcances van más allá de lo institucional, alimentando una infinidad de prácticas y de creencias comúnmente denominadas "populares"", término, considerado por el autor, de utilidad limitada debido a su naturaleza relacional (Wright, 2011:1).

[7] Para poder entender dichas prácticas la autora se vale del análisis bibliográfico de los últimos veinte años de nuestro país e identifica cuatro formas de concebir o de leer el concepto de religiosidad popular. La primera, caracterizada por entender a la religiosidad popular como la religiosidad del "pueblo", desde una mirada más bien verticalista. La segunda forma, está más centrada en las "funciones" que cumple la religiosidad popular en los sectores más pobres de la población haciendo frente a situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de las instituciones responsables. En cuanto a la tercera, la autora menciona que está representada por aquellos estudios que proponen la existencia de "otra lógica" para analizar los fenómenos religiosos: desde una positividad creadora donde, las denominaciones religiosas adquieren otro sentido y donde "las fuerzas de lo sagrado tienen una potencia real en el mundo que es anterior a cualquier religión". En último lugar, la autora propone una cuarta lectura que parte de una mirada crítica del concepto de religión y plantea la necesidad de un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados (Martín, 2007).

Teniendo en cuenta los diferentes aportes desarrollados sobre religiosidad popular, para aplicar a nuestro objeto de estudio, tomamos este término en tanto, como advierte Fogelman, “religiosidad” se identifique con “religión” despojando el término de toda calificación peyorativa y clasista. En función de ello, coincidimos con Wright (2011) en que la “religiosidad” es un fenómeno complejo de creatividad cultural en donde “identidad nacional y religión son dos aspectos simbólicos que se retroalimentan” (Wright, 2011:3); con Santamaría (1991) en que las experiencias y los comportamientos simbólicos son los que dan cuenta de las expresiones religiosas de los grupos y con Martín (2007) en distinguir esas expresiones como prácticas sacralizadas, donde lo sagrado se presenta en un espacio diferencial que requiere ser abordado de forma particular.

Dentro de la religión y la religiosidad popular en la Iglesia católica como institución, tomamos a las devociones y entre ellas a las devociones marianas en particular. Estas devociones tienen como figura central a la Virgen María. Es así que desde “esta posición central se deriva el hecho de que a María se le deba culto de *hiperdulía* es decir veneración en grado superior, mientras que a los santos se les da el culto de *dúlia* y la *latría* o adoración sólo está reservada a Dios”, y se le adjudica el papel de mediadora entre los hombres y Dios (Penhos, 2013:19). Es por ello, que el término utilizado es el de “veneración”.

Dentro de la devoción a la Virgen es importante distinguir los títulos marianos de las llamadas advocaciones marianas. "Los títulos marianos" indican un aspecto del Misterio de Cristo, así como la realidad eclesial" (Esquerda Bifet, 460): María Madre - filiación de Cristo -, María Inmaculada - sin pecado original ni personal- y María Asunta - victoria de Cristo sobre la muerte -. “El Magisterio eclesial ha declarado a María *Theotokos* “Madre de Dios” (Éfeso, año 431, DS 251); *Aei parthenos*- “siempre virgen” (II Concilio de Constantinopla, año 553, DS 427; Sínodo de Letrán, año 649, DS 503); sin pecado original (dogma de la Inmaculada, año 1854 DS 2803); y la que fue llevada al cielo (dogma de la Asunción, año 1950, DS 3903). Teológicamente hablando, estos dogmas tienen un contenido cristológico y antropológico” (Temporelli, 2008:6).

Las advocaciones en cambio, son las formas de nombrar a la Virgen en relación a sus fenómenos taumatúrgicos (Presentación, Anunciación, etc) o bien a sus

apariciones, sus dones, sus atributos y los lugares geográficos y santuarios, o sea lugares santos desde una mirada hagiotoponimica (López Santos, 1969:579-214), que generan cofradías y patrocinios (por ejemplo, Saranyana, 2005: 853-857 y Fogelman, 2013 en prensa). Las advocaciones marianas están vinculadas con un elemento de legitimación que evoca la protección o el pedido de ayuda a la Virgen. Cuando los patronazgos se identifican con agencias estatales, “someten simbólicamente las acciones del estado a un ordenamiento superior y divino encarnado en la Iglesia Católica, por medio de la imagen oficial de esta” (Martín, 1997:18). En ese sentido, Anderson nos proporciona el concepto de “artefacto cultural” de una clase particular con el que podemos relacionar a la Virgen. Un artefacto o dispositivo que resulta del producto de un ""cruce" complejo de fuerzas históricas discretas; pero que una vez creados se volvieron "modulares", capaces de ser transplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran variedad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas". Los artefactos culturales particulares han generado apegos muy profundos" (Anderson, 1993:21).

El análisis específico de la iconografía mariana lo hemos realizado desde la narrativa visual que propone Burke (2005) debido a que el testimonio de las imágenes “resulta especialmente valioso cuando los textos son escasos o frágiles” (Burke, 2005: 235). De la misma manera “al igual que los textos o los testimonios orales, las imágenes son una forma importante de documento histórico, reflejan un testigo ocular” (Burke, 2005: 17), “contienen un momento de narración aunque no sean en sí mismas un relato” (Belting, 2009: 62). Testimonios mudos que deben ser utilizados, al igual que los textos, con mucho cuidado, debido a que en ellos también se plantean problemas de contexto, de función de retórica de calidad y de recuerdo (Burke, 2005). Una representación que nos ofrece una percepción eficaz inmediata y amplia. Eficaz en su aspecto didáctico, es decir “transmitir a través de ellas una visión del mundo, una ideología unos valores (Di Pietro del Carril, 1994:84); inmediata, porque la sola percepción revela su significado y amplia, en su exposición pues llega a un público masivo. Estos dos últimos aspectos, a saber, su inmediatez y la amplitud de su campo de acción, tienen una relación profunda con el poder de las imágenes y su devoción. De esta manera, la imagen y la escritura deben ser analizadas con lógicas distintas, las propias del recurso escrito y las que

refieren a la producción icónica, en su noción de “irreductibilidad de lo visible a los textos” (Penhos, 2005:22). Desde estas nociones Penhos (2005) propone un enfoque que marca la “naturaleza radicalmente diferente de textos e imágenes en relación con la visualidad: el discurso escrito representa en términos evocativos experiencias de carácter visual, pero su propia lógica y funcionamiento, no las provoca en tanto que las imágenes son representaciones de datos de la realidad visual que además se presentan como nuevas experiencias visuales” (Penhos, 2005: 23).

Las imágenes no son un reflejo de una determinada realidad social, sino que ocupan múltiples posiciones intermedias, es decir “dan testimonio a la vez de las formas estereotipadas y cambiantes en que un individuo o un grupo de individuos ven el mundo social, incluso el mundo de su imaginación” (Burke, 2005: 234). Las imágenes “en muchos casos y en especial las imágenes religiosas", que operan en el plano natural y sobrenatural, "adquieren una vida propia y real que las separa de lo representado. Es notorio cómo el culto mariano se descentraliza y se dirige hacia cada imagen de la Virgen con más fuerza que el personaje representado” (Di Pietro del Carril, 1994:84). Particularmente las imágenes marianas tienen una forma definida que es la de la mujer (Freedberg, 1992: 124), con una particularidad “su iconografía es producto de la mirada masculina sobre lo femenino ya que era ideada, pensada y materialmente realizada por hombres” (Di Pietro y del Carril, 1994: 84), en definitiva es ese el sector de poder de la Iglesia el que pone en juego en cada etapa histórica una Virgen María y un modelo de mujer. De esta manera, las imágenes marianas, de acuerdo a su contexto y su movimiento en los rituales, nos permiten visualizar las expectativas, sentimientos, creencias, en nuestro caso particular, de los grupos migrantes que construyen identidad mediante sus advocaciones.

Para el análisis iconográfico mariano la referencia ineludible es la sistematización realizada por Schenone (2008) en su libro “Santa María”, que si bien se centra en el período colonial, en su tercer apartado describe cada una de las advocaciones veneradas en Iberoamérica, su origen y su traslado por españoles y portugueses. El análisis iconográfico está íntimamente relacionado a lo performático y en ese sentido resulta pertinente tomar el concepto de Penhos (2005) que se refiere a los “modos de visualidad”, es decir “a los elementos históricos y culturales que intervienen en el acto de ver y suponen selecciones y recortes de la masa de datos ópticos, puestos

en relación aquí con las prácticas de acopio de conocimiento sobre el territorio […] y con los mecanismos simbólicos y materiales de su dominio por medio de sus representaciones escritas e icónicas" (Penhos, 2005: 15-16). Nuestro corpus de imágenes marianas contiene en sí mismas estos elementos histórico-culturales y a través de ellos podemos *observar lo que ven quienes observan* y advertir cuál es la carga simbólica de esta representación. Otra vinculación que nos permite el concepto de Penhos (2005) es el dominio simbólico que representan las imágenes en las que se oculta "la trama" en la que se tejen los hilos del saber y del poder. "Son ellas las que transmiten las diferentes modalidades de exhibición de la identidad social o de la potencia política tal como las hacen ver y creer los signos, las conductas y los ritos" (Chartier, 2007). Según Taylor y Fuentes (2011) "las *performances* funcionan como actos vitales de transferencia transmitiendo saber social, memoria y sentido de identidad a través de acciones reiteradas". Es decir, "individuos y grupos se representan a sí mismos y tratan de mejorar su circunstancias a través de estos performances" (Taylor y Fuentes, 2011:17-20).

La figura de la Virgen la hemos analizado desde su aspecto devocional es decir desde las prácticas concretas del culto, el rito y la sacralización del espacio. En este abordaje hemos tomado los conceptos desde la teología, la antropología y la geografía de la religión.

Dentro de las manifestaciones religiosas de la Iglesia católica, el culto es "un conjunto de signos eficaces de la evangelización" y un elemento relacional que se exterioriza mediante distintas acciones -oraciones, ritos, celebraciones, peregrinaciones, imágenes, reliquias, etc - (Esquerda Bifet, 1998:170). "El Concilio, al exponer el significado y el fundamento del culto especial hacia la Santísima Virgen habla conjuntamente tanto del culto – celebración - como de la devoción -actitud-. Aunque también se utiliza el vocablo culto "cuando se celebran los misterios cristianos por medio de ceremonias o ritos que no son oficiales aunque sí aprobados por la Iglesia - culto o piedad y religiosidad popular - (Esquerda Bifet, 1998). Así lo enfatiza uno de los documentos del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* (1964) en el que le dedica el capítulo VIII a la Virgen María y dentro de éste a su culto, calificándolo como "culto especial" a la Madre de Dios, bajo "diversas formas de piedad", "dentro de los límites

de la doctrina sana y ortodoxa, de acuerdo con las condiciones de tiempos y lugares y teniendo en cuenta el temperamento y manera de ser de los fieles". Entre los documentos de la Iglesia uno de los principales dedicados especialmente al culto mariano es la exhortación apostólica *Marialis Cultus* de Pablo VI (1974), "para la recta ordenación y el desarrollo del culto a la Santísima Virgen María". Esta exhortación encuadra el culto mariano en la liturgia e invita en su segunda parte a "renovar la piedad mariana" reforzando los términos de *Lumen Gentium* en tanto una piedad "bien orientada". Según la Iglesia Católica, cuando resulta una "verdadera adhesión a la fe" y no simplemente una "manifestación cultural" al borde de la superstición[8]. El culto mariano como manifestación colectiva, ha sido incluido dentro de la categoría de religiosidad popular. Un tipo de actividad religiosa, que resulta de una manifestación de la piedad popular cristiana en tanto "adhesión a la fe por medio de expresiones culturales"[9]. Por ello, la Exhortación Pastoral *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975), plantea los términos de religiosidad popular y piedad popular, optando por este último en el sentido de "religión del pueblo".

El análisis del culto mariano implica también el abordaje de los diferentes rituales que lo contienen. Para ello, incorporamos la noción de ritual a decir de Durkheim (1982) no sólo como un sistema de prácticas, sino también como un "sistema de ideas" que representan la visión del mundo que une a una comunidad moral. Aquel acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origene*, que se hace presente a través del ritual (Eliade, 1981: 55) y que se resignifica a través del mismo. De esta manera la práctica concreta del ritual configura, según Rita Segato (2007), la variación del orden territorial en el campo de la experiencia y de los valores considerados "sagrados".

Las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento. En función de ello, nuestro análisis también incorpora los aportes de la geografía de la religión con las nociones de territorio y espacio. En este sentido, Carballo (2009) define al territorio como el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, mientras el espacio se lo caracteriza por su valor de uso dónde el territorio sería la resultante de su apropiación y valorización (Carballo, 2009:25). Esta apropiación que señala la autora presenta un doble carácter instrumental o simbólica/ expresiva. La primera se trata de una relación utilitaria del espacio,

[8] Evangelii Nuntiandi, 48.
[9] idem, 629.

centrada en las relaciones políticas, económicas y sociales. Mientras que, la segunda enfatiza el papel del territorio como una sedimentación simbólica-cultural del espacio. Por lo tanto, el territorio no se reduce ni se entiende únicamente en su función instrumental, sino también como objeto de operaciones simbólicas. Es decir, se puede caracterizar al territorio como el marco de prácticas culturales objetivas - fiestas, rituales, etc - y como objeto de representación, como símbolo de pertenencia social. En éste último caso, los sujetos no solo interiorizan al territorio a su sistema cultural superando la visión del territorio como objeto, sino que "se construye por una realidad social "interna" y pasa a convertirse en un territorio "invisible" resultante de los procesos de interiorización del sujeto" (Carballo, 2009: 29). Por otro lado, esta autora también sugiere la necesidad de abordar los fenómenos religiosos desde la multiterriorialidad. Entendida como territorialidades múltiples que se funden en una misma recomposición de la espacialidad, pero que no se confunden entre ellas, dibujando fronteras que comparten un mismo territorio soporte y/o político, en un mismo mapa (Carballo, 2009: 40).

A estas nociones de espacio, territorio y territorialidad le incorporamos la noción de "espacio sagrado" de Rosendahl (1996), como aquel campo de fuerzas y valores religiosos que "eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia" (Rosendahl, 1996: 30). Este espacio sagrado se construye a partir del "circuito sagrado" o trayecto por donde, por ejemplo, circula la Virgen y sus fieles. Circuito "que tendrá el tamaño determinado por el número de participantes; fronteras definidas por la imaginación de los seguidores, sin asociarse el tamaño a una territorialidad definida" (Rosendhal, 2009:46).

4.2 Migraciones latinoamericanas y comunidades transnacionales: formaciones de alteridad, representaciones sociales y construcciones identitarias.

En cuanto al segundo eje, que estaría relacionado con el análisis de los procesos migratorios y la construcción identitaria, seleccionamos un marco teórico diverso e interdisciplinario que nos ha posibilitado una problematización transversal de las fuentes.

Los procesos migratorios latinoamericanos los hemos abordado desde la perspectiva transnacional. Entendida como aquellas "realidades sociales que no respetan las divisiones de los estados nacionales, en tanto que generan "estructuras sociales reticulares" que vinculan los lugares de origen y de destino" (Herrera Lima 2000: 2). Los primeros estudios en dar cuenta de estas prácticas migratorias han venido de la mano de la sociología y la antropología con Glick Shiller, Blanc-Szanton y Bash (1994), quienes definieron el transnacionalismo como "el proceso por el cual los transmigrantes, a través de su actividad cotidiana, forjan y sostienen relaciones sociales, económicas políticas multilineales que vinculan sus sociedades de origen con las de asentamiento y a través de las cuales crean campos transnacionales que atraviesan las fronteras nacionales" (Shiller, Blanc-Szanton y Basch, 1994: 6). Esta nueva dimensión que adquiere el proceso migratorio implica, por un lado, una dislocación y restructuración del concepto tradicional de migración y, por otro se presenta como un nuevo enfoque global para el estudio de las migraciones contemporáneas. Canales y Zlolniski (2001) comentan que la perspectiva transnacional "plantea importantes desafíos conceptuales, metodológicos, y ante todo, políticos que exigen una necesaria apertura hacia nuevas formas de entendimiento del proceso migratorio en el actual contexto de globalización" (Canales y Zlolniski, 2001: 414). Son las evidencias empíricas y los resultados en las investigaciones los que van a indicar comportamientos diversos que llevan a relativizar el carácter individual, así como la posibilidad de delimitar con claridad los momentos en que se inicia y se finaliza un proceso migratorio. De esta manera, la migración ya no va a ser entendida ni como un acto de mudanza de la residencia habitual ni como un flujo migratorio en un único sentido, sino que se va a transformar en un estado y en una forma de vida donde los desplazamientos son recurrentes y presentan un continuo intercambio de personas, bienes, símbolos e información. Este nuevo espacio transnacional presenta, según Portes (2001) dos dimensiones de análisis: el transnacionalismo "desde arriba, hecho posible por las revoluciones en la comunicación y el transporte y guiado por grandes actores financieros y corporativos" y el transnacionalismo "desde abajo, creado por gente común y corriente que busca mejorar su situación" (Portes, 2001:125). Esta segunda dimensión se vincula de forma directa con la noción de "comunidad transnacional", la cual nos permite identificar y caracterizar: los vínculos o redes que establecen los migrantes con su lugar de origen y

destino; las múltiples direcciones que presentan los procesos y las prácticas culturales que autodefinen y recrean pertenencias, fidelidades e identidades de tipo nacional. Los migrantes, en este nuevo enfoque se van a transformar en los actores privilegiados, debido a que son ellos los que trasladan continuamente en uno u otro sentido las fronteras geográficas, culturales, políticas, étnicas creando campos sociales transnacionales. A estos migrantes se les da el nombre de "transmigrantes" (Benencia, 2010). A su vez, a ésta reformulación de términos se le va a sumar la necesidad de incorporar otros nuevos que den cuenta de los procesos abordados y que le den sentido al enfoque como por ejemplo: comunidades transnacionales, familias transnacionales, circuitos sociales transnacionales, entre otros (Canales y Zlolniski, 2001). Por otro lado, según Herrerra Lima (2000), el enfoque transnacionalista concibe a este nuevo tipo de migración fuertemente relacionado con la existencia y consolidación de importantes redes sociales. Entendidas como las cadenas de información de donde las familias, los grupos de amigos y de vecinos se valen para decidir cuándo, cómo, con quiénes y a dónde migrar. Esta información es ofrecida por las personas más conocidas y confiables que ya han migrado y que pueden ofrecer no sólo información sino también apoyo en el traslado y subsistencia en el lugar. Esta nueva dimensión de análisis que adquiere el proceso migratorio a través de las redes sociales si bien tiene como dicen Canales y Zlolniski (2001), como base las relaciones de confianza, reciprocidad, solidaridad y ayuda mutua entre sus miembros, también suelen reproducir y generar desigualdades sociales de clase, género y generacionales. Redes sociales que son importantes tener en cuenta para analizar el concepto de "campo social" que expone Levitt (2010), como "un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos se intercambian de manera desigual" y revelan información sobre las "formas de estar"[10] y las "formas de pertenecer"[11] en diferentes escalas espaciales. De esta manera, la mirada si bien se complejiza también se enriquece y posibilita una nueva perspectiva de análisis: una perspectiva transnacional, que contempla "simultáneas y múltiples trayectorias de integración en el país de recepción,

[10] Se refiere a prácticas y relaciones sociales concretas en las que los individuos están involucrado (Levitt, 2010: 19).
[11] Personas con pocos o ningún lazo con los países emisores, pero que afirman sus identificaciones con un grupo particular (Levitt, 2010: 19).

conexiones con la tierra natal e involucramientos con otros lugares significativos del mundo" (Levitt, 2010: 20).

Las comunidades transnacionales, en nuestra tesis, también las hemos analizado desde las categorías de "comunidad" y "comunalización" propuestas por Brow (1990). La primera entendida como un grupo de personas que comparten un "sentido de pertenencia" y la segunda como aquellas "pautas de conducta que promueven (ese) sentido de pertenencia" (Brow, 1990: 22). Pautas que se encuentran atravesadas por relaciones de poder que operan tanto, desde la propia comunidad como desde las distintas agencias estatales y que, a su vez, también intervienen de forma directa en las construcciones y procesos identitarios. En función de ello, también incorporamos el concepto de "formaciones nacionales de alteridad", propuesto por Segato (2007), para comprender que las representaciones hegemónicas de una nación producen realidades, que en su predominio discursivo "no es otra cosa que una matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de muestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación" (Segato, 2007: 29). Formaciones de alteridad que, según Briones (2005), no sólo producen "categorías y criterios de identinficación/clasificación y pertenencia, sino que – administrando jerarquizaciones socioculturales- regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía" (Briones, 2005: 16).

En este sentido, también incorporamos la noción de representación de Williams (1997), como aquellos elementos activos que señalan los rumbos de las representaciones; en la manera en que se distribuyen las fuerzas; y en la forma en cómo la gente entiende las situaciones y actúa dentro de ellas (Williams, 1997). Donde, según Chartier (2007), es posible "vincular estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben y perciben a los demás", representaciones colectivas y simbólicas que "hallan, en la existencia de representantes, individuales o colectivos, concretos o abstractos, los garantes de su estabilidad y su continuidad" (Chartier, 2007: 70). De este modo, como plantea Baczko (1991) "los imaginarios sociales de una colectividad designan su identidad elaborando

una representación de sí misma; marcan la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresan e imponen ciertas creencias comunes fijando especialmente modelos formadores". Es así que la construcción de una identidad colectiva implica "marcar su territorio y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los "otros", formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y de aliados del mismo modo significa conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacía el futuro sus temores y esperanzas" (Baczko, 1991:28).

Los diferentes modos de pertenecer que hemos observado a través de las representaciones sociales, también los profundizamos a partir del concepto de identidad. En este sentido, abordamos la noción de identidad desde el planteo de Hall (1996), que lo analiza desde el concepto de "identificación" en tanto proceso de construcción socio-histórica, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista. Proceso en el que también se destacan discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas que son construidas desde la diferencia, desde la relación con el "otro", con lo que uno no es o con lo que precisamente nos falta, debido a que cada identidad designa como necesario a un "otro", incluso uno silenciado e indecible (Hall, 1996). Es decir, la "identidad" se encuentra atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que intervienen en la construcción de nuestra subjetividad y por las "posiciones" o "lugares" que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado. Por otro parte, y siguiendo con el planteo de Hall, consideramos relevante incorporar el planteo de Caggiano (2005) sobre los diferentes movimientos que se pueden hallar en el "proceso de identificación". El primero caracterizado por ser un movimiento individual de "adentro" hacia "afuera" donde "un actor social hace de sí mismo como idéntico - similar, semejante - a otro y, consecuentemente, provee cohesión (que no implica necesariamente conciliación) a un grupo social al que le confiere sentido, y le brinda una estructura significativa que le permite asumirse como unidad"; el segundo, como aquel movimiento de "afuera" hacia "dentro" que apunta a todo "aquello que el "otro" piensa de "nosotros" - y que - contribuye en mayor o menor medida a definir a ese "nosotros"; y por último, aquel que da paso a la construcción de algún tipo de sentimiento de colectividad que puede definir "un nosotros diferenciado de un ellos" (Caggiano, 2005:38). Finalmente, en sintonía con este planteo, incorporamos a Balibar (1997) con la noción de "identidad trans-

individual" como aquellas "representaciones del "nosotros", o de la relación entre uno mismo y lo ajeno, que se urde en vínculos sociales, en actividades cotidianas, públicas y privadas" (Balibar, 1997:61). Este autor señala a la identidad cultural como la conjunción de dos rasgos distintivos, los hábitos o el *rito* y la creencia o la *fe*. Los hábitos o el rito definidos por el autor como "elemento de similitud imaginaria, que exhibe la pertenencia del individuo a la comunidad como una "naturaleza" o una "sustancia" común, física o espiritual que se manifestaría en el parecido de las apariencias, de los comportamientos y de los gestos". En tanto, la creencia o la fe son definidas como aquel rasgo que presente como elemento distintivo a la ""fraternidad" simbólica, manifiesta ante todo en la respuesta común a un llamamiento trascendente […] por voces inspiradas y autorizadas que enuncian el deber" y dan contenido a la unidad (Balibar, 1997:71).

5. Fuentes y Metodología

La presente tesis enmarcada en la historia de las prácticas religiosas marianas de los migrantes latinoamericanos - chilenos, bolivianos y paraguayos - en San Carlos de Bariloche, ha contado para su realización con una diversidad de fuentes -escritas, orales y audio-visuales -. Las mismas han sido abordadas desde un análisis cualitativo que fue variando su utilización y metodología de acuerdo a los temas u objetivos propuestos en cada uno de los capítulos, sin subordinar un tipo de fuente sobre otra sino, por el contrario, buscando abordar a cada una en su especificidad, rescatando sus particularidades, para de esa manera poder reconstruir una historia sin exclusividades ni dogmatismos, sino atendiendo a los desafíos que los testimonios, documentos e imágenes se imponen sobre nuestro tema de análisis. En razón de esta diversidad, las metodologías utilizadas procuraron disponer de elementos apropiados para el análisis que atendieran a la especificidad de los diferentes lenguajes. Para de esta manera, como dice Nacuzzi y Lucaioli (2011) poder "afianzar la idea de un trabajo científico cada vez más interdisciplinario, en el cual las etiquetas sobre especialidades y subespecialidades del conocimiento pierden fuerza y el préstamo de métodos y técnicas de investigación (favorezca) creativamente la solidez de nuestras contribuciones científicas" (Nacuzzi y Lucaioli, 2011: 60).

Las fuentes escritas consultadas han provenido de agencias estatales, agencias religiosas, de la prensa local y regional y de instituciones no gubernamentales. Entre las primeras podemos mencionar las ordenanzas y resoluciones municipales - Municipalidad de San Carlos de Bariloche - ; censos nacionales - Instituto Nacional de Estadísticas y Censos - ; trámites migratorios y diplomas a migrantes - Dirección Nacional de Migraciones Delegación Bariloche e informes y documentos de trabajo de secretarías municipales - Secretaría de Desarrollo Social y Secretaria de Desarrollo Económico -. En relación a las fuentes de las agencias religiosas, hemos consultado las crónicas salesianas de San Carlos de Bariloche en el Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia en Bahía Blanca; en los Archivos de la Parroquia Inmaculada Concepción, del Colegio Don Bosco y María Auxiliadora, en San Carlos de Bariloche; folletería de fiestas patronales en los Archivos de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen y del Monasterio de la Carmelitas Descalzas; las carpetas de las devociones marianas en el Archivo del Obispado de la Diócesis de San Carlos de Bariloche; folletos y documentos en el Archivo de la Pastoral de Migraciones de Bariloche; páginas web oficiales del Vaticano y de las advocaciones marianas en sus lugares de origen; Archivo de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen y Archivo de la Parroquia Inmaculada Concepción. En cuanto a las fuentes de la prensa escrita local hemos consultado diarios, semanarios y suplementos especiales como: “El Diario San Carlos de Bariloche”, “Prensa Bariloche”, “El Cordillerano”, “El Diario Digital Bariloche 2000”. Desde la prensa escrita regional hemos abordado los suplementos dedicados a Bariloche del “El Diario Río Negro”. También, hemos contado con fuentes escritas provenientes de instituciones no gubernamentales como son las agrupaciones de migrantes que han sido recogidas en los diferentes encuentros - invitaciones, epistolarios, folletos, discursos, etc -. Para el análisis de los documentos escritos hemos aplicando la hermenéutica histórica, teniendo en cuenta no sólo las características generales de todo texto, sino aquellas derivadas de su género, función y narratividad.

En relación a las fuentes orales, podemos mencionar cinco tipos de testimonios orales: entrevistas a funcionarios estatales - Delegado de la Dirección Nacional de Migraciones, Secretaria del Ministerio de Desarrollo Social, Cónsul de Chile, Delegado de la Dirección de Estadísticas y Censos -; entrevistas a miembros de la agencia

religiosa - Jerarquía eclesial, Presbiterio y religiosos -; entrevistas a referentes de instituciones no gubernamentales - Círculo Chileno Gabriela Mistral, Asociación de Residentes Paraguayos ARPA, Círculo Boliviano, Agrupación Nativa Guaraní ANGÜ-A, Pastoral de Migraciones y Equipo Pastoral Paraguayo en Argentina EPA -; entrevistas a migrantes devotos y no devotos - bolivianos, chilenos y paraguayos - y entrevistas a feligreses católicos no migrantes que participaron y participan de las prácticas religiosas de los migrantes. Estas fuentes orales han sido construidas desde la historia oral (Frasser, 1993; Portelli, 1991, Schwarzstein, 2001), como una forma "para comprender las maneras en que la gente recuerda y construye memorias" (Schwarzstein, 2001:73; Delrío, 2005). Estos testimonios que entendemos como filtrados por la memoria individual y colectiva son abordados desde sus diversas narrativas obtenidas a partir, en algunos casos, de entrevistas profundas a referentes claves, o de entrevistas semi-estructuradas - individuales o grupales - con una guía de temas, en la mayoría de los mismos y conversaciones espontáneas, durante los eventos religiosos. Mostrando, de alguna manera, "la importancia de revalorizar y nominar a las historias personales como formas de acción con sentido en lugares y contextos, y en habitus específicos" (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006:180). En este sentido, abordamos a los testimonios orales como productos culturales complejos que incluyen a decir de Schwarzstein (2001) interrelaciones entre memorias privadas, individuales y públicas, entre experiencias pasadas, situaciones presentes y representaciones culturales del pasado y el presente y que, por sobre todas las cosas, pertenecen a la esfera de la subjetividad. Acordamos en que los testimonios "no son los hechos del pasado sino la manera en que las memorias fueron construidas y reconstruidas por parte de una conciencia contemporánea" (Schwarzstein, 2001: 75). Es por ello, que somos conscientes del diálogo entre el entrevistado y el historiador, teniendo en cuenta "las diversas mediaciones que separan el pasado de su posible inteligibilidad: mediación de la memoria, que es siempre una reconstrucción, mediación del historiador, cuyas elecciones son parte del proceso de investigación, mediación del documento, gobernado por características específicas que rigen su existencia y naturaleza" (Schwarztein, 2001: 76). Por tanto, no es suficiente recuperar la memoria y transmitirla, sino que es fundamental reflexionar sobre su naturaleza, sobre sus olvidos (Yerushalmi, 1998) para entenderla, analizarla e incorporarla plenamente a la narrativa histórica, "esa es la única

manera de transformar la memoria en historia" (Schwartztein, 2001:79). "La memoria también se encuentra "archivada" en una "tradición compartida" que resguarda aquellos testimonios que han ido adquiriendo el estatus de documento oral. Este tipo de documentos se ha reunido en narrativas colectivas con la intención de conservar la huella de los acontecimientos históricos" (Delrío, 2005:31).

El tercer grupo de fuentes con el que trabajamos corresponde a las audio-visuales. El conjunto de imágenes marianas que portaron los migrantes latinoamericanos a Bariloche son de dos tipos: de bulto y planas. Las imágenes que tomamos como fuente son aquellas relacionadas con distintas prácticas rituales marianas que se encuentran en recintos sagrados, como las Iglesias o en altares domésticos, en los hogares particulares; imágenes que solamente peregrinan o que se encuentran incorporadas en las folletería de las parroquias. Dentro de las imágenes de bulto, se puede incluir las imágenes de vestir - Virgen de Urkupiña - y las imágenes de yeso - Virgen del Carmen, Virgen de Caacupé -. En las imágenes planas incluimos las utilizadas en carros - Virgen del Carmen -, estandarte - Virgen de Caacupé - y logos - Parroquia Nuestra Señora del Carmen -. Es importante resaltar que también hemos incorporado en los análisis las imágenes de las advocaciones en su lugar de origen abordadas desde estampas. Para el análisis específico de las imágenes iconográficas marianas hemos tomado los conceptos de Penhos (2005) y Burke (2005), ya citados, y cuatro criterios orientativos que nos permitieron captar de un modo práctico y ordenado el análisis iconográfico de las imágenes marianas. De esta manera, el conjunto de imágenes ha sido analizado especialmente desde sus contenidos materiales y simbólicos: El espacio en la Iglesia y su relación con las otras imágenes; las dimensiones de la imagen y su situación en perspectiva jerárquica; la temática de la iconografía mariana; y la gestualidad de la imagen de la Virgen (Di Pietro y Del Carril, 1994). El análisis performático *posdisciplinario*[12], propuesto por Taylor y Fuentes, lo hemos encuadrado exclusivamente en relación con la dinámica de las imágenes marianas.

[12] Taylor y Fuentes (2011) proponen un análisis *posdisciplinario* "en lugar de multi o interdisciplinario porque el campo surgió claramente de disciplinas establecidas. En lugar de combinar elementos de dos o más campos intelectuales (definición de lo inter o multidisciplinario), el campo de los estudios del performance trasciende fronteras disciplinarias para estudiar fenómenos más complejos con lentes metodológicos más flexibles que provienen de las artes, humanidades y ciencias sociales" (Taylor y Fuentes, 2011: 13-14).

Dentro del registro fotográfico, podemos mencionar las obtenidas desde el trabajo de archivo en, la prensa local y regional, en archivos privados de los migrantes y en archivos documentales - Crónicas Salesianas, Museo de la Patagonia - y las construidas a partir del trabajo de campo, en las que podemos mencionar ceremonias religiosas - Misas patronales, novenas -, peregrinaciones - Virgen de Caacupé y Virgen del Nieves -, procesiones - Virgen del Carmen -, caravanas - Virgen de Urkupiña -, rituales - públicos y privados -, actos conmemorativos - fiestas patrias de los migrantes, aniversario de la ciudad, día del inmigrante, fiestas de las colectividades europeas-argentinas y fiesta de las colectividades latinoamericanas -, festejos religiosos - almuerzos o cenas en honor a una advocación - y encuentros o reuniones de las diferentes agrupaciones de migrantes. Es pertinente aclarar que los registros obtenidos en este segundo grupo solamente han sido utilizadas para acompañar e ilustrar la temática abordada.

La metodología que hemos utilizado para el trabajo de campo ha sido la observación de prácticas religiosas novenas, misas, peregrinaciones, procesiones, veneración a la Virgen, fiestas patronales, rezos, bendiciones, entronizaciones y coronaciones de imágenes marianas, almuerzos comunitarios y actos cívico-militares. Esta herramienta nos ha permitido realizar un recorte subjetivo de la realidad que se encuentra atravesado por la selección particular del investigador-historiador, por la construcción del aparato teórico y la hipótesis formulada. Desde este lugar, también resulta pertinente aclarar, que el nivel de participación e involucramiento se fue marcando a partir de las diferentes relaciones que se construyeron con los migrantes; teniendo en cuenta los contextos y las características de cada evento en que se desarrollaron los registros. Este tipo de observación presenta un desafío que es lograr captar el contenido de sus comunicaciones y acciones en una interacción predominantemente simbólica. En nuestro caso en particular, hemos abordado tanto acciones individuales como colectivas, que han implicado diversos grados de relaciones dependiendo siempre de la aceptación de cada uno de los grupos migrantes - chilenos, bolivianos y paraguayos -. Ha sido, por ejemplo, más accesible el acercamiento a los migrantes chilenos y paraguayos y más dificultoso con los migrantes bolivianos, para cuyas celebraciones era necesaria la invitación formal. Como ya advertimos, la relevancia del tema y la ausencia de trabajos al respecto, nos obligó a reconstruir desde

el mismo trabajo de archivo y de campo la trayectoria de los grupos, sus relaciones entre sí, con y a través de las agencias - Iglesia y Estado -[13] y en relación a la sociedad barilochense en su conjunto. Fue necesario familiarizarnos con un tipo de lenguaje específico de los rituales religiosos tanto orales como gestuales desde los migrantes feligreses, pero también con el vocabulario preciso de la liturgia, el dogma de la fe católica en relación a la marianología y los contenidos de la acción pastoral católica. Desde cada una de estas agencias se fueron seleccionando y clasificando el conjunto de personas con quienes interactuamos para obtener la información y comprender sus distintas acciones en este particular contexto cultural y religioso. En este sentido, las observaciones se realizaron de forma sistemática y reiterada de acuerdo a un calendario preciso marcado por la Iglesia católica local y consensuado con los grupos migrantes barilochenses. Esto significa que las celebraciones marianas que observamos están fijadas por la Iglesia católica (15 de agosto la Virgen de Urkupiña, 8 de diciembre la Virgen de Caacupé, 16 de julio día de la Virgen del Carmen, último fin de semana de octubre participación de los migrantes chilenos y paraguayos en la Peregrinación de la Virgen de las Nieves). Por otro lado, el conjunto de acciones a observar está enmarcado en un culto pautado y con rituales precisos. La mayor dificultad de la observación se presenta en las fiestas en aquellas acciones que el grupo o los individuos ponen en juego por fuera del ritualismo católico marcando una impronta particular. Para obtener los testimonios y observar las prácticas religiosas hemos realizada un trabajo de identificación de actores sociales y de sus roles vinculados a la devoción mariana, estableciendo acercamientos personales e institucionales. Es necesario aclarar que nuestros informantes siempre tuvieron conocimiento que nuestra presencia en el campo se debía a la investigación para la realización de la tesis. Pautamos encuentros personales para obtener los testimonios y acompañamos cada una de las prácticas religiosas en las que participaron los migrantes realizando un registro audiovisual con entrevistas espontáneas, desplegando "una "atención flotante" a partir de la cual pasar a focalizar nuestra observación en sujetos, situaciones o procesos" (Ameigeiras, 2009: 127).

[13] Delrio señala a los agentes "como grupos cuya identidad es definida por el esfuerzo común de sus miembros de actuar de modos históricos particulares" (Delrio, 2005:30).

6. Estructura de la tesis

La presente tesis se organiza en una introducción donde se desarrolla el marco teórico-metodológico, cuatro capítulos de análisis temáticos y un apéndice documental que contiene los registros orales. Un primer capítulo contextual que aborda el espacio local desde sus representaciones sociales y procesos migratorios e introduce la variable de análisis de las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos - chilenos, bolivianos y paraguayos -, para luego pasar a un bloque de tres capítulos que aborda este tema desde su singularidad.

El primer capítulo, titulado "Los migrantes latinoamericanos en Bariloche: chilenos, bolivianos y paraguayos y sus advocaciones marianas (1970-2012)", se estructura en tres partes. Una primera que aborda la migración latinoamericana en San Carlos de Bariloche desde las representaciones sociales y la memoria histórica donde se mencionan los olvidos y silencios. Desde ese lugar se analizan las construcciones identitarias fragmentadas, se presenta un recorrido histórico abarcativo en el que se describen algunas marcas materiales del contexto socio-religioso local que ayudan a pensar el modo en que las migraciones latinoamericanas se fueron inscribiendo y se inscriben en la actualidad. Una segunda parte en donde se realiza una reconstrucción de los procesos migratorios chilenos, bolivianos y paraguayos desde 1970 a la actualidad, señalando cortes y continuidades e incorporando los procesos de asentamiento que llevan a analizar las tramas territoriales. En la tercera parte se introduce el análisis de las devociones marianas desde su identificación con el continente americano y se finaliza con una breve presentación de las "Vírgenes migrantes": la Virgen de los chilenos "Nuestra Señora del Carmen", la advocación de los bolivianos la "Virgen de Urkupiña" y la Virgen de los paraguayos "Nuestra Señora de los Milagros Caacupé". Devociones marianas que son abordadas en profundidad en los capítulos siguientes.

El segundo capítulo titulado "La Virgen del Carmen en Bariloche: De capilla en el "barrio de los chilenos" a parroquia del Carmen en el barrio La Cumbre (1966 - 2012)", se organiza en cuatro apartados. El primero dedicado, por un lado, al recorrido histórico de la organización de la capilla y la parroquia en el barrio La Cumbre desde 1966 a 2012 y, por el otro, a la inserción de la advocación del Carmen su devoción y

patronazgo. El segundo apartado profundiza el análisis de la experiencia de la capilla desde 1972 a 1994 y la experiencia de la parroquia durante 1994 a 2012, desde la devoción carmelitana y desde los procesos identitarios de la comunidad migrante. En este apartado se analizan los cambios y la fusión de los patronazgos, la práctica devocional - rituales de consagración, fiestas patronales, procesiones y festejos comunitarios - a partir del análisis de los boletines parroquiales (1994-2012). En relación al tercer apartado, se abordan las diferentes imágenes de la "Virgen del Carmen" que transitaron y caracterizaron las distintas etapas señaladas. Para finalmente, en el último apartado, centrarse en el análisis de los migrantes chilenos en Bariloche desde la alteridad y desde las lógicas de exclusión.

El tercer capítulo titulado "Los migrantes bolivianos y la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche (1970-2012)" se presenta organizado en tres subtítulos. El primero dedicado a la colectividad boliviana en la ciudad, haciendo hincapié en los diferentes encuentros y desencuentros que tuvieron que atravesar como agrupación con la devoción a la "Virgen de Urkupiña" (1984-2012). El segundo subtítulo profundiza el análisis devocional. Se desarrolla el proceso de traslado y refundación de la práctica religiosa que transcurre desde 1994 y se extiende hasta el año 2000. Luego, desde 2001 a 2012, se analiza a la Virgen como constructora de identidad y pertenencia a través de la resignificación del ritual y la práctica devocional. Esta resulta un factor de integración donde la Virgen funciona como "artefacto" de poder desde la imagen, la sacralización del espacio doméstico y desde las vinculaciones diferenciales que se construyen entre la Virgen y sus fieles. Finalmente, el último subtítulo aborda los festejos de la "Virgen de Urkupiña" en la ciudad como un factor de reagrupamiento cultural y simbólico.

El cuarto capítulo titulado "Los paraguayos y la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2012)" se organiza en tres apartados. El primero aborda al proceso de organización y conflicto de las agrupaciones paraguayas en la ciudad (1982-2012) junto con el origen y traslado de la devoción a la Virgen de Caacupé. Durante el segundo, se introduce a la "Virgen de Caacupé" como dispositivo de "*paraguayidad*" a través del análisis de la resignificación del culto y los procesos identitarios en el lugar de destino; la construcción de un "circuito sagrado" y los usos y sentidos de las diferentes imágenes marianas utilizados por los migrantes paraguayos. En el último apartado se analiza a la comunidad paraguaya desde sus estrategias de integración y

visibilización, identificando a la devoción y el culto de la “Virgen de Caacupé” como un mecanismo que apela a la agencia religiosa y, por su intermedio, a la sociedad barilochense con el fin de obtener visibilidad y reconocimiento.

CAPÍTULO 1

LOS MIGRANTES LATINOAMERICANOS EN BARILOCHE: CHILENOS, BOLIVIANOS Y PARAGUAYOS Y SUS ADVOCACIONES MARIANAS (1970-2012)

SUMARIO

I. Olvidos y silencios: construcciones identitarias socio-religiosas en la ciudad de San Carlos de Bariloche
1. El origen de las representaciones sociales (fines del s. XIX – 1966)
1.1 Los orígenes de la representación social de la "Suiza - Argentina" (fines del s. XIX – 1934)
1.2 La instalación de la "Suiza- Argentina" y nacionalización de la frontera por su imperativo "argentinizador" (1934-1944)
1.3 La irrupción del peronismo en la representación social de la "Suiza- Argentina" (1944-1966)
2. Los olvidos y los silencios de los migrantes latinoamericanos a través de las representaciones sociales (1966 - 2012)
2.1 "La Suiza - Argentina" como lógica de exclusión (1966-1983)
2.2 "Las dos caras de Bariloche" como lógica binaria (1983-2012)
II. Procesos migratorios latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012)
1. La migración chilena (1970-2012)
2. La migración boliviana (1970-2012)
3. La migración paraguaya (1970-2012)
III. Las advocaciones marianas de los migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos en Bariloche: La "Virgen del Carmen", la "Virgen de los Urkupiña" y la "Virgen de Caacupé".

I. Olvidos y silencios: construcciones identitarias socio-religiosas en la ciudad de San Carlos de Bariloche

San Carlos de Bariloche, en la actualidad, se presenta como una ciudad fragmentada no sólo desde la dimensión espacial sino también desde la social, y en este sentido la construcción de reconocimientos vino de la mano de la elaboración de sombras y silencios. El silencio del que nos vamos a ocupar es el que reproduce la ciudad frente a los migrantes latinoamericanos, centrándonos en los chilenos, bolivianos y paraguayos. Ya Yerushalmi (1989) ha llamado la atención sobre la importancia del

reconocimiento de los olvidos en el análisis histórico, y el camino de las migraciones que ocupan esta tesis cubre, precisamente, la ruta del ocultamiento social. Un ocultamiento que deviene de un relato histórico de la ciudad, forjado en base a representaciones sociales. Cuyos elementos activos señalan sus derroteros desde donde distribuyen fuerzas, que por su porosidad le permiten a cada grupo migrante interactuar en función de la percepción del contexto social (Williams, 1997). Estas representaciones se forjaron en diferentes momentos históricos y se fueron sedimentando en imaginarios cuya pervivencia se advierte en la actualidad. Desde allí es posible "vincular estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben y perciben a los demás" (Chartier, 2007: 70).

Para analizar los olvidos y silencios de los migrantes latinoamericanos en el periodo 1970-2012, resulta imprescindible rastrear las representaciones sociales que se construyeron sobre la ciudad en las diferentes etapas históricas. Haremos hincapié, por un lado, en las características materiales del contexto socio-religioso en el que se inscribieron las representaciones sociales y, por el otro, en el modo en que se insertó la migración latinoamericana en la ciudad.

I.1. *El origen de las representaciones sociales (fines del s. XIX – 1966)*

I.1.1. Los orígenes de la representación social de la "Suiza Argentina" (fines del s. XIX -1934).

La ciudad desde sus orígenes, a fines del siglo XIX, se ha destacado por ser receptora de una pléyade de corrientes migratorias, siendo especialmente importante la presencia chilena[1], que se remonta a la edificación del poblado[2], ubicado en las zonas

[1] En su mayoría chilenos de origen alemán provenientes de la zona de Llanquihue (Méndez, 2007; Matossian, 2012)

[2] La colonia agrícola pastoril y el núcleo urbano desarrollaron tres prácticas económicas: la producción agrícola para el autoconsumo y abastecimiento de parajes vecinos, la ganadería para la exportación a Chile y a otros puntos del territorio nacional, y el establecimiento de una gran casa comercial en la ciudad de Bariloche. "El Gran Lago sirvió como vertebrador de las prácticas económicas y sociales, actuando en su vértice oeste-a través del brazo Blest- como nexo hacia Chile y vinculándose en su vértice este – en el nacimiento del río Limay- con el territorio nacional hacia el Atlántico". En relación al comercio resulta significativo mencionar a los hermanos Carlos y Germán Weiderholk Piwonka – chilenos de origen alemán- y Federico Hube debido a que fueron ellos los iniciadores del intercambio comercial entre Chile y Argentina en la etapa finisecular. Carlos Weiderhol arribó a la región en 1895 y construyó, en el que hoy es el casco urbano de la ciudad de Bariloche, una modesta casa de comercio e inició un tráfico

próximas al Río Limay y al Lago Nahuel Huapi. Colonia agrícola pastoril[3] con fuertes vínculos comerciales con Chile hasta la primera guerra mundial, momento en el cual decae el impulso dinamizador del mercado trasandino generando cambios[4] en la vida socioeconómica barilochense. Durante estos años, a nivel poblacional, se registra una mayor diversificación de la afluencia migratoria con la llegada de sirios, libaneses, españoles, suizos, alemanes, italianos, etc. Es así que para 1920, según el Censo General de los Territorios Nacionales, la composición de la población en el departamento de Bariloche mostraba que el 47,8 por ciento de los habitantes había nacido en el extranjero. Dentro de ese grupo, el 78 por ciento era de origen chileno, el 4,3 por ciento español, el 3 por ciento italiano, el 0,9 por ciento alemán, el 0,8 turco, el 0,5 suizo y el 0,9 de otras nacionalidades (Matossian, 2012: 113). Estos porcentajes no sólo muestran la sostenida presencia chilena sino también la incorporación de una nueva migración como la española e italiana, que durante estos años se las identificó, junto con los chilenos, como el grupo de los "pioneros".

La agencia religiosa tendrá una temprana y prolongada presencia en la patagonia a través de la Congregación Salesiana desplegando su acción evangelizadora entre 1879 y 1910, explorando y confeccionando los primeros circuitos misioneros y educativos, concatenados en su recorrido en las poblaciones de reciente formación. Desde Junín de los Andes (1892), siguiendo el circuito cordillerano hacia la zona del Nahuel Huapi, los salesianos Domingo Milanesio y Zacarías Genghini misionan recorriendo la zona. Si bien el propósito era el de la "conversión del infiel" (Nicoletti, 2008), su carisma educativo los llevó a fundar escuelas y parroquias con oratorios festivos al estilo de las creadas en Italia por Don Bosco. Es así como hacia 1908 se inauguró la primera capilla del poblado bajo la advocación de la "Inmaculada Concepción"[5]. En 1934 esta capilla se

comercial con Chile vía lacustre. En 1894 Funda la firma comercial "Carlos Weiderhold y Cía", con casa central en Puerto Montt, desde donde se la transportaba a Bariloche (Méndez, 2006).

[3] En el año 1902 el gobierno nacional funda por decreto la Colonia Agrícola Ganadera del Nahuel Huapi, "dándole así identidad jurídica a un conjunto poblacional que venía nucleándose alrededor del lago desde hacía casi quince años" (Méndez, 2006:232)

[4] Los años que median entre 1914 y 1934 estarán marcados por la fuerte impronta de Primo Capraro, un empresario italiano que consolida su posición a partir de la tala de bosques, mediante una empresa constructora, la compra y venta de tierras, la venta de insumos básicos en su almacén y la producción y comercialización de ganado en pie y lana (Méndez, 2007).

[5] "En San Carlos de Bariloche, a solicitud de los vecinos deseosos de tener Capilla y sacerdote fijo, constituyó (Padre Zacarías Genghini) dos comisiones: una de caballeros y otra de damas, que empezaron a reunirse el 19 de marzo de 1906. Consiguieron que la compañía Chile-Argentina adelantase dinero, "con el compromiso de ir abonando a medida que se recolectasen fondos y limosnas" (Genghini al P. Pedemonte, Junin de los Andes, 1 IV-1912 ACS, Bahía Blanca, E [1] G). Pero dicha compañía lo

erigió como parroquia constituyéndose como un punto de referencia para la población en general y para la feligresía católica en particular. Uno de los eventos más significativos en el que participaba el poblado eran los festejos patronales en honor a la "Virgen Inmaculada". Estos se realizaban los 8 de diciembre con una procesión por las calles de San Carlos de Bariloche acompañada por una misa en la parroquia en honor a la advocación (Figura 1 y 2).

Figura 1

Capilla Inmaculada. Procesión de la "Virgen Inmaculada"
8 de diciembre de 1930

Fuente: http://www.flickr.com/photos/archivovisualpatagonico/4089671063/in/photostream/

condonó después. Llegóse así la bendición de la piedra fundamental de la capilla, que fue el 27 de enero de 1907. Las comisiones reunidas el 6 de junio del mismo año decidieron que se intitulase a María Santísima Inmaculada […] el 17 de agosto se recibió el padre Genghini de la capilla terminada (Apuntes de un Misionero Salesiano –Padre Zacarías Genghini (1900-1934) ACS, Bahía Blanca M [3] C) que bendijo al año siguiente – el 19 de junio de 1908 – el Padre Domingo Milanesio (Se guarda el acta de la bendición en el ACS, Bahía Blanca, C (30) B. Según testimonio del P. Genghini la capilla era el principio muy pequeña. Donde después se puso el altar mayor había dos habitaciones sobrepuestas, una para despacho parroquial y la otra para el misionero. ACS, Roma, 6452, *Missioni-Argentina*) (Cayetano Bruno, 1983: 373-374). Se preveía la visita a una feligresía de 400 habitantes de un sacerdote fijo. Según las crónicas de San Carlos de Bariloche del P. Luis Marchioni, la comunidad salesiana se fue afianzando y aumentó la asistencia de los feligreses tanto en la Capilla como en el oratorio. Hacía el año 1915, el Padre Julio Mauro y el coadjutor José Caranta reemplazan al Padre Marchioni y establecen a Bariloche como sede para realizar sus giras misioneras (Cayetano Bruno, 1984:345-348).

Figura 2

Procesión de la "Virgen Inmaculada", 8 de diciembre de 1935

Fuente:http://www.flickr.com/photos/archivovisualpatagonico/3748999839/in/photostream/

En relación a las representaciones sociales, ya desde la segunda mitad del siglo XIX las primeras exploraciones de viajeros[6] comenzaron a dar cuenta de lo que posteriormente se constituiría en una fuerte (auto)representación local al emplear la expresión la "Suiza Sudamericana"[7] para referirse a la zona donde se emplazaría la ciudad de San Carlos de Bariloche (Navarro Floria, 2008; Navarro Floria y Vejsberg, 2009). En el marco de los conflictos limítrofes que acabaron resolviéndose en 1902, se produjo una resignificación de esta representación al designar como "argentina" a la franja andina patagónica disputada entre ambos países (Navarro Floria, 2008:5). Durante los primeros años del siglo XX, esta representación social adquirió otro espesor con los estudios de la Comisión del Paralelo 41º que la vinculaba con la "valorización estética, en tanto lugar de recreación y contemplación; valorización ética, en tanto lugar de realización de un proyecto pedagógico acerca del patrimonio natural e histórico de la

[7] "Cuando la Descripción de la Confederación Argentina (Martin De Moussy1860:I, 171-172), se refiere a los lagos y lagunas del país, en el capítulo III del libro de Hidrografía, destaca a la región de los lagos luego chilenos, que acababa de ser colonizada por inmigrantes alemanes –sus fuentes son los viajes de Fonck, Hess, Cox y otros colonos-, y de la cordillera norpatagónica que más tarde sería argentina, como "*la Suisse sudaméricaine*". Unos años después, en sus primeras exploraciones, sería Ramón Lista, fundador y *alma mater* de la Sociedad Geográfica Argentina, quien extendería el uso del topónimo "Suiza argentina" para referirse a la vertiente oriental de los Andes patagónicos y a sus recursos económicos (Lista 1999:9 y 17; Lista 189ª:414; Lista 1896b:412). También en la misma época el coronel Jorge Rohde, por ejemplo, explorador del área al sur de Nahuel Huapi, se refiere a ella como a un futuro "centro de una abundante producción agrícola […] un pedazo de Suiza transplantado al suelo argentino" (Rohde 1889:35-36)" (Navarro Floria, 2008: 5).

nación, de conservación de la naturaleza y de proposición de una moral social pionera; valorización económica, en tanto lugar de explotación racional de recursos materiales (p.e. el bosque, la energía hidroeléctrica, etc.) y simbólicos (p.e. el paisaje, por el turismo); y valorización política, en tanto territorio neutral argentino-chileno (en el pensamiento de Moreno y Willis)" (Navarro Floria, 2008:1). De esta manera, el proyecto de Willis marcó los límites de la utopía agraria de la "Suiza Argentina" y produjo una diversificación de los sentidos asignados al lugar, generando un nuevo anclaje vinculado con la conservación, el turismo y la recreación (Navarro Floria, 2008: 1).

I.1.2. La instalación de la "Suiza- Argentina" y nacionalización de la frontera por su imperativo "argentinizador" (1934-1944)

La etapa siguiente que comprende los años que van desde 1934 a 1944 representó un periodo caracterizado por la impronta de los nacionalismos. La creación del Parque Nacional Nahuel Huapi en 1934 abrió una nueva etapa en la ciudad**,** a través de la figura de Exequiel Bustillo, primer Director de Parques. Bustillo inició un proyecto conservador que tuvo como objetivo *nacionalizar o argentinizar* un territorio que, desde su punto de vista, se percibía erróneamente integrado en el sistema nacional. Esta *argentinización* suponía, según Navarro Floria (2008), tanto la construcción de una infraestructura material como la vinculación simbólica con una genealogía de prestigio que pudiera construir la memoria social local en donde el poblador germano adquiriera un cierto protagonismo. En este contexto se produjo una resignificación de las representaciones sobre la ciudad tendientes a reconfigurar los imaginarios a través de distintas operaciones como "la de "*deschilenizar",* en perjuicio de muchos de los pobladores originarios; *aristocratizar* en beneficio de su círculo inmediato, el de la alta sociedad porteña y *europeizar* el lugar y su actividad paradigmática, el turismo" (Navarro Floria, 2008:3). Durante este periodo la figura del "pionero" se resignificó, el Estado tomó su lugar, es decir es el Estado al que se le adjudica el valor simbólico al paisaje. Como decía Bustillo sobre su gestión al frente de Parques Nacionales: "conservar la naturaleza en su estado virgen, preservar la belleza del paisaje y procurar el rápido acceso del pueblo constituía, sin duda, nuestra función legal" (Bustillo,

1968:14). Desde este lugar se dio forma a una construcción material y simbólica que hizo mella en la identidad barilochense a través de la reformulación de la representación social de la "Suiza argentina". En el marco del proceso de turistificación la "Suiza argentina" comenzó a evocar a una determinada inmigración –europeo, nórdica-, es decir funcional a políticas de control de la población tan propias del racismo del siglo XIX como de los actuales procesos de gentrificación, término definido por Dimitriu (2001:3), como un proceso por el cual una zona urbana o rural era reconvertida y valorizada en el mercado inmobiliario, mediante operaciones políticas y sociales (zonificaciones, concesiones, subsidios, beneficios fiscales, etc), que la (ponían) a disposición de la *gentry* (los "bien nacidos" o alta burguesía")" (Navarro Floria y Vejsberg, 2009: 416). Esta reconfiguración del imaginario permitió la consolidación de un grupo social hegemónico que influyó en la construcción identitaria de la ciudad.

En relación a la agencia religiosa, aquella primera generación misionera salesiana mayoritariamente italiana, fue reemplazada por salesianos argentinos y se erigió la primera Diócesis Patagónica en la ciudad de Viedma[8] (Nicoletti, 2011:90). En San Carlos de Bariloche este proceso de restructuración de la Iglesia y del proyecto nacionalista contó con la erección en parroquia[9] de la "capilla la Inmaculada Concepción" en el año 1934 con el Padre Luis Del Piero y Enrique Miche y con la fundación de la "capilla San Eduardo", construida en 1938 en el marco del mítico paisaje de montañas y lagos en el que se emplazó el Hotel Llao Llao (figura 3).

[8] Esta Diócesis quedó a cargo de un miembro de la Congregación, Nicolás Esandi, con sede en Viedma, optando así por reforzar el peso de la zona atlántica con la elección de la que fuera sede histórica del Vicariato apostólico

[9] "El radio parroquial comprendía veinte pueblitos en 40.000 km^2 y 12.000 habitantes" (Cayetano Bruno, 1993:119)

Figura 3

Capilla San Eduardo (1938)

Fuente: www.**saneduardo**.**parroquia**.org/Capillas.php.

La construcción de esta capilla[10] formó parte del complejo arquitectónico diseñado por Exequiel Bustillo, quien afirmaba que al recorrer esta zona "…hacía trasladar a uno a cualquier centro de Europa" (Bustillo, 1968:143). De esta forma la capilla San Eduardo constituyó otra pieza en la construcción del paisaje turístico de la "Suiza Argentina" (Navarro Floria, 2008). Las advocaciones marianas de la "Inmaculada Concepción", de la primera parroquia en la zona centro y las imágenes marianas que posteriormente se introdujeron en la "capilla San Eduardo" ("María Auxiliadora" y "Nuestra Señora del Llao Llao")[11], contribuyeron a establecer otro orden de memoria vinculado a una idea de "argentinidad" funcional a la consolidación del

[10] Ezequiel Bustillo aprovechó la presencia del Obispo Esandi que bendijo al Hotel y entre las damas de la elite porteña, interpeló a la invitada de la Presidencia, Juana G de Devoto, que aportó todo el capital necesario para la construcción de la capilla

[11] La imagen de Maria Auxiliadora es una imagen de bulto tallada en madera donada por una de las familias de la elite barilochense de Llao Llao. Su iconología de Virgen Reina y Madre armoniza con la arquitectura de la Capilla (Nicoletti, 2011 en prensa). La otra advocación se encuentra en el vitral central de la Capilla bajo el título "Nuestra Señora de Llao Llao" diseñada también por una feligresa de la elite de la zona. Esta advocación de una Virgen Madre en el entorno natural del lago en la montaña refuerza las advocaciones toponímicas que identifican a la devoción mariana con el paisaje turístico como sucederá con la Virgen del Nahuel Huapi (Nicoletti, 2012)

Estado nacional a través de un componente europeo y elitista[12]. Esta operación es posible advertirla en algunas imágenes marianas, la imagen de bulto de la "Virgen Auxiliadora"[13] y el vitral de Nuestra Señora del Llao Llao[14] (figuras 4 y 5). La confección de ambas imágenes estuvo a cargo de familias pertenecientes a la elite barilochense en Llao Llao. La "Virgen Auxiliadora", fue confeccionada con un estilo acorde a la imagen de "San Eduardo" en la que se resaltan los atributos reales. En el segundo plano de la imagen de "Nuestra Señora del Llao Llao" en el vitral se observa el entorno de montañas y lagos que remite al imaginario de la "Suiza Argentina".

Figura 4

"Virgen Auxiliadora"
Parroquia San Eduardo

Fuente: Nicoletti, 2012

Figura 5

"Nuestra Sra. del Llao Llao"
Parroquia San Eduardo

Fuente: Nicoletti, 2012

[12] Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia (AHMSP), Crónicas del Colegio Cardenal Cagliero (CCCC) (1945), Bahía Blanca.

[13] La imagen de bulto de la Virgen Auxiliadora, fue donada por una familia residente en Llao Llao y armoniza con el estilo de la capilla dedicada a San Eduardo, cuya historia se encuentra representada con una pintura de Soldi en el altar principal. La imagen de la Auxiliadora con sus atributos reales se ubica en el lateral derecho del altar (figura 4).

[14] Nuestra Señora de Llao Llao se encuentra solamente en el vitral central en el coro de la Capilla, a espaldas de la feligresía (imagen). Esta imagen fue diseñada por la artista plástica Alix Quintana. Según el relato[14] de la autora un Padre Salesiano la invitó a participar de un concurso para el diseño de la imagen del Llao Llao y su dibujo de la imagen fue el que en la década del 80' plasmó el artista Marcos Jerman en el vitral central. La imagen representa a una mujer con el Niño, vestida con los colores de la Inmaculada (celeste y blanco) y sentada en una piedra con el entorno natural de las montañas y los lagos. Entrevista a Alix Quintana realizada por María Andrea Nicoletti (Bariloche, 5 de mayo de 2013).

I.1.3 La irrupción del peronismo en la representación social de la "Suiza - Argentina" (1944-1966)

En 1944 la dirección de Parques Nacionales dejó de estar en manos de Exequiel Bustillo, marcando así una nueva etapa en la que se propiciaron nuevas estrategias de desarrollo y se dio inicio al turismo social, permitiendo de esta forma el acceso a un sector más amplio de la población (Bessera, 2006:5). Las administraciones peronistas cambiaron el perfil elitista de la ciudad. En consonancia con el Primer y Segundo Plan Quinquenal, se introdujo un cambio arquitectónico, a través de la construcción de hoteles sindicales, que debían hacer frente a la obligatoriedad de otorgar vacaciones a todos los trabajadores (Lolich, 2011:9). Durante los años 1947 y 1960 la población se duplicó pasando de 6.562 habitantes a 15.995 habitantes estables. La procedencia de estas migraciones no fue sólo extranjera, sino también se sumaron las migraciones provenientes de las áreas rurales del mismo Departamento de Bariloche, de otras zonas de Río Negro[15] y migrantes urbanos provenientes de otras ciudades del país (Matossian, 2012).

Otro cambio importante, en esta época, fue la provincianalización[16] de los territorios sancionada en 1955, pero que debido al golpe de estado contra al gobierno de Juan Domingo Perón, recién en 1958 el territorio rionegrino, y la propia localidad de Bariloche pudieron elegir a sus representantes y, sobre todo, hacerse responsables de la gestión del desarrollo local (Núñez, 2003). En este contexto se sancionó la Ley 14487, conocida como la Ley Luelmo, por la que la Dirección de Parques Nacionales cedió al municipio tierras fiscales ubicadas dentro del ejido de la ciudad. Al desafío por asumir el control de una actividad que nunca estuvo en manos municipales, se le sumó el manejo de un territorio mucho más amplio y diverso (Nuñez, 2003). La ampliación del

[15] Pilcaniyeu, Comallo, Clemente Onelli, Ingeniero Jacobacci, Maquinchao, entre otros.

[16] Desde 1884 hasta el año 1955 la región patagónica estuvo organizada en "Territorios Nacionales", eso implicaba que sus habitantes carecían de derechos políticos, dado que las autoridades se designaban desde la esfera presidencial, que también definía programas y planificaciones (Iorno y Crespo, 2008; Ruffini, 2007). Si bien desde 1930 Bariloche elegía representantes locales, la capacidad de decisiones desde el propio municipio era muy escasa, sobre todo a partir de 1934 cuando la creación del Parque Nacional Nahuel Huapi reforzó la influencia nacional sobre las planificaciones locales (Navarro Floria y Vejsbjerg, 2009; Núñez y Nuñez, 2012).

territorio llevó a nuevos loteos[17] y al surgimiento de los primeros espacios barriales en la periferia de la ciudad - barrio Lera y Las Quintas -.

Durante esta etapa advertimos, en relación a la agencia religiosa representada en las Congregaciones Salesianas - Salesianos e Hijas de María Auxiliadora -, un desplazamiento hacia los barrios más carenciados que comenzaban a surgir en la zona del "Alto"[18] de la ciudad. Un ejemplo de este desplazamiento es la inserción de una pequeña comunidad de Hijas de María Auxiliadora con una Escuela Doméstica en el edificio Cumen Rucá en 1942 y la construcción de la Casa Hogar María Auxiliadora (1946 - 1951), un Jardín de Infantes en 1952, un oratorio festivo en el barrio Lera (1959) y una escuela primaria que cada año iba inaugurando un aula desde 1959 hasta la fundación definitiva en 1963[19]. Durante esta época, más precisamente el 24 de septiembre de 1955, se inauguró[20] también la primera capilla del Alto, bajo la advocación de "María Auxiliadora y Santa Teresita del Niño Jesús". Esta capilla funcionó durante algunos meses en un salón alquilado[21] y luego pasó a llamarse "María Madre de la Iglesia". Durante estos años, también resulta significativo señalar los inicios[22] de la devoción a la "Virgen de las Nieves"[23]. Esta devoción surge con la imagen que trajo de Buenos Aires el Teniente Coronel Napoleón Irusta, el cual le

[17] Entre los que se encuentra el loteo de 1953 de lo que luego sería el Barrio "La Cumbre", conocido también como el "barrio de los chilenos".

[18] Término utilizado por los barilochenses para referirse a los espacios más humildes que se encuentran en las zonas altas de la ciudad.

[19] Archivo del Colegio María Auxiliadora (ACMA), Bariloche.

[20] AHMSP, Crónicas de la "Parroquia Inmaculada Concepción" (CPIC) (1955), 24 de septiembre de 1955, folio 45.

[21] AHMSP, CPIC (1955), 13 de noviembre de 1955, folio 53.

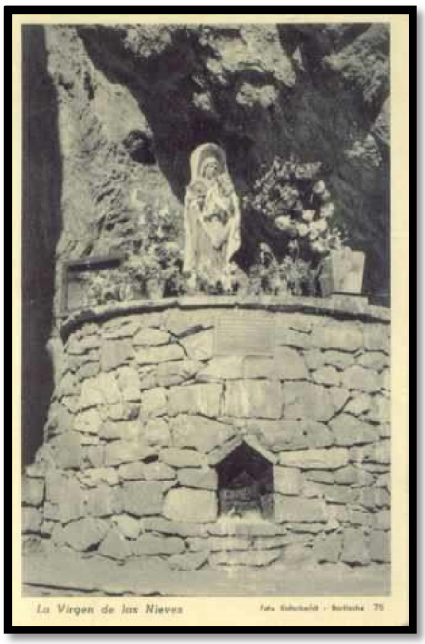
[22] En San Carlos de Bariloche su devoción surgió previamente a su patronazgo oficial de la diócesis en 1993, a través de la Escuela Militar de Montaña, cuando un Teniente Coronel de esa Escuela Napoleón Irusta en 1944, se salva milagrosamente de un accidente el 5 de agosto, día de la "Virgen de las Nieves". El militar trajo una réplica de esta Virgen desde Buenos Aires y la colocó en una gruta natural a 15 kilómetros de San Carlos de Bariloche, que se transformó en centro de peregrinación y devoción local y regional.

[23] "Cuando se hace referencia al título "de las Nieves" hay que diferenciar aquella asociada a la construcción de la basílica romana de Santa María la Mayor, de los que se relacionan simbólicamente con el color blanco, es decir, con la "Virgen Blanca". También de las imágenes patronales cuya historia o leyenda es local, por ejemplo, las de Mantua (Cuba), Bogotá (Colombia, Concepción (Chile) y Olinda (Brasil), (Schenone, 2008:453). En relación a la Basílica de Santa María la Mayor, según la tradición de la Iglesia la Virgen María les señala en sueños a un matrimonio devoto y al Papa Liberio a mediados del siglo IV que desea un Templo en su honor y que el lugar seré indicado con nieve. El 5 de agosto, en pleno verano de Roma, en un sitio acotado sobre el Monte Esquilino nevó. Fue allí donde se erigió el primer templo de la cristiandad de occidente dedicado a la Virgen María llamado "Santa María la Mayor", donde se venera a la Madonna del Popolo Romano (Archivo de la diócesis de Bariloche, Carpeta "Virgen de las Nieves"). "Respecto de la Virgen Blanca o Santa María la Blanca, entre las imágenes así tituladas que se veneran en España y de América, sobresale la de Victoria" (Schenone, 2008:455).

atribuyó a la Virgen el milagro de haber salido ileso en un accidente automovilístico. Irusta ubicó a la imagen en una roca desde la que caía una vertiente natural en tierras donde el Ejército de Montaña llevaba a cabo sus entrenamientos[24]. Según la narración recogida por el Obispado, los 5 de agosto, día de la "Virgen de las Nieves", se celebraba en la Gruta y los fieles iban en procesión organizados por un sacerdote de la "parroquia de la Inmaculada Concepción" (Enrique Monteverde, Calixto Schincariol y Pedro Pasino)[25]. A partir de la década de 1940 la devoción a la "Virgen de las Nieves" en Bariloche estuvo fuertemente ligada a eventos locales: el día del Montañés y la Fiesta de la Nieve[26]. Por ser patrona del Ejército de Montaña y hallarse la imagen en tierras de su propiedad, este tenía una fuerte injerencia en los rituales devocionales especialmente en las peregrinaciones.

Figura 6

Postal de la imagen de la "Virgen de las Nieves"
Gruta de San Carlos de Bariloche



Fuente: Nicoletti, 2012

[24] Se ubica a 15 kilómetros de San Carlos de Bariloche, en la intersección de la ruta al cerro Catedral y al lago Gutiérrez, en el acceso al barrio Los Coihues. Por el deterioro del clima, esta imagen es reemplazada por la actual en 1957 y se la coloca en la misma Gruta detrás de un vidrio (Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia, Crónicas de la Parroquia de la Inmaculada, 1957-62)
[25] Archivo del Obispado de la Diócesis de Bariloche (AODB), Carpeta "Virgen de las Nieves", Material de preparación para la XVII Peregrinación a la "Virgen de las Nieves", 2010.
[26] AHMSP, CPIC, 1957-62.

En cuanto a los imaginarios sociales, la etapa nos muestra una tensión en las representaciones vinculadas a Bariloche. Por un lado la pervivencia de la "Suiza - Argentina" con un contenido europeo y aristocratizante que le imprimió la gestión de Bustillo al frente de Parques y la política implementada por el peronismo tendiente a un turismo social. En relación a la primera, observamos la construcción en 1946 del Templo Mayor (Catedral) de la ciudad (figura 8), construida por el hermano de Ezequiel Bustillo, Alejandro Bustillo. Su arquitectura sirvió para reforzar el imaginario europeo, como se trasluce de las palabras de Valmitjllana, historiador local de la ciudad, cuando afirma que "al llegar al Nahuel Huapi desde el viejo mundo al ver por primera vez estas montañas, estos lagos, como no evocar a Suiza, al Tirol, a Francia en sus aldeas bucólicas. Cada aldea europea se distingue por una centenaria Iglesia que sirve de referencia […] las viejas Iglesias de los pueblos concentran toda la fe de sus habitantes y todo su arte" (Valmitjllana, 1996:1). La entronización en el Templo Mayor de una imagen de piedra bajo la advocación de Nuestra Señora del Nahuel Huapi[27] (figura 7) muestra como durante este periodo, las imágenes marianas, giraron en torno al paisaje natural mediante advocaciones toponímicas (Nicoletti, 2012)[28].

[27] El mismo Valmitjllana, historiador local de la ciudad, cuenta que, "desde el inicio mismo de la obra una turista, ferviente católica, residente de Villa Llao Llao, se abocó a la búsqueda de la imagen original de la Virgen que se denominó "Nuestra Señora del Nahuel Huapi". Ángela Fuselli, la turista en cuestión, publicó en 1944 una poesía sobre la búsqueda de la Virgen e impulsó la confección de una imagen de piedra que fue entronizada en el Templo Mayor por el Obispo José Borgatti, sucesor de Esandi, bajo la advocación de Nuestra Señora del Nahuel Huapi (Valmitjllana, 1994: 4).

[28] "la Iglesia Catedral fue dedicada a Nuestra Señora del Nahuel Huapi, (por estar situada junto al lago homónimo) según el relato histórico que se encuentra en el atrio. El Vitral central del templo representa a la Virgen bajo esta advocación. La temática de esta imagen fue un acuerdo entre Exequiel Bustillo y el Obispo Esandi. Bustillo le sugirió al Obispo "tibiamente" que la imágenes tuviesen vinculaciones regionales y así surgió del Taller de Enrique Thomas una preciosa imagen de Nuestra Señora del Nahuel Huapi, patrona del templo" (Valjmitjana, 1996:2), que unos turistas españoles identificaron con "Nuestra Señora de los Desamparados" (figura 9 y 10) (Entrevista al Rector de la Catedral Pascual Bernik, realizada por Nicoletti y Barelli, 2012). La diferencia sustancial es la readaptación de la imagen de este vitral que conjuga al gorro frigio nacional con los rostros indígenas del Niño Jesús y de los ángeles en una advocación lacustre que evoca a la Suiza Argentina (Nicoletti, 2012:12).

Figura 7

“Nuestra Señora del Nahuel Huapi”

Fuente: Nicoletti, 2012.

Figura 8

Catedral de San Carlos de Bariloche

Fuente: Nicoletti, 2012.

Figura 9

Vitral “Nuestra Señora del Nahuel Huapi”
Catedral de Bariloche

Fuente: Nicoletti, 2012

Figura 10

“Nuestra Señora de los Desamparados”
Catedral de Valencia

Fuente: http://www.corazones.org/maria/desamparados.htm

Esta situación se pone en tensión con las políticas tendientes a un turismo social, implementadas por el peronismo. En esta línea, en el año 1954, por iniciativa de Parques Nacionales, se organizó por primera vez la Fiesta de la Nieve. Según la memoria local este evento social se transformó en un gran festejo muy recordado por la ciudadanía barilochense. Se convocó a todas las instituciones de la ciudad para participar en un desfile de carrozas al que se sumó la "Virgen de las Nieves, acompañada por la Gendarmería Nacional.

I.2. *Los olvidos y silencios de los migrantes latinoamericanos a través de las representaciones sociales (1970-2012)*

I. 2.1 "La Suiza Argentina" como lógica de exclusión (1966-1983)

En los años '60, Bariloche pasó de ser una estructura económica turística apoyada en un dinamismo agromercantil (Bessera, 2008), a una ciudad propiamente turística con el desarrollo primordial de esta actividad, a partir de la cual se reconfiguró y se pensó la localidad (Nuñez y Barelli, 2013). Sin embargo, esta reconfiguración se caracterizó no sólo por la falta de concreción de planes de urbanización (Lolich, 2011) y de políticas municipales adecuadas sino también por una profunda fragmentación espacial, generando una fuerte desigualdad, polarización y exclusión social que afectó, especialmente a los sectores más vulnerables de la ciudad.

Esta situación se agudizó durante la segunda mitad de los años sesenta en el marco de la progresiva pretorización del Estado (Lacoste, 2004) y su consecuente exacerbación de las diferencias nacionales y de los conflictos limítrofes[29]. En el contexto de la "Revolución argentina" (1966-1973) y posteriormente del "Proceso de Reorganización Nacional" (1976-1983) el migrante chileno, si bien se lo siguió considerando como "elemento" necesario, comenzó a percibirse como "problema",

[29] Durante los '70, en especial durante la dictadura de Onganía, "se incrementaron las manifestaciones discriminatorias que se sumaron a una base de xenofobia antichilena preexistente en ciertos sectores sociales barilochenses (Fuentes, 2008:70). Otro momento de tensión emergió durante el conflicto por el Canal de Beagle en 1978. Las manifestaciones de rechazo reaparecieron con una exaltación de los sentimientos nacionalistas hacia ambos lados de la cordillera, fomentados por los gobiernos militares de turno como por algunos medios de comunicación" (Matossian, 2012:120).

profundizándose el prejuicio "antichileno" y la xenofobia[30]. Este prejuicio social combinó imágenes acerca de los sujetos sociales que se quisieron estigmatizar. Así el migrante chileno fue visto por una importante porción de la sociedad como "el otro" peligroso al convertirse en un "invasor pasivo" del territorio, como "saqueador" de los puestos de trabajo de la población nativa, como "aprovechador" de los servicios de salud, educación y vivienda que brinda la provincia, como "responsable" de la inseguridad existente (Marmora, 1997: 34-35).

Así fue como en la provincia y en particular en Bariloche, se naturalizaron las lógicas de exclusión, junto con el incremento del sector privado y la centralidad del turismo como única actividad posible, lo que afectó directamente a los sectores más vulnerables. En este contexto, la ciudad se reconstruyó material y simbólicamente desde sus sitios menos visibles, al mismo tiempo que el propio espacio de la postal se rediseñó (Nuñez y Barelli, 2013). Durante la década del '70 empezaron a desaparecer las chacras y huertas que rodeaban el área urbana hacia el sur, y crecieron los cinturones de pobreza en las periferias, mediante la creación de nuevos barrios o la relocalizaciones de otros existentes, que permitieron la consolidación de las divisiones internas de la ciudad (Matossian, 2012). Es en este periodo en que se advierte la influencia de nuevos flujos migratorios provenientes de países limítrofes - bolivianos y paraguayos, entre otros - los cuales se ubicaron en la periferia de la ciudad dando curso al proceso de invisibilización de los migrantes latinoamericanos, iniciado por los migrantes chilenos.

En la Iglesia Católica, los nuevos aires del Concilio Vaticano II llevaron a la Diócesis de Viedma[31] a una pléyade de sacerdotes, religiosos y religiosas que buscaron implementar la "opción por los pobres" con la fundación de misiones rurales y de capillas[32] (figuras 11 y 12). En Bariloche, una de las capillas "del Alto", que se proyectó durante este periodo y se consolidó en el siguiente, fue la capilla "Nuestra Señora del Carmen", identificada inicialmente como "capilla de los chilenos". Según las crónicas

[30] Ver texto Cerutti, Ángel (dir) Las usinas del prejuicio antichileno en el territorio del Neuquén, en el período comprendido entre 1895-1930 /. Roca, Publifadecs, s/f.

[31] Durante el Papado de Juan XXIII, podemos destacar dos sucesos que tuvieron una influencia clave en la región: la creación de nuevas diócesis en la Patagonia y el Concilio Vaticano II en 1962. En el territorio rionegrino, la etapa de transición de territorio a provincia la gobernó desde la Iglesia Católica el Obispo José Borgatti desde 1948, como vicario y luego como Obispo hasta 1973, dedicándose fundamentalmente a su organización y puesta en marcha

[32] En el año 1959 se construye también la Capilla de Santo Cristo ubicada en la zona del "alto" de la ciudad y la Parroquia San Francisco de Asís en la isla Ñireco el 22 de agosto de 1971. AHMSP, CPIC, (1958-1962) y (1966-1973).

salesianas[33] de la "parroquia de la Inmaculada Concepción", en el año 1966 el obispo Borgatti bendijo la piedra basal de la futura capilla, bajo la advocación de "Nuestra Señora del Carmen", elegida justamente por el patronazgo de la República de Chile. Esta advocación mariana, operó como estrategia de resguardo de la identidad chilena, según lo advertimos con el testimonio de su primer capellán, el Padre Víctor Amartino:

> *"La construcción en el '70 fue porque el barrio estaba alejado del centro y la parroquia necesitaba extender su atención. Ya estaban en el barrio Alto la capilla de Santo Cristo (ahora parroquia) además se atendía el km 20 Colegio Cagliero, el Llao Llao y otros. El Alto de Bariloche era (y es) la otra cara de Bariloche, se cuidaba el centro pero los barrios eran despoblados y pobres. Cuando el párroco vio la necesidad de una mayor atención a la gente de los barrios la Cumbre, el Mallín y todo el Alto, se inició la construcción de la capilla para esa zona"*(Víctor Amartino sdb. primer Capellán de la Capilla Nuestra Señora del Carmen. Entrevista realizada vía mail, febrero 2013).

Figura 11

Capilla Santa Cristo (1959)

Fuente: Actas de la Parroquia Inmaculada (1983-1995) folio 19, septiembre de 1984 (Se conmemoraban los 25 años).

Figura 12

Parroquia Nuestra Señora del Carmen (1994)

Fuente: Parroquia Nuestra Señora del Carmen.

Las parroquias de Bariloche "del Alto" tomaron, entonces, un fuerte protagonismo en las prácticas religiosas de la devoción mariana trabajando conjuntamente para la organización de la peregrinación de la "Virgen de las Nieves". La Iglesia local intentó que la Gruta se transformara en un lugar permanente de devoción a la "Virgen de las Nieves"[34], sin embargo durante la etapa de la dictadura militar la Gruta

[33] AHMSP, CPIC (1966-1973), folio 27, 10 de diciembre de 1966.

[34] En el año 1973 construye allí una vivienda, un kiosco y un techo para sostener una presencia anual en atención a los peregrinos, las celebraciones de las Misas y rezos de rosario (AHMSP, CPIC, Folio 182 (5/05/1973), que se termina levantando y no logra con éxito su continuidad.

dejó de depender del párroco de la zona y pasó a depender del cura párroco de los cuarteles[35] perdiendo vigor y espontaneidad.

La invención de una tradición nacional católica que vimos en la etapa territoriana se reformuló en la etapa provincial, especialmente a partir del obispado de Miguel Hesayne (1975-1993) [36] que formó parte de la minoría de la Iglesia que luchó a favor de los derechos humanos y contra quien se desató una persistente persecución. El Obispo de Río Negro acompañó este proceso con un gesto puntual: la creación de la advocación y de la imagen de la "Virgen Misionera" como advocación rionegrina. Una Virgen peregrina cuya iconografía remite a una campesina pobre con rasgos mapuches que refleja en su rostro el sufrimiento del pueblo (Nicoletti y Barelli, 2012). Esta advocación en el año 1978 visitó Bariloche, tras un recorrido por diferentes localidades de la provincia de Río Negro. En dicho evento el Obispo Hesayne invitó a la población de la ciudad a: "*unirse con la Virgen María Madre de Dios, bajo la advocación de la Misionera de Río Negro para abrir el corazón a quien viene a salvarnos*"[37] y culminó pidiendo una oración por la paz de la familia latinoamericana (figuras 13 y 14).

Figuras 13 y 14

Visita de la "Virgen Misionera" a la ciudad de San Carlos de Bariloche (1978)

Fuente: *El Diario* de San Carlos de Bariloche, 22 de diciembre de 1978, Año 1, N° 16, p.7.

[35] La Misa del 5 de agosto de 1974 se celebra en la Capilla del Regimiento y en el Salón de Actos (AHMSP, CPIC, Folio 9, 5/8/76) y en las CPIC sostienen que la Peregrinación "pierde fuerza" (AHMSP, CPIC, Folio 73 (5/08/1976).

[36] Hesayne finalizó su periodo episcopal en 1993 cuando la diócesis de Río Negro se subdivide en tres zonas: Alto Valle (José Pedro Pozzi), Viedma (Marcelo Melani) y Bariloche (Rubén Frassia)

[37] "Fervor religioso en el arribo de la Virgen Misionera" *El Diario San Carlos de Bariloche"*, Año 1, N°16, p.7.

En esta etapa también tomó vigor la pastoral de migraciones. Así, por ejemplo, "los documentos de Puebla (1968) hacen un análisis completo de la migración como una señal de estructuras injustas y llama a la conversión y defensa del pobre y marginado" (Auza, 1994: 359). En este sentido, la Sagrada Congregación para los obispos en la Instrucción sobre la asistencia Pastoral de los migrantes, hace referencia a los elementos que, con respecto a la migración, debe tener en cuenta el diseño de una pastoral: "En cuanto a los modos –dice- las formas jurídicas y la conveniente duración de la asistencia religiosa de los emigrantes deben ser considerados cuidadosamente en todos y cada uno de los casos, para ser así adaptados a las diversas circunstancias. Entre estas, es oportuno recordar lo siguiente: la duración de la migración, el proceso de integración (de la primera o de las siguientes generaciones) las diferencias culturales, (de lenguaje o de rito), la forma del movimiento migratorio, según se trate de una migración periódica, estable o temporal, en pequeños grupos o en masa, geográficamente concentrada o dispersa. Dada la diversidad de las situaciones, a nadie puede escapar el aspecto principal del servicio que la Iglesia debe ofrecer a las almas: el de hacerlo y mantenerlo continuamente adecuado a las verdaderas necesidades de los emigrantes" (Auza, 1994:167)[38]. En Bariloche en el año 1976 se creó una Comisión de Pastoral de Migraciones[39] dependiente de la Diócesis de Viedma. Luego, tras la erección de la Diócesis de San Carlos de Bariloche (1993) se constituyó en 1995 la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche[40]. En la actualidad este equipo de pastoral se encuentra constituido por un grupo reducido de personas[41] de tercera edad que se dedican exclusivamente a ayudar a los migrantes, en lo relacionado a la documentación y participan en los encuentros regionales[42] y nacionales[43] de las pastorales de migraciones.

[38] Sagrada Congregación para los Obispos, instrucción De Pastorali Migratorum Cura 1969 N°56.
[39] "Primera reunión informal de CO-PA-MI: Comisión de Pastoral de Migraciones con la presencia de Jorge Bunge (Director de Migraciones), Pardo (Canciller del Consulado de Chile) Farrones (Bus Turismo) Julio Bustos y matrimonio Márquez (de Caritas y Gendarmería); Salinas de la Rosa; Chelu de Weyland; P, Amartino y P. Pasino. Habló más bien Bunge. Después de las fiestas nos reuniremos para ver la pastoral de Migraciones" (AHMSP, CPIC, folio 91, 23/12/1976).
[40] En 1995 se vuelve a crear el Equipo Pastoral de Migraciones que "como primera tarea urgente nos abocamos a formarnos en la asistencia a los migrantes en su básica necesidad de documentación; tarea que hemos logrado cumplir de forma satisfactoria y nos esforzamos por mejorarla día a día" (Archivo de Pastoral de Migraciones, carta de Víctor Hugo Fernández Cortes, Delegado Diocesano, Equipo Pastoral de Migraciones del Obispado de San Carlos de Bariloche a Monseñor Bernardo Cazoro, Obispo de Puerto Montt, 26/02/1999).
[41] Entrevistas realizadas a Marila, Hayde y Mané, integrantes de la Pastoral de Migraciones de Bariloche.
[42] Asistencia al Encuentro Pastoral de Migraciones de la Patagonia (junio 2010).

El protagonismo de la actividad turística reforzó la construcción simbólica de la "tierra de pioneros europeos" y de la "ciudad postal" fortaleciendo las políticas de exclusión y de acceso a la tierra. En este contexto se resignificó el imaginario de la "Suiza argentina", apelando a lógicas de exclusión que posicionaron al pionero europeo como el poblador ideal. Como analizan Cerutti y Pitta (1997), el "prejuicio antichileno" recorre todo el período territoriano, llegando al punto de visualizar que "dentro de una nación existe prácticamente otra con todos los perjuicios y peligros que esto encierra"(Cerutti y Pita, 1997)[44].

Estos ejes marcados por la exclusión social atravesaron fuertemente las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI que se plasmaron en los silencios, ocultamientos y rechazos de los migrantes latinoamericanos en la ciudad. Un ejemplo significativo, fue la modificación del Aniversario de la ciudad de San Carlos de Bariloche, el cual pasó del 8 de febrero al 3 de mayo. Este cambio se realizó tras el 1° Congreso de Historia de Río Negro en noviembre de 1968 en San Carlos de Bariloche. Esta fecha se eligió[45] en relación a la expedición de Julio A. Roca que, por decreto del 3 de mayo de 1902, había dispuesto la reserva de tierras del paraje San Carlos para la fundación de un pueblo. La fecha que anteriormente se tomaba como fundacional era una fecha que rememoraba cuando, en 1895 un chileno de origen germano, Carlos Wiederhold, había fundado el comercio Don Carlos, en torno al cual se había asentado la población (Núñez y Barelli, 2013). Información que en 1968 se dejó de lado en función de una construcción del "olvido" que se institucionalizó en 1969 y de una lógica de exclusión que operó en clave de quienes son los considerados "pioneros"[46] de la ciudad. De esta manera, el poblamiento chileno se fue reduciendo cada vez más a la figura de "problema", alimentando simbólicamente el trazado urbano con el que se va a pensar y diseñar la ciudad.

Uno de los eventos sociales que también reflejó esta transformación fue la Fiesta de la Nieve que, en el año 1971, por "Decreto 1580/71 del Poder Ejecutivo de la

---

[43] Asistencia al Encuentro Pastoral Nacional de Migraciones en Buenos Aires (29/06/2012 a 1/07/2012)

[44] Cita del Informe del Capitán de Fragata Ramón Castro al Director General de Tierras, Neuquén, Dirección de Tierras y Colonización de Neuquén, Expediente 1737-T, 1920, p. 89

[45] Ordenanza Municipal (1 – C – 69) (Núñez, 2003).

[46] Resulta ilustrativo mencionar cómo, a través de la prensa local (El Diario Bariloche 1978-1982), a fines de la década del 70' se enfatiza la idea de los "pioneros europeos" con artículos especiales a cada una de las "familias pioneras" de Bariloche (Los Tiehieneman, Los Goyes, Los Runge, Otto Meiling, Tutzauer, entre otros).

Nación, se convirtió en la I Fiesta Nacional de la Nieve, quedando a cargo exclusivamente de la Dirección Municipal de Turismo"[47]. De esta forma, se instaló el festejo, como un elemento altamente significativo, porque no operó solamente como construcción interna de pertenencia, sino que también cristalizó la idea de una ciudad para los visitantes, donde el turismo y la reminiscencia de la "aldea europea", se transformaron en los elementos constitutivos de la identidad barilochense. Idea que se profundizó, a fines de 1978, cuando la organización de la fiesta pasó a ser manejada por una Comisión Permanente de la Fiesta Nacional de la Nieve, de iniciativa privada, que le dio un viraje más comercial ligado muy fuertemente con la actividad turística. Fue así como la fiesta dejó de ser una "fiesta para los barilochenses" y pasó a ser una "fiesta para el turista" (figuras 15 y 16). Desde ese momento se dejó de convocar a las carrozas y se dio inicio a la fiesta de la Nieve en el Cerro Catedral a la que se sumó como nuevo evento: la "Fiesta de las Colectividades"[48], con la presencia exclusiva de las colectividades europeas enfatizando el imaginario de la "Suiza argentina" la "tierra de pioneros europeos" (Figura 17).

Figura 15

Inauguración de la Fiesta Nacional de la Nieve, en el Centro Cívico, Bariloche 1978

Así se vio nuestro Centro Cívico el día de la inauguración de la Fiesta Nacional de la Nieve 1978.

Fuente: *El Diario* de San Carlos de Bariloche, 17 de agosto 1979, Año I, N° 50, p.3.

Figura 16

Inauguración de la Fiesta Nacional de la Nieve en el Cerro Catedral, Bariloche 1981

Fuente: *El Diario* de San Carlos de Bariloche, 7 de agosto de 1981, Año III, N° 151, p. 1.

[47]"Fiesta Nacional de la Nieve. Una fiesta con historia" En *Historia de Bariloche, conozca nuestra ciudad* en http://www.bariloche.com.ar/historias-de-bariloche/historia-de-la-fiesta-de-la-nieve.html

[48] Las dos primeras fiestas durante los años 1978 y 1979 se llevaron a cabo en la calle principal de la ciudad. Se emplazaron pequeñas casitas sobre la calzada, en las cuales se vendían comidas típicas y se realizaban presentaciones artísticas.

Figura 17

Fiesta de la Colectividades, Bariloche 1979

Fuente: *El Diario* de San Carlos de Bariloche, 17 de Agosto 1979, Año I, N° 50, p.3.

I.2.2 "Las dos caras de Bariloche" como lógica binaria (1983-2012)

Con el advenimiento de la democracia se produjo una afluencia significativa de migrantes latinoamericanos[49] que alimentó el proceso de conformación barrial de los espacios periféricos, ubicados en las zonas más altas de la ciudad de San Carlos de Bariloche. Surgieron los barrios como Frutillar, cuyo loteo se había planificado desde los años sesenta y Virgen Misionera, en el kilómetro 7 de la Avenida Los Pioneros. Por otro lado, "también se edificaron las construcciones estatales, que en el marco del Instituto Provincial de la Vivienda (IPPV) se construyeron en cercanías de la ruta 258 (hoy ruta 40), tales como los barrios Levalle, Sara Elflein y 400 viviendas. Posteriormente, a finales de los ochenta se concretaron otras edificaciones estatales, así como barrios surgidos desde el impulso comunitario, como por ejemplo Cooperativa 258, Bella Vista, Nahuel Hue y San Ceferino entre otros" (Fuentes, 2007:23).

[49] "Durante este período, conocido en San Carlos de Bariloche como el "boom de la construcción", llegó una gran cantidad de población desde localidades chilenas cercanas a la ciudad: Osorno, Puerto Montt, Valdivia, entre otras (Matossian, 2010:5).

En este nuevo contexto se incorporó al imaginario local una nueva representación social: "las dos caras" de Bariloche. Construcción urbana que va ir en consonancia con la "Suiza - Argentina", debido a que se manifestó como el discurso vecinal que "aporta fundamentos lógicos y discursivos para fortalecer (la) dicotomía estructurante atravesada por formas de clasificación asociadas a la clase, por miradas racializadoras […] polarizaciones entre blancos y negros de la que se desprende otra serie de oposiciones: ricos/pobres, visibles/invisibles"(Kropff, 2002: 224), migración europea/migración latinoamericana; los centro/los del "Alto". Binarismos discursivos que operaron en una dimensión espacial, marcando los lugares de pertenencia y los parámetros de visibilización que destacaron algunos lugares sobre otros. No es lo mismo la ciudad del centro/turística, "que mira al lago y que goza de mejores condiciones socioeconómicas anclada en la actividad turística", que la ciudad del alto/marginal, "de espaldas al lago con una población que vive en condiciones desfavorables y en algunos casos de extrema marginalidad" (Matossian, 2012:147-148). En esa misma línea, Méndez y Iwanow (2001) definió a "Bariloche como una ciudad una y diversa: centro turístico y de miseria, de colectividades mapuches, americanas y europeas: Bariloche como espacio social de contraste y pueblo de frontera" (Méndez y Iwanow, 2001:179). Es decir, si bien se reconoció y se reconoce la existencia de la pobreza y la marginalidad en la que se comprende a la migración latinoamericana, no por ello se los incluye, sino que se los visibiliza como "la otra cara" de la ciudad, que en momentos es preferible ocultar debido a que no forman parte de la "identidad barilochense" hegemónica. En función de ello, a continuación, analizaremos el transcurso de dos eventos sociales fuertemente vinculados a la "identidad" barilochense: "La Fiesta de las Colectividades" y la "Fiesta Nacional de la Nieve".

La Fiesta de las Colectividades, como ya hemos mencionado, se inició en plena dictadura militar con una fuerte reivindicación a la migración europea. En el año 1980, debido a la respuesta de la población, la misma se independizó[50] de la Fiesta Nacional de la Nieve (figura 18) e intentó transformarse en una fiesta nacional, apelando nuevamente al turismo y a los "pioneros europeos" como parte de la "identidad

[50] Durante los años 1980 a 2010 la fiesta se llevó a cabo en el mes de julio en un lugar cerrado (Gimnasio del Colegio Don Bosco y el estadio de Bomberos). Desde el año 2010 hasta la fecha, debido a la participación multitudinaria, se trasladó al mes de octubre en un predio al aire libre (Club Danés en Dina Huapi).

barilochense", tanto desde lo social como desde su vinculación con el paisaje. Así lo manifestaba el Presidente de la Comisión Permanente de la Fiesta Nacional de la Nieve en una entrevista para un diario local:

> "*convertir esta fiesta en nacional sería una gran festividad en Bariloche, puede llegar a ser una corriente turística, yo diría, inimaginable. Bariloche es el lugar ideal para hacerlo porque tiene similitud con muchos lugares de Europa que el resto del país no tiene*"[51].

En este contexto, la única colectividad latinoamericana que fue convocada durante los primeros años de la década del '80, a pesar de algunas negativas internas, fue la chilena - excluyendo a las agrupaciones de bolivianos, paraguayos y uruguayos de reciente formación -. Esta situación duró hasta 1985, año en el que los organizadores del evento decidieron circunscribir la fiesta a las colectividades europeas, incluyendo en el colectivo al "país anfitrión": Argentina (Figura 19).

Lo interesante de ese momento fue el "relato histórico", que los integrantes de la fiesta construyeron sobre los festejos los cuales contaron con el acompañamiento de la prensa local[52] y regional[53]. Relato en el que, no sólo se "olvida" la participación de los chilenos en los primeros años (figura 20), sino que también se invisibiliza a la migración latinoamericana en general, dejando ver de forma explícita cuál es la "identidad barilochense" que se quiere construir y reivindicar. Esto, por ejemplo, comentaba Germán, actual Presidente del Circulo Chileno "Gabriela Mistral":

> "*Antiguamente se hacia la fiesta de las colectividades, después de la noche a la mañana la fiesta se hace europeo- argentina ¡lindo nombre para desvincular a las otras! ¿No? Por el año ochenta y tantos se dejo de hacer en conjunto. Bariloche es una sociedad que discrimina eso es más que evidente*" (Germán, Presidente del Círculo Chileno "Gabriela Mistral". Bariloche, agosto de 2012)

De esta manera, nuevamente se evidencian las lógicas de exclusión y construcción identitaria que operan como binarismo discursivos que se instalan en la memoria colectiva de los propios barilochenses.

---

[51] Entrevista a Pablo Rosenkjer, Presidente de la Comisión Permanente de la Fiesta Nacional de la Nieve, "Una gran posibilidad turística: La Fiesta Nacional de las Colectividades*" en El Diario* de San Carlos de Bariloche, 2 de octubre de 1981, p.5.

[52] Semanarios y Diarios locales relevados: *El Diario de Bariloche* (1978-1982); *Prensa Bariloche* (1982-1990); *Diario el Cordillerano* (1994-2002), El *Diario Digital Bariloche 2000* (2002-2012).

[53] Diario regional: El Diario *Rio Negro* (1968, 1978, 1980, 1985, 1988, 1991, 1997) "Suplemento Bariloche" (Aniversario de la ciudad) (1980-2001).

Figura 18

Fiesta de las Colectividades
Bariloche, 1982

Fuente: *El Diario* San Carlos de Bariloche, 13 de agosto Año IV, N° 200, p. 9.

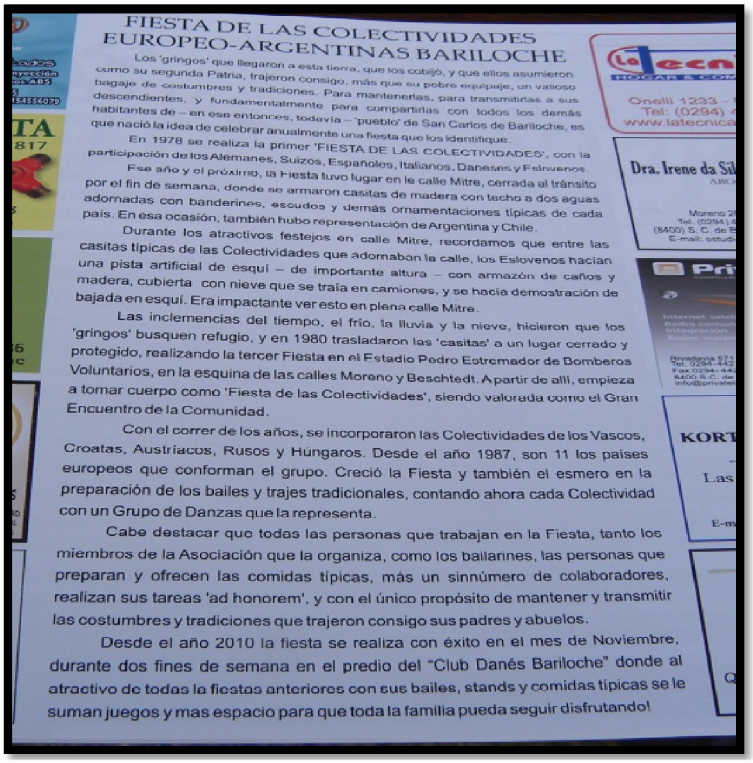
Figura 19

Fiesta de las colectividades Europeo- Argentinas
Bariloche, 1987

Fuente: *Prensa Bariloche*, 2 de julio de 1987, p. 8.

Figura 20

Folleto de la Fiesta de las Colectividades Europeo-Argentinas


FIESTA DE LAS COLECTIVIDADES
EUROPEO-ARGENTINAS BARILOCHE

Los 'gringos' que llegaron a esta tierra, que los cobijó, y que ellos asumieron como su segunda Patria, trajeron consigo, más que su pobre equipaje, un valioso bagaje de costumbres y tradiciones. Para mantenerlas, para transmitirlas a sus descendientes, y fundamentalmente para compartirlas con todos los demás habitantes de – en ese entonces, todavía – 'pueblo' de San Carlos de Bariloche, es que nació la idea de celebrar anualmente una fiesta que los identifique.

En 1978 se realiza la primer 'FIESTA DE LAS COLECTIVIDADES', con la participación de los Alemanes, Suizos, Españoles, Italianos, Daneses y Eslovenos. Ese año y el próximo, la Fiesta tuvo lugar en la calle Mitre, cerrada al tránsito por el fin de semana, donde se armaron casitas de madera con techo a dos aguas adornadas con banderines, escudos y demás ornamentaciones típicas de cada país. En esa ocasión, también hubo representación de Argentina y Chile.

Durante los atractivos festejos en calle Mitre, recordamos que entre las casitas típicas de las Colectividades que adornaban la calle, los Eslovenos hacían una pista artificial de esquí – de importante altura – con armazón de caños y madera, cubierta con nieve que se traía en camiones, y se hacía demostración de bajada en esquí. Era impactante ver esto en plena calle Mitre.

Las inclemencias del tiempo, el frío, la lluvia y la nieve, hicieron que los 'gringos' busquen refugio, y en 1980 trasladaron las 'casitas' a un lugar cerrado y protegido, realizando la tercer Fiesta en el Estadio Pedro Estremador de Bomberos Voluntarios, en la esquina de las calles Moreno y Beschtedt. A partir de allí, empieza a tomar cuerpo como 'Fiesta de las Colectividades', siendo valorada como el Gran Encuentro de la Comunidad.

Con el correr de los años, se incorporaron las Colectividades de los Vascos, Croatas, Austríacos, Rusos y Húngaros. Desde el año 1987, son 11 los países europeos que conforman el grupo. Creció la Fiesta y también el esmero en la preparación de los bailes y trajes tradicionales, contando ahora cada Colectividad con un Grupo de Danzas que la representa.

Cabe destacar que todas las personas que trabajan en la Fiesta, tanto los miembros de la Asociación que la organiza, como los bailarines, las personas que preparan y ofrecen las comidas típicas, más un sinnúmero de colaboradores, realizan sus tareas 'ad honorem', y con el único propósito de mantener y transmitir las costumbres y tradiciones que trajeron consigo sus padres y abuelos.

Desde el año 2010 la fiesta se realiza con éxito en el mes de Noviembre, durante dos fines de semana en el predio del "Club Danés Bariloche" donde al atractivo de todas la fiestas anteriores con sus bailes, stands y comidas típicas se le suman juegos y mas espacio para que toda la familia pueda seguir disfrutando!

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

En forma simultánea con este conflicto, se produce otra situación de exclusión que comprende en este caso a la "Fiesta Nacional de la Nieve". En el marco de la recuperación de la democracia, la Fiesta de la Nieve busca reeditar "prácticas populares" como el desfile de carrozas y el desfile de las colectividades, desarrolladas durante los primeros años de la fiesta. Fue así que entre los años 1984 y 1989 todas las colectividades de la ciudad fueron convocadas para dicho evento. Las agrupaciones latinoamericanas como el Círculo Chileno Gabriela Mistral[54] (CCGM); la Asociación de Residentes Paraguayos[55] (ARPA) y Asociación Boliviana de Bariloche[56] (ABB) no sólo participaron de la fiesta sino que también, en algunos casos, salieron premiadas sus carrozas[57] (figura 21). Sin embargo, en 1990 las colectividades latinoamericanas dejaron de ser convocadas, situación que se advirtió en denuncias de los propios afectados en un diario regional, en el marco de la organización de un festejo de las colectividades latinoamericanas:

> *"A pesar de "haber sido excluidos por segunda de la Fiesta Nacional de la Nieve" representantes de la Asociación de las Colectividades Latinoamericanas informaron que entre el 18 y 20 de octubre se realizará aquí la fiesta de la música, la danza y costumbres latinoamericanas con "mas fervor que nunca, con el firme deseo de seguir mostrando nuestra cultura". El anuncio fue efectuado en oportunidad de manifestar "el pesar de la agrupación ante el olvido de las autoridades y de la Comisión organizadora de la Fiesta de la Nieve. Agregaron que "tenemos ante nosotros la desilusión de saber que nuestras autoridades y comisión organizadora de la Fiesta Nacional de la Nieve han olvidado dónde viven y cuáles son sus verdaderas raíces culturales, perdiendo la oportunidad de mostrar al mundo nuestro folklore" (…) "no queremos pensar siquiera se sientan avergonzados de mostrarnos, puesto que el folklore argentino y latinoamericano esta y sigue triunfando a nivel mundial y nos sentimos orgullosos por ello*"[58].

[54] El Círculo Chileno Gabriela Mistral se creó el 10 de diciembre de 1974 y se conformó luego de la fusión de dos agrupaciones previas el Círculo de Damas Chilenas Gabriela Mistral y la Asociación financiera Maipú. Esta asociación ha sido la única que ha obtenido la personería jurídica y sigue vigente en la actualidad (Personeria Jurídica N° 715) (Matossian, 2012: 254).

[55] La Asociación de Residentes Paraguayos se conformó en el año 1982 y para 1988 obtiene la personería jurídica N° 2041. Resolución N° 1449 de la Provincia de Río Negro. Ministerio de Gobierno y Trabajo, Dirección General de personas jurídicas, 22 de septiembre de 1988.

[56] La Asociación boliviana de Bariloche se creó en el año 1984 como forma de resistencia a prácticas discriminatorias y abuso laboral, vividas por migrantes bolivianas en San Carlos de Bariloche.

[57] La carroza presentada por la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA) durante el año 1988 obtiene el 2° Premio y durante el año 1989 el 1° Primo (ver capítulo IV).

[58] Entrevista a Nicolás Martínez y Gladys Catalán por el *Diario Río Negro*, "La fiesta de la música" en: *Diario Rio Negro,* 13 de agosto de 1991.

De esta manera, durante los años 1985 a 1991**,** las colectividades latinoamericanas, ante la exclusión constante en los diferentes eventos sociales de la ciudad, organizaron su propia "Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas" (figura 22). Dichos festejos, sin embargo, no superaron las seis ediciones, debido a que no pudieron quebrar las fuertes lógicas de exclusión que se hallan fuertemente instaladas en la ciudad.

En la actualidad, esta situación de exclusión se mantiene desde la memoria colectiva. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que desde el año 2000 el Municipio y la Dirección Nacional de Migraciones llevan a cabo un gesto simbólico de acercamiento a los migrantes latinoamericanos, entregando diplomas en el "día del inmigrante" a las personas con más de 30 años de residencia en la ciudad[59]. Este evento si bien logra un cierto reconocimiento de la migración latinoamericana por parte del Municipio no así por el grupo de los considerados "pioneros" de la ciudad. Es decir, como la mayoría de los que reciben diplomas son migrantes de origen latinoamericano, los europeos se hacen presentes a través de sus banderas que ofician de decorado del acto pero no participen del mismo[60] (figura23). Esto nos comentaba Germán:

> "*cómo ellos no reciben más diplomas no vienen más, dejan sus banderas y se van*" (Germán, actual Presidente del Círculo Chileno "Gabriela Mistral". Bariloche, septiembre de 2012).

[59] Desde el año 2000 la Dirección Nacional de Migraciones junto con la Municipalidad de Bariloche realizan un acto todos los 4 de septiembre donde se hace entrega de diplomas a los migrantes, con más de 30 años de residencia en la ciudad.

[60] Archivo de la Dirección Nacional de Migraciones Delegación Bariloche (ADNM), Diplomas del 2000-2012. Acto y almuerzo por el Día del Inmigrante, septiembre 2012 (Barelli, Bariloche, 2012).

Figura 21

Desfile de carrozas en la Fiesta Nacional de la Nieve
Bariloche, 1985

El desfile de carrozas

Uno de los espectáculos con los cuales se cerró el programa de actos fue el desfile de carrozas por la calle Mitre. Una gran cantidad de espectadores, cerca de 20.000 personas, presenciaron el colorido desfile. Veintiséis carrozas, representando a diferentes instituciones de nuestro medio, tomó parte en el acto, destacándose entre otras la carroza del Club de Regatas, el Colegio Industrial Enet N° 1, la Asociación Boliviana, la Asociación Artistas Plásticos de Bariloche, el Centro Mapuche y la Asociación Española.

ORIGENES DEL REMO

El Rey del Pullover

Esquí

Fuente: *Prensa Bariloche*, 15 de agosto de 1985, p. 7.

Figura 22

1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas
Bariloche, 1985

Fiesta de las colectividades latinoamericanas

PARAGUAY

Hacia el proyecto turístico

ALVAREZ AMUCHÁSTEGUI

SELECCION Y BUSQUEDA DE PERSONAL PARA EMPRESAS

ELECTRODOMESTICOS
HOME'S S.R.L.
ARTICULOS PARA EL HOGAR
AUDIO - T.V.

Fuente: *Prensa Bariloche*, 17 de octubre de 1985, p. 7.

Figura 23

Entrega de diplomas por el Día del Inmigrante
Bariloche, 4 de septiembre de 2012

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La crisis de los ‘90 trajo como consecuencia el abandono de las políticas estatales en el desarrollo de las actividades económicas. En Bariloche, según Méndez y Iwanow “la apertura de la economía y la integración al comercio internacional, determinan el abandono de todo proyecto de desarrollo autónomo” (Méndez e Iwanow, 2001:198). Esto repercutió fundamentalmente en el estancamiento del turismo con altos niveles de desocupación. Sin embargo, durante este tiempo la ciudad igualmente creció en sus márgenes. “La presión demográfica que había soportado el casco urbano tuvo su reflejo en la gran extensión geográfica que alcanzó los suburbios. Los loteos indiscriminados que se habían llevado a cabo unos 30 años antes, comenzaron a poblarse, ya no con casas de veraneo o emprendimientos turísticos, sino por viviendas familiares para residencia permanente, que comenzaron a formar barrios en los lugares donde, apenas poco tiempo atrás, había chacras o, residenciales y campings rodeados de bosques” (Méndez y Iwanow, 2001:199). Durante esta etapa se multiplicaron las organizaciones en los barrios populares de la ciudad, en rechazo a la política partidaria, a la corrupción política y con el objetivo de hacer frente a las necesidades habitacionales[61] y sociales urgentes (Fuentes y Núñez, 2007: 170).

En relación a la agencia religiosa, la Iglesia católica rionegrina fue uno de los lugares de acogida de estos sectores invisibilizados, que hicieron sentir públicamente su voz no sólo en relación a la defensa de los derechos humanos, cuando se sancionaron las leyes de obediencia de vida, punto final e indulto, sino también ante el fracaso de las políticas reformista de los ‘80. En ese contexto, el obispo Hesayne salió al cruce protegiendo a los pobres y campesinos, por ejemplo, a través de la campaña “una oveja para mi hermano”[62] (1984) y un plan de promoción social (Nicoletti, 2006). Hacia el interior de la Iglesia rionegrina Hesayne convocó en Viedma un Sínodo (1983-1984) que la resignificó y forjó un programa pastoral desde donde: “evangelizar al hombre rionegrino a partir de su realidad iluminada por la verdad sobre Jesucristo, la Iglesia, el

[61] “La década del noventa está marcada por la lucha de los numerosos barrios trasladados a las “34 hectáreas”, devenidos en “Unión” y “2 de Abril”. Mención especial merecen barrios populares cercanos al centro de la ciudad, algunos de los cuales no cuentan aún con servicios mínimos y con una situación variada desde el punto de vista legal, como es el caso del barrio “10 de Diciembre”” (Fuentes, 2007:23).

[62] “*La Campaña "Una Oveja para mi Hermano" es de 1984 (una gran nevada había matado muchísimas ovejas en la Línea Sur) y dos o tres años después comienza "Un Techo para mi Hermano". Hesayne (Miguel Esteban es su nombre completo, por el que le gusta ser llamado) creó también la "Vicaría de la Fraternidad" para unir las diversas tareas sociales emprendidas desde la Diócesis de Viedma*” (Entrevista a Juan Ángel, Párroco de “Nuestra Señora del Cármen”, Bariloche 2013).

hombre" (Hesayne, 1985:3)[63]. En este Sínodo Hesayne se ocupó especialmente de los migrantes, "una buena parte de la mano de obra en la Patagonia la constituyen desde hace tiempo muchos hermanos chilenos, que siguen cruzando la frontera en números considerables […] de otros países, particularmente europeos y del oeste asiático (que) han arribado anteriormente a Río Negro y han forjado con su trabajo una realidad mejor para sus familias y para nuestra provincia […] en las últimas décadas, argentinos provenientes de distintas regiones del Norte de nuestro país, descendientes ellos mismos de diversas familias étnicas, hacen que la identidad de nuestro pueblo rionegrino sea cada vez más compleja" (Hesayne, 1985:10). Durante esta época también, el Obispo en San Carlos de Bariloche dio curso a la inauguración de dos parroquias[64] ubicadas en la zona del "Alto": La parroquia "Virgen Misionera" (Agüero, 2007) y la parroquia "San Carlos" (en la actualidad "Medalla Milagrosa"), ubicada en la Ruta 40 y Sobral (figuras 24, 25 y 26).

Figura 24

Capilla San Cayetano (1984)

Fuente: AHMSP, CPIC (1983-1995),
Folio 29 Octubre de 1984.

Figura 25

Capilla San José Obrero (1983)

Fuente: Actas de Parroquia Inmaculada (1983- 1995)
Folio 19, septiembre de 1984.

[63] Esta exhortación pastoral post-sinodal fue redactada en colaboración con el sacerdote Juan Ángel Dieuzeide.
[64] Ambas parroquias se inauguran el 8 de mayo de 1986 (AODB).

Figura 26

Parroquia Virgen Misionera (1986)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

En cuanto a las devociones marianas, la peregrinación a la "Virgen de las Nieves" se reforzó desde la vicaría andina[65] y se impulsó su carácter interparroquial. La impronta de dos sacerdotes barilochenses fue clave en la evolución del perfil de la peregrinación y la devoción[66]. Con la creación de la diócesis de Bariloche[67], desde el obispado de Rubén Frassia (1993-2001), las peregrinaciones tomaron un carácter diocesano y continuaron reforzando su organicidad desde 1994[68]. En esa misma década tanto la comunidad paraguaya como la boliviana realizaron el traslado devocional de sus advocaciones marianas: La "Virgen de Caacupé" y la "Virgen de Urkupiña", las cuales,

[65] Tras el sínodo diocesano en 1984, adquieren mayor organicidad las tres Vicarías de la diócesis (Andina, Atlántica y Valletana) y en la zona Andina se hace efectivo en 1989 hasta la erección de la diócesis el nombramiento de Carlos Moia como Vicario, por lo que la Peregrinación de la Virgen de las Nieves pasó a tener constitución vicarial (Entrevista al presbítero Juan Ángel Dieuzeide por María A Nicoletti, 27 de mayo 2013).

[66] Juan Ángel Dieuzeide Oliveira y Juvenal Currulef. Sus memorias y acciones se pueden seguir en los textos: Agüero Medina, Alejandro, "Somos de acá. Una historia social desde abajo", Bariloche, Booverse, 2012 y Dieuzeide, Juan Ángel, "Recuerdos y Esperanzas de lo que yo viví", Edición del autor, Bariloche, 1995.

[67] Antes de la creación de la diócesis de Bariloche, la diócesis de Viedma, abarcaba todo el territorio rionegrino. Este territorio estuvo dividido primero en las tres vicarías mencionadas. Monseñor Miguel Hesayne fue el último Obispo de esta diócesis, a partir de la cual fueron creadas en 1994 tres diócesis dentro de la provincia de Río Negro: Viedma, Alto Valle y Bariloche.

[68] Frassia se hizo cargo de la diócesis el 15 de octubre de 1993 y la peregrinación del 2004 fue el 22 de octubre.

como buscamos demostrar en esta tesis, van a operar como estrategias identitarias en el lugar de destino.

En este recorrido, hemos intentado rastrear las representaciones sociales que se fueron construyendo a lo largo de la historia de San Carlos de Bariloche. En este sentido hemos advertido la pervivencia como "imaginario" oficial de la ciudad a la representación de la "Suiza - Argentina" en su correlato con la "tierra de pioneros europeos". Una ciudad marcada por la polaridad social que proyectó y proyecta tensiones de clase en argumentos bio-geográficos como "el origen étnico-nacional y/o el lugar de nacimiento (para el caso de los migrantes internos)" (Matossian, 2012:186). Situación que abrió "elementos de tensión y conflictos de intereses entre los habitantes y los modos de territorialización" (Matossian, 2012:186). Fue así como la ciudad fue construyendo e incorporando binarismos discursivos desiguales y consolidando "imaginarios fundadores que legitimaron la estructura de poder como por ejemplo el de "Bariloche ciudad de la alegría, ciudad de sin conflicto, ciudad de la vida, que se inventan o manipulan a través de diversos dispositivos" (Fuentes y Nuñez, 2007: 171). El imaginario de las "las dos caras de Bariloche" contrapone la "ciudad del centro" y la "ciudad del alto" o la "ciudad turística" y la "ciudad de la marginalidad" que, de alguna manera, operaron y operan como mecanismos de ocultamiento o invisibilización, como formas de generar otredad (Segato, 2007:29). Es decir, la cara del "Alto", la de la marginalidad conformada en su gran parte por migrantes latinoamericanos - chilenos, bolivianos y paraguayos, entre otros - y por migrantes internos procedentes de la línea sur de la provincia de Río Negro, representan la parte de la ciudad que el discurso hegemónico pretende ocultar, naturalizando la precariedad, asociándolo a factores bio-geográficos y desconociendo una diversidad social que atraviesa al municipio de una forma mucho más compleja. En el estereotipo binarista se pierde la propia variedad geográfica de una ciudad que, además del centro y el alto, tiene muchos más sectores y lógicas poblacionales, que también se pierden en las referencias. Así, "quienes son vistos como los habitantes adecuados (los centro-europeos), quienes como los necesarios, o los necesarios e inadecuados (los "turcos" y los chilenos), o incluso los simplemente inadecuados (los bolivianos y paraguayos), nos remiten a una profunda

trama narrativa donde lo nacional se teje con consideraciones racistas y clasistas" (Nicoletti y Nuñez, 2013: 8) generando un fuerte consenso local, difícil de derribar.

Por otro lado, hemos observado cómo en el proceso histórico de construcción de la ciudad y sus imaginarios, operaron desde la Iglesia Católica, las advocaciones marianas en función de la formación identitaria y la fragmentación social. El antiguo poblado nació bajo dos advocaciones tradicionales: la "Virgen Inmaculada" y la "Auxiliadora" de Don Bosco. Estas Vírgenes se desplazaron hacia las advocaciones toponímicas de la "Suiza - Argentina" ("Nuestra Señora del Nahuel Huapi" y la "Virgen del Llao Llao"), consolidando de este modo su identificación con la élite barilochense como grupo hegemónico de la ciudad en la época del Territorio. Entre el Territorio y la provincialización, para la década del 50', la Virgen que convocó al conjunto de la población barilochense, en la que funge la actividad turística por excelencia y el paisaje idílico nevado fue la "Virgen de las Nieves". Pero, como ya hemos observado, si bien esta advocación se relacionó inicialmente con la Fiesta de la Nieve, posteriormente su devoción amplió su derrotero. Durante la época de la dictadura la "Virgen de las Nieves" circuló por los barrios militares y sus agentes. Sin embargo en los ´80 su devoción y peregrinación volvió a la organización interparroquial y se amplió a la administración vicarial y diocesana convirtiéndose en la "Virgen barilochense", a través de una peregrinación popular y multitudinaria de los barrios periféricos a la Gruta, en donde convergieron todos los grupos sociales.

A fines de la segunda mitad del siglo XX, en consonancia con la reactualización del imaginario de la "Suiza Argentina" como "tierra de pioneros europeos" y el de las "dos caras de Bariloche", como binarismo discursivo, se visualizaron las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos: "Nuestra Señora del Carmen" (chilenos), la "Virgen de Urkupiña" (bolivianos) y "Nuestra Señora de los Milagros Caacupé" (paraguayos). Estos traslados devocionales operaron, como reaseguros y resguardos identitarios y como mecanismos de visibilización e integración de grupos sociales excluidos y silenciados. Tema central de nuestra tesis que abordaremos en los capítulos siguientes.

II. Procesos migratorios latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012)

Desde fines del siglo XX, la migración internacional ha experimentado grandes cambios. En términos generales se la puede caracterizar por ser más global, más heterogénea y por tener como principales regiones de origen a Asia, África y América Latina. Según la CEPAL (2006) el proceso de expansión capitalista y los cambios experimentados en la división internacional del trabajo, han generado que las corrientes migratorias de diversos orígenes nacionales desde los países “en desarrollo” a los países “desarrollados” se acentuaran para dar lugar a una fase de transición hacia un patrón de migración sur-norte (Pedone, 2010). Por otra parte, se observa un aumento de los migrantes en términos absolutos, una creciente participación de todos los países en el proceso y un claro aporte femenino en los flujos migratorios. En apariencia uno podría aventurar cambios en las respuestas políticas de los estados en relación a los procesos migratorios. Sin embargo, Sassen (2001) nos señala, que si bien la globalización ha generado una apertura económica, lo que define como “desnacionalización de la economía nacional", en lo referente a la inmigración se da paso a un proceso de “renacionalización política”, dónde “el Estado reclama todo su antiguo esplendor afirmando su derecho soberano a controlar sus fronteras”. Atribución que se pone en tensión con el “régimen internacional de los derechos humanos” y genera cuestionamientos sobre los verdaderos alcances que deben tener los estados en materia de inmigración (Sassen, 2001: 74-75).

En el marco de este contexto mundial en América Latina los desplazamientos poblacionales se han incrementado y diversificado debido a los cambios políticos y económicos mundiales, como la globalización y las nuevas democracias en el continente. Se produjeron cambios significativos en los patrones migratorios intrarregionales: aumentó la llegada de migrantes de otros países de América Latina y se acentúo la emigración hacia el exterior del Cono Sur. España, después de Estados Unidos se convirtió en el segundo lugar de destino de los flujos migratorios latinoamericanos afianzando su papel como país receptor de migración. De esta manera, Latinoamérica se convierte en expulsora de capital humano en condiciones de gran vulnerabilidad, con una creciente participación femenina generando un importante flujo económico de remesas (Novick, 2010). Cambios que sumados al debilitamiento del

poder de los Estados sobre el movimiento de las personas y a la inclusión de nuevos actores sociales activos en la definición de políticas de cada país, han producido, según Mármora (2003) una "crisis de gobernabilidad". Concepto que el autor utiliza para explicar las dificultades que presentan los Estados en elaborar políticas migratorias desde perspectivas unilaterales y la alternativa que constituyen, en ese contexto, los acuerdos y consensos bi y multilaterales (Mármora, 2003:1). En consonancia con estas necesidades, el proceso de integración regional del MERCOSUR ha posibilitado un nuevo espacio de debate y alternativas concretas para cambiar la orientación de las políticas migratorias. Si bien en sus inicios ha respondido a cuestiones puramente económicas y comerciales, lentamente se han ido incorporando otros objetivos que apuntaron a un mayor fortalecimiento político, social y cultural (Novick, 2005).

Argentina, en los últimos veinte años, si bien continúa siendo un espacio receptor de población limítrofe asiste, al igual que otros países de América Latina, a un proceso de visibilización de estos grupos. Generado, por un lado, por una serie de cambios sociodemográficos y por el otro, por profundas transformaciones socioculturales. En relación a la primera se menciona el creciente peso de la población limítrofe sobre la población extranjera[69], las modificaciones producidas en su composición por nacionalidad (mayor peso relativo de migrantes bolivianos y paraguayos, sobre el histórico predominio de los uruguayos), y su desplazamiento desde espacios transfronterizos hacia los centros urbanos (Novick, 2010). En cuanto a las transformaciones socioculturales, Novick (2010) menciona el planteo de Grimson (1999) sobre el cambio a que se asiste en la década de los noventa. Es decir, se pasa de una invisibilización de la diversidad a una hipervisibilización de las diferencias que es utilizada por varios sectores políticos como "chivo expiatorio" de una política económica excluyente cuyos argumentos son amplificados y retroalimentados por los medios de comunicación (Bruno, 2008).

En el marco de este contexto mundial y nacional es que insertamos nuestro análisis de la migración latinoamericana en un espacio local como es la ciudad de San Carlos de Bariloche en el periodo 1970-2012. En función de ello, abordaremos, por un lado, una migración histórica como es la población chilena, presente en la ciudad desde los orígenes del poblado y, por otro, una migración reciente como es el caso de los

[69] Pasa del 24,15% en 1970 al 39,40 en 1980, al 50,20% en 1991 y en el 2001 al l 60,26% (Fuente: INDEC en Novick, 2001).

flujos poblacionales de bolivianos y paraguayos, en Bariloche desde 1970. A continuación, realizaremos una breve síntesis de los principales flujos migratorios, ya que hemos empezado a desarrollar su inserción social en el apartado anterior y continuaremos enriqueciéndolo en función de sus devociones marianas.

II.1.*La migración chilena (1970-2012)*

La migración chilena, como ya hemos mencionado en el apartado anterior, se remonta directamente a la edificación del poblado. Según Matossian (2012) para 1895 en la ciudad de San Carlos de Bariloche el porcentaje de extranjeros representaba más de las tres cuartas partes de la población total de los cuales la mayoría era chilena. Para 1914, ya con la afluencia de la migración europea, la población nacida en Chile representaba el 34 por ciento de la población total y el 84 por ciento sobre el total de extranjeros, siendo el 11 por ciento población europea (Matossian, 2012:85). Durante los años 1930 y 1940 con la creación del Parque Nacional Nahuel Huapi (1934) los traslados habituales trasandinos se vieron incrementados por la mano de obra para infraestructura y servicios que en 1950 y 1960 se intensificaron aún más con el impulso del turismo y el consiguiente aumento de la construcción hotelera. De esta manera, para 1960 “un 21,3 por ciento de la población en San Carlos de Bariloche era extranjero; sobre ese conjunto un 64,9 por ciento era latinoamericano, un 34 por ciento europeo y 1,1 por ciento del resto de los continentes” (Matossian, 2012: 84).

Dentro del proceso migratorio chileno cabe destacar especialmente la década de 1970. A diferencia de otros períodos donde los flujos poblacionales trasandinos se justificaban mayormente desde aspectos laborales, los motivos de la migración durante estos años estuvieron marcados por un complejo contexto de dictadura que llevó adelante persecuciones políticas y precarización de las condiciones laborales. Situaciones estrechamente vinculadas con el golpe militar al Gobierno socialista de Salvador Allende (1973) que instauró el gobierno dictatorial de Augusto Pinochet. Una dictadura que “fue cercenando a miles de chilenos sus derechos jurídicos, políticos, culturales, económicos y sociales, negándoles el derecho a vivir y a desarrollarse dignamente en su propia patria” (Muñoz, 2005: 40).

Durante los años ochenta se retornó a la lógica migratoria precedente y encontramos nuevamente una situación económica favorable en la ciudad de Bariloche, conocida como el "boom de la construcción" que generó un nuevo impulso a la migración trasandina proveniente de distintas localidades chilenas cercanas a la ciudad: Osorno, Puerto Montt, Valdivia, entre otras (Matossian, 2012). El modelo político, económico y social impuesto por Pinochet empujó, desde 1980, a salir de Chile a una importante masa de chilenos que se reforzó en cantidad con la represión desatada en 1985 por el Gobierno Militar. De esta manera, en el plano migratorio, la dictadura pinochetista trajo aparejada "la imposibilidad de desarrollo, de trabajo, vivienda, salud y educación en el lugar de origen, el desarraigo, la inseguridad, la vulnerabilidad y la exposición a la xenofobia" (Nicoletti, 2002: 203). Así, por ejemplo nos comentaban Julieta y Joel, un matrimonio chileno que llegó a Bariloche a principios de los '80:

> *"Ju:vinnimos en el 83' por la dictadura y por trabajo.*
> *Jo: Nosotros recordamos siempre pero fue muy difícil. No era un buen país.*
> *Ju: Nosotros éramos de Osorno y a mí se me ocurrió venir. Quisimos ir a Buenos Aires y cómo Chile y la Argentina estaban así en guerra y bueno no pudimos ir a Buenos Aires. Y.. con la dictadura empezó a faltar mucho el trabajo"* (Julieta y Joel, migrantes chilenos. Bariloche, abril de 2012)

La migración chilena se mantuvo en crecimiento hasta la década de 1990, momento en que las condiciones políticas y socioeconómicas en Chile se tornaron favorables por el retorno a la democracia, frente a una Argentina que en un contexto de la crisis económica de fines de los 80' se volvió menos hospitalaria y más restrictiva. Estos motivos llevaron a que en los años subsiguientes, los flujos migratorios trasandinos disminuyeran y hasta se estacionaran. Es así que el número de nacidos en Chile pasó de ser de 8.461 en el Censo 2001 a 8.265 en el Censo 2010, bajando el peso relativo de la población chilena en el conjunto de los habitantes de la ciudad que pasó de representar un 9,08 por ciento a un 7, 63 por ciento[70].

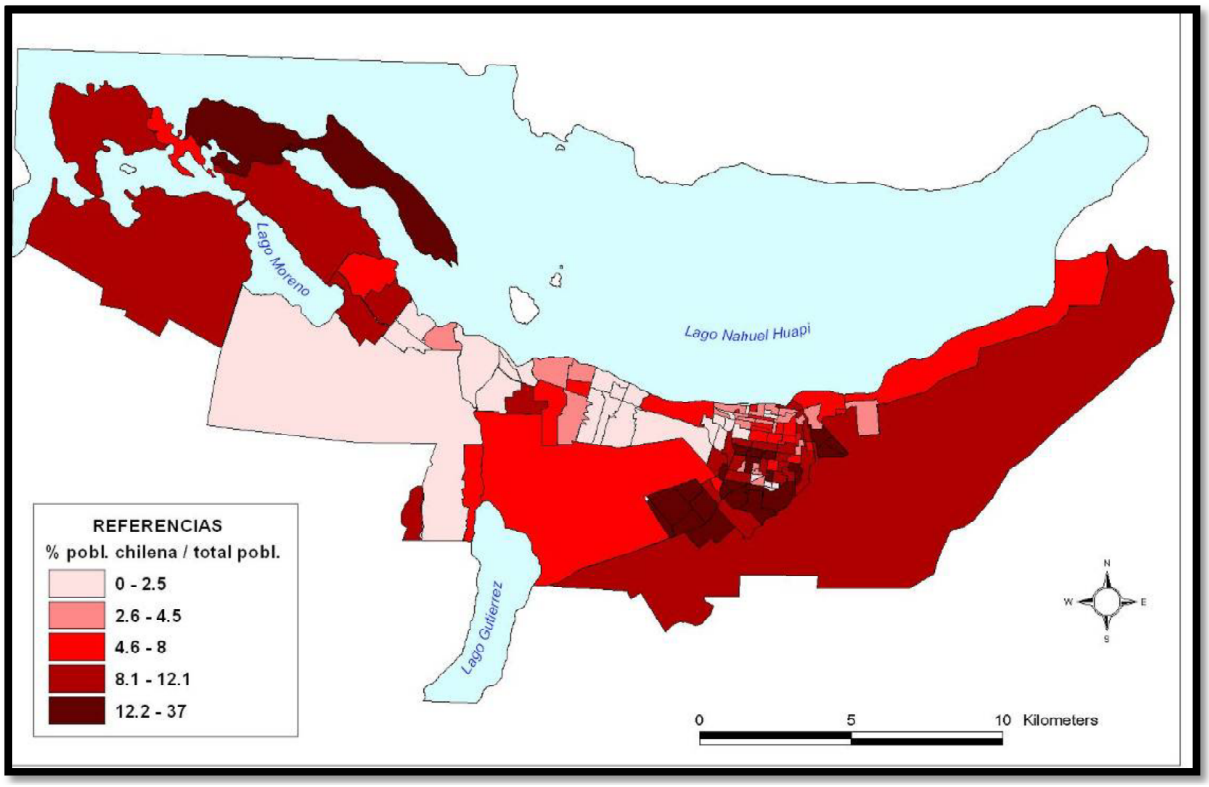
Estas etapas migratorias en Bariloche, como ya hemos mencionado, también conllevaron un proceso de asentamiento particular y estructuras organizativas diferentes. Los chilenos se visualizaron dentro de la ciudad en diferentes agrupaciones poblacionales, muchas de ellas precarias como el barrio Lahusen, el barrio La Cumbre

[70] Porcentajes trabajados con el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp y el Censo 2010: Año del Bicentenario, INDEC, http://www.censo2010.indec.gov.ar/

conocido como el “barrio de los chilenos”, el Mallín y el Frutillar (Mapa 1). Sin embargo, el poblamiento inicial, que atravesaba todo el tejido urbano, a fines de la década de 1960 modificó su lógica y durante los años 70’ se produjeron las relocalizaciones forzadas como “una muestra en la cual origen y clase de los habitantes fueron elementos a ocultar a través de modos de territorialización impuesta” (Matossian, 2012:280). Se realizaron modificaciones en la planta urbana que llevaron al surgimiento de los barrios actuales. Es así que durante esta época se llevó a cabo una reconfiguración espacial que afectó directamente a la población chilena. La mayoría de estos movimientos fueron motivados por el gobierno municipal y presionados por el mercado inmobiliario. Estas relocalizaciones tuvieron como resultado patrones de distribución poblacional donde la variable se dio no sólo por las condiciones socio-económicas de los grupos sino también por el origen o el lugar de nacimiento (Matossian, 2012). Según Matossian (2012) se pueden señalar dos patrones de distribución poblacional en Bariloche en el que se distingue, por un lado, a los nacidos en Chile y en la Provincia de Río Negro y, por otro, a los nacidos en Bariloche, en la provincia de Buenos Aires y en Europa. El primer patrón localizado en el área centro-sur del núcleo urbano y en los barrios dispersos al Sudoeste. Mientras que el segundo, se lo ubica en el sector central, en el extremo Oeste y a lo largo del eje bordeando la costa del Lago, sector que se conoce como “los kilómetros” (Matossian, 2012:196-197). De esta manera, la autora evidencia de forma clara y precisa cuáles han sido los niveles de segregación urbana que se proyectaron durante esos años y cómo se siguen sosteniendo en la actualidad (Mapa 1).

Mapa 1

Porcentaje de población nacida en Chile en Bariloche (Censo 2001)



Fuente: Matossian, 2012:198

II.2 *La migración boliviana (1970-2012)*

Para analizar la migración boliviana resulta pertinente remitirnos a algunos de los estudios realizados en la provincia de Río Negro, especialmente en la zona del Alto Valle, debido a que, si bien no responden a la actividad productiva local, nos ayudan a enmarcar los flujos migratorios y a entender posibles derroteros o lógicas de movilidad. La migración boliviana en la zona valletana, se encuentra presente desde la década de 1970. Década caracterizada por los cambios en el sector de la agroindustria[71] frutícola que ocasionó modificaciones en las estrategias de producción y por el proceso de disponibilidad de tierras aptas para el cultivo, en las que se incorporaron los trabajadores hortícolas bolivianos de carácter estacional (Bendini y Radonich, 1999;

[71] Estos cambios en la agroindustria frutícola que "fueron erosionando la centralidad del productor familiar y que agudizaron la subordinación de estos sujetos a los eslabones del empaque, conservación y comercialización del circuito provocando la descomposición y en muchos casos la desaparición de parte de este segmento productivo" (Ciarallo, fecha: 1)
http://www.fruticulturasur.com/upload/articulos/archivos/Horticultores.pdf

Benencia, 2000; Ciarallo, 2010). Esta migración, durante la década de 1990, no sólo se intensificó sino que también presentó diferentes modalidades de inserción que se basaron en la interacción, las relaciones interpersonales y las prestaciones reciprocas (Ciarallo, 2010). De esta manera, la migración boliviana en la región, se configuró como una migración transnacional[72] (Benencia, 2008), que se conformó a través de "complejos entramados sociales basados en relaciones familiares y en su adscripción a una comunidad étnica nacional", que se puso en valor debido a que se transformó en una estrategia interpersonal para socializar y permanecer en la región (Ciarallo, 2010: 2). Esta población también respondió, según Sassone (2009), a lógicas territoriales de "dispersión", debido a que se distribuyeron en diversos puntos del país pero que en los espacios en donde se asentaron tendieron a la "concentración".

En San Carlos de Bariloche, la migración boliviana la podemos abordar en dos momentos significativos. Un primer traslado migratorio ubicado, al igual que en la zona del Alto Valle, a fines de la década de 1970 y un segundo más intenso, luego de la crisis del 2001. Cabe mencionar que la primera etapa migratoria coincide con un momento para la ciudad caracterizado como "explosión demográfica sin precedentes (que estuvo) acompañada por un sostenido auge turístico", donde la ciudad pasó de tener una población de 15.022 en 1960, a 26.799 en 1970 y 51.268 en 1980 (Fuentes y Núñez, 2007: 55).

Durante esta primera etapa que podríamos señalar entre 1970-1990, los traslados de migrantes fueron acotados y estuvieron enmarcados en contratos laborales temporales con empresas constructoras que buscaban a los migrantes en Buenos Aires y los trasladaban a Bariloche. Una de las empresas, por ejemplo, que recibió mano de obra boliviana, chilena y del norte del país fue la empresa Robles, adjudicataria para la construcción del asfalto de la ruta Bariloche – Bolsón (Fuentes y Núñez, 2007). Durante esta primera etapa de migración boliviana, que la podríamos llamar "migración pionera"[73], si bien muchos se volvieron, algunos se quedaron en la ciudad trabajando en

[72] Entendidos como "campos sociales que conforman verdaderos espacios territoriales entre las comunidades de origen y las de destino; espacios que se vinculan de tal forma que llevan a dejar de lado los conceptos usados tradicionalmente para comprender el fenómeno migratorio (…) como migración "temporal", "circular", "permanente"; por lo cual es preferible hablar de migración transnacional destacando los cambios acaecidos en los procesos migratorios" (Benencia, fecha:4)

[73] Abordamos el término desde Benencia (2008) como el establecimiento de una o varias personas que no necesariamente tiene que coincidir con el lugar al que se llega por primera vez en el país de destino, sino que se puede acceder a él luego de diversas trayectorias.

la construcción o probaron suerte con algún emprendimiento comercial en los barrios como verdulerías o despensas. Este grupo de "pioneros" ha sido el que, a lo largo del tiempo, a través de la estructura del parentesco ampliado fue construyendo las redes de familias transnacionales que establecieron vínculos entre el país de origen y el país de destino.

El segundo traslado migratorio significativo en la ciudad, como ya lo hemos mencionado, se produce durante los años posteriores a la crisis del 2001. La recuperación económica se debió a la devaluación del 2002 que benefició, directamente a Bariloche, en tanto destino turístico internacional. Esta situación se transformó en un factor de atracción, tanto de personas como de inversiones inmobiliarias que impactaron de forma directa en el ámbito de la construcción y la gastronomía. De esta manera, se produjo "un crecimiento demográfico muy significativo proveniente del resto de la Argentina y otros países no limítrofes que supuso ocupar puestos de trabajos en detrimento de la oferta local, con más bajo nivel de educación y calificación, (lo que) generó un núcleo duro de desocupación a la par que un sector ocupado no pleno de baja capacitación, con ingresos temporarios y escasos" (Abalerón, 2008:17). Esta nueva demanda laboral se cubrió, en su mayoría, por los migrantes bolivianos, paraguayos y en menor medida, uruguayos y peruanos. Es decir, la reactivación económica que en Bariloche se observó en el rubro de la construcción generó nuevamente un aumento significativo del flujo migratorio hacia la ciudad. Teniendo en cuenta los Censos de Población, se pasó de un registro de 96 bolivianos, en el 2001 a 317 en el censo del 2010, lo que marcaría un aumento de un 330 por ciento.

El proceso de asentamiento de la migración boliviana en la ciuda ha sido heterogéneo y disperso. Estuvo marcado no sólo por las distintas etapas de ingreso de la población andina sino también por los diferentes momentos[74] por los que la ciudad atravesó en relación a la tenencia de la tierra. Es así que la primera etapa de la migración boliviana correspondiente a los años 1970-1990 (mapa 2), se localizó en los diferentes asentamientos barriales que se fueron originando a lo largo de esos años en la

[74] "La superficie de la mancha urbana compacta era aproximadamente, para 1970, de 429 hectáreas, es decir, un incremento del 182% respecto de 1942. Los sectores con claros indicios de expansión alcanzaban alrededor de 206 hectáreas. Grandes loteos abiertos sin ocupación aparentemente sumaban otras 260 hectáreas (de Playa Bonita hacia el oeste y del Frutillar hacia suroeste). Los mencionados conjuntos de asentamientos con rasgos evidentes de marginalidad cubrían unas 7, 8 hectáreas" (Abaleron, 1992:29)

ciudad. Según Matossian (2012) la conformación de los barrios populares se realizó a partir de cuatro modalidades, a saber: a través del impulso privado, de los programas de viviendas nacionales, de las políticas de erradicación forzadas y, por último, a partir de las ocupaciones irregulares de terrenos. En la primera modalidad, la autora menciona los fraccionamientos de las décadas de 1940 y 1950 que "generaron la creación de nuevos loteos muy alejados de la mancha compacta de ese entonces", estos, en los años 1960 fueron adquiridos por empresas como Compañía Cantegrill S.A y Compañía Lagos del Sur S.A (Matossian, 2010: 8). Durante la década de 1970 y principios de los años 1980 varios de estos loteos fueron vendidos, como es el caso del barrio Frutillar. Resulta interesante aclarar, que a esta etapa de conformación barrial, Agüero (2012) la denomina como el momento en el que se originaron los "barrios populares tradicionales (…) que se sientieron herederos de la identidad popular barilochense". Un ejemplo de ellos es el barrio Lera (Agüero, 2012:30). La segunda modalidad, corresponde a la conformación de barrios en edificios y monoblocks que se dieron entre los años 1970-1990 y que han sido construidos por el Instituto de Promoción y Planificación de la Vivienda de Río Negro y por programas nacionales de vivienda. Estos son los casos de los barrios Elflein y Furman. En relación a la tercera modalidad, la erradicación forzada de barrios, "se produjo desde ocupaciones de terrenos fiscales o privados, muchos de ellos cercanos al centro, hacia sectores periféricos de escasa o nula infraestructura" (Matossian, 2010:8). Estas erradicaciones se efectuaron en diferentes periodos. Uno, hacia fines de la década de 1970 (barrio Arrayanes), y otro durante el periodo democrático 1989-1994 (barrios Unión y 2 de Abril) (Matossian, 2010). La ocupación irregular de terrenos o "tomas" de tierras, que corresponde a la última caracterización de la autora, ha sido la modalidad empleada por la segunda etapa de migrantes bolivianos post crisis 2001 (mapa 2). Esta modalidad se produjo en "muchos casos en terrenos en litigio por sucesión familiar, propiedades cuyos dueños no vivían en la localidad y en tierras cuya jurisdicción disputaban el municipio y la provincia" (Matossian, 2010: 8). Si bien presentaron algunos casos de ocupación durante la década del setenta[75], el

[75] "Durante las décadas 1960 y 1970, al menos unas quinientas familias habían ocupado tierras fiscales y privadas en diferentes espacios urbanos y peri urbanos de la ciudad. Posteriormente una serie de medidas judiciales a fines de la década de 1980 promovidas por los propietarios o particulares que se arrogaban tal derecho, contribuyeron a la organización y lucha de los diferentes asentamientos – barrios, hecho que puso en lugar de la agenda política local el problema de la tierra, sensibilizando a la opinión pública y precipitando las respuestas del poder político ante tal situación" (Fuentes, 2007:89). Es así que luego de

proceso se hace significativo post crisis 2001 en los años 2004/2006, año en el que creció rápidamente el barrio Nahuel Hue. Este barrio conformado, en su totalidad, por ocupaciones irregulares, durante varios años, no pudo contar con los servicios básicos y recién en el año 2011, luego de varias luchas sociales, consiguieron el acceso a la luz eléctrica[76]. Otros barrios conformados al calor de la "toma de tierras" son el barrio INTA, La Lomita, Villa Llanquihue, Nueva Jamaica, entre otros[77]. Estas ocupaciones ilegales han sido, en la ciudad, una de las estrategias repetidas, por los sectores populares, para resolver el problema habitacional (Caram y Pérez, 2002), entre los cuales se encuentra la población boliviana que se instaló, en su mayor parte, en el barrio Nahuel Hue. Así lo comentaba Marisol:

> *"este terreno es de mi hermano, viste que el agarró en las tomas de terreno que hubo, el agarró y nos cedió una partecita y nos dijo que hiciéramos nuestra casa y gracias a él pudimos construir nuestra casita (…)"* (Marisol, migrante boliviana, Bariloche abril 2012).

De esta manera, podemos concluir, que la caída de la convertibilidad, tuvo un impacto significativo sobre la población local debido a que, no sólo, consolidó una fragmentación espacial, muy característica de la ciudad, sino que asistimos también a una fuerte polaridad social que reforzó las desigualdades. Estas últimas se manifestaron en las amplias zonas marginales por donde circuló y hoy circula la población de escasos recursos como es la zona del "alto" entre los que se encuentran los migrantes bolivianos. Espacios que, al alejarse de la región de los arroyos y los lagos, fueron relegados en la organización de la urbanización (Núñez, 2003) y por ello adolecieron, durante mucho tiempo, de los servicios públicos básicos (Méndez y Iwanow, 2001; Fuentes y Núñez, 2007). A ello se agrega que, por su ubicación geográfica, no sólo resultan invisibles para los turistas, sino que son zonas más frías que las cercanas al Nahuel Huapi, de modo que tanto las precipitaciones, como el viento y la temperatura resultan más crudos en un área donde, por ejemplo, no está resuelta la distribución de

---

una larga lucha emprendida por el acceso a la tierra "durante los años 1989 – 1994, se planificó y concretó la reubicación de seis barrios marginales de San Carlos de Bariloche en un predio posteriormente conocido como "Las 34 Hectáreas"" (Fuentes, 2007: 89).

[76] Ver "Nahuel Hue tiene luz" Diario Barioloche 2000, 24 de febrero de 2011. http://www.bariloche2000.com/la-ciudad/gobierno/57499-nahuel-hue-tiene-luz.html

[77] Según un relevamiento realizado por el Centro de Estudios Regionales, publicado recientemente en la prensa provincial (Río Negro, 8/09/2010), en los últimos cinco años en los asentamientos irregulares de la periferia de la ciudad se registraron 6.961 inmigrantes de los cuales el 7,11% son inmigrantes extranjeros de origen limítrofe, dónde el 66,68% tienen un trabajo irregular y el 19% está desocupado.

gas. De esta manera, acordamos con Matossian (2012) en que, "la diferenciación social tiene su correspondencia en la fragmentación espacial, que no sólo es física por las condiciones del emplazamiento de San Carlos de Bariloche, sino que comprende una compleja interrelación de factores, entre los que se destacan la secuencia temporal de los loteos, las políticas urbanas y de vivienda, la actividad turística que capta las mayores inversiones nacionales e internacionales, las migraciones internas y de países limítrofes, han contribuido a delinear varias ciudades en una misma ciudad. A mayor desigualdad social, mas fragmentación, formas menos solidarias y reagrupamientos por afinidad" (Matossian, 2012:186).

Mapa 2

Localización de asentamientos de la migración boliviana en San Carlos de Bariloche (1970-2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

II.3. *La migración paraguaya (1970-2012)*

La migración paraguaya en la Argentina es una migración histórica que se encuentra registrada desde mediados del siglo XIX, en los primeros censos de la Argentina. En el año 1947 se convirtió en la población latinoamericana más numerosa

del país, y desde el 2001 se consolidó como la primera[78] población sobre el total de extranjeros (Halpern, 2009). Los motivos de la migración estuvieron relacionados con la situación socio-económica que vive, hace décadas, la República del Paraguay. Situación marcada por "la concentración de tierras, la inexistencia de industria, la ausencia de políticas públicas que contengan a la población, la descampesinización y la precariedad que presentan las condiciones de vida las que obligan a los paraguayos a considerar la emigración como alternativa" y como una nueva forma de vida (Halpern, 2009:77).

En la provincia de Rio Negro la migración paraguaya, si bien tuvo sus primeros ingresos a fines del siglo XX, recién después del 2001, se visualiza su crecimiento más significativo que se observa en los resultados del último censo del 2010. La población paraguaya a nivel provincial pasó de 338 en el 2001 a 1123 en 2010[79]. Sin embargo, resulta pertinente aclarar que, a diferencia de la migración chilena y boliviana, la migración paraguaya no ha sido estudiada ni a nivel provincial y, mucho menos, a nivel local. Solamente contamos en la Patagonia con algunos estudios recientes en la zona de Comodoro Rivadavia (Baeza, 2013).

La migración paraguaya en San Carlos de Bariloche, al igual que la boliviana, tiene sus primeros registros a fines de la década de 1970 y se profundiza en los años posteriores a la crisis del 2001. Ambos momentos o etapas migratorias, se pueden relacionar con los cambios favorables ocurridos en el rubro de la construcción y con las posibilidades de acceder a terrenos ubicados en la periferia de la ciudad, a través del proceso de ocupación de tierras.

Durante la primera etapa 1970-1990 la migración fue poco significativa e inestable. La mayoría de paraguayos que llegaron en esa época a la ciudad estaban relacionados con las obras de las represas[80] hidroeléctricas sobre los ríos Limay y Neuquén (Balozote y Radovich, 2003). Así lo menciona Juan de Dios, uno de los primeros migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche:

> *"la finalización de las obras coincidió con un crecimiento de Bariloche que tentó a muchos de ellos para quedarse a disfrutar de este hermoso lugar y otros*

[78] La población nacida en Paraguay que vive en la Argentina pasa de 240.450 con un 14,9 % del total de la población extranjera, en el censo 1991 a 325.046 que equivale a un 21,2 en el censo 2001 y a 550.713 con el 30,5 en el censo 2010 (Censo 2010).

[79] Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 y Censo 2010: Año del Bicentenario, INDEC. http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp, http://www.censo2010.indec.gov.ar/

[80] Represas Hidroeléctricas de los Rios Limay y Neuquén: Chocón y Cerros colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983). Empresa Hidronor S.A. (Balozote y Radovich, 2003).

> *estuvieron un tiempo y luego se fueron"* (Juan de Dios, migrante paraguayo Presidente de la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA), Bariloche, abril del 2013).

Durante el primer tiempo el traslado era de los varones solos y luego, en algunos casos, se produjo la reconstitución familiar y se dio curso al proceso de asentamiento.

Esta migración pionera en San Carlos de Bariloche se instaló, al igual que la primera migración boliviana, de forma dispersa en los diferentes asentamientos barriales de la época como: Malvinas, Frutillar, Omega, entre otros (mapa 3). Así lo comentaba Juan de Dios:

> "*los primeros que vinimos no nos ubicamos en ningún asentamiento. Estábamos en distintos lugares, dispersos. Por eso es que empezamos a unirnos y nos empezamos a juntar como colectividad*" (Juan de Dios, migrante paraguayo Presidente de ARPA, Bariloche, abril del 2013).

Durante la década de 1990 se produjo un "freno" migratorio, que se observa en la disminución de ingresos tanto a nivel provincial como local. Este *impase* en lo flujos migratorios se puede atribuir a la caída de la construcción que está íntimamente ligada con la actividad turística. Es decir, producto de "la recesión económica, la paridad cambiaria, el cuasi-monopolio del turismo estudiantil, los grandes incendios del verano de 1996 […] y la aparición en escena del Hantavirus en los últimos meses de 1996 ha transformado en crítica la situación de la actividad, y con ello, el de aquella población que directa o indirectamente tiene su principal fuente de recursos en el turismo (El Comercio, la Industria Manufacturera, la Construcción y el Servicio Doméstico – conjuntamente con la Hotelería y la Gastronomía- explicarían más del 54% de la demanda laboral en San Carlos de Bariloche)" (Abaleron, 1998: 416).

Durante la segunda etapa, que inició en el año 2002 hasta el presente, la población paraguaya presenta un crecimiento significativo, se pasó de un total de 95 nacidos en Paraguay, registrados en 2001, a un total de 335 en el 2010, generando un incremento del 252 por ciento mientras que la población total lo hizo a un 16 por ciento[81]. Según los datos ofrecidos por la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche (DNM), del total de trámites realizados por extranjeros, la comunidad paraguaya creció en forma exponencial durante los últimos años. Se la ubica

[81] Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 y Censo 2010: Año del Bicentenario, INDEC http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp, http://www.censo2010.indec.gov.ar/

como la segunda nacionalidad que más trámites realiza en la ciudad después de Chile. Como hemos comentada en el apartado anterior, la modificación cambiaria que devino luego de la crisis del 2001 benefició directamente al turismo y en consecuencia reactivó la actividad de la construcción[82], generando nuevamente la atracción de migrantes. En cuanto a las características migratorias, si bien sigue predominando las trayectorias con escala en la ciudad de Buenos Aires, al igual que con los bolivianos, se da inicio a una migración directa desde Paraguay y además se observa, una fuerte presencia de jóvenes migrantes entre 20 y 30 años de edad. Este cambio también se puede vincular con la puesta en funcionamiento de las "redes transnacionales", que se construyeron entre familiares y amigos estrechamente relacionados con las agrupaciones de migrantes[83], las que oficiaron de contención y acompañamiento a los recién llegados. Sobre este tema Juan de Dios nos comenta que:

> "*En esta nueva oleada de migrantes cuando se remodeló el Hotel Llao Llao trajeron más de 100 paraguayos donde quedaron la mitad y ese 50% empezó a traer mucha más gente y nosotros los acompañamos*" (Juan de Dios, migrante paraguayo Presidente de ARPA, Bariloche, abril del 2013).

Este flujo continuo de población se asienta en la periferia de la ciudad en situaciones de extrema precariedad. El barrio que la mayoría de los migrantes paraguayos eligió para vivir fue el Nahuel Hue[84], barrio de reciente conformación a partir del proceso de "tomas" espontáneas de tierras (mapa 2). Así lo comentaba "Tuti", una migrante pionera que llegó a Bariloche en la década de 1970:

> *"Hay mas en Nahuel Hue, la mayoría "toman" aunque no estén acostumbrados a tomar lo hacen por necesidad"* ("Tuti", migrante paraguaya, Bariloche abril de 2011)

De esta manera, la población paraguaya junto con la boliviana, constituyeron los flujos migratorios actuales de crecimiento constante en la ciudad que dinamizaron y dinamizan con su trabajo la economía local y enriquecieron con sus costumbres el entramado social y cultural de la ciudad, poniendo en evidencia la exclusión, la fragmentación espacial y la fuerte desigualdad social.

---

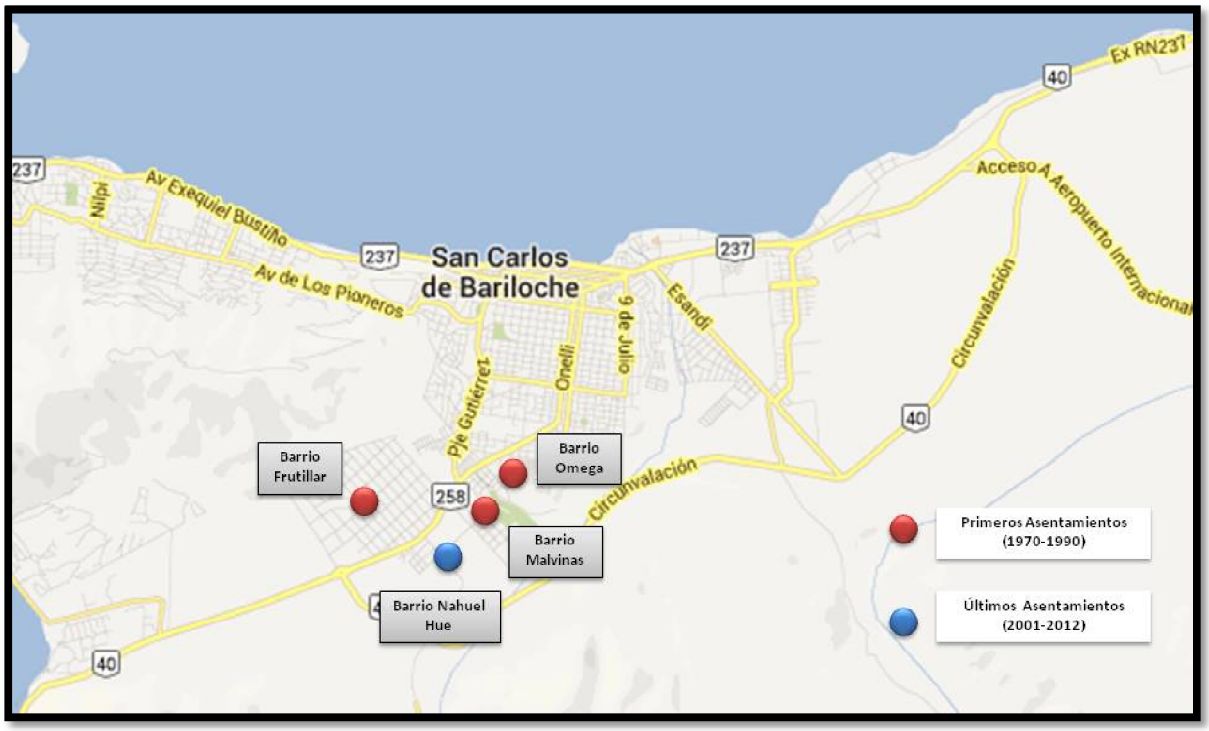
[82] Emprendimientos privados importantes como la ampliación del Hotel Llao Llao (2004-2007)

[83] Durante muchos años ARPA y desde fines del 2010 se incorpora Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A).

[84] El barrio se encuentra al Sud-Oeste del centro de la ciudad y que recién en febrero del 2011 se le conectó la luz eléctrica. En Diario Digital *Bariloche 2000*, 23 de febrero 2011: http://www.bariloche2000.com/la-ciudad/gobierno/57499-nahuel-hue-tiene-luz.html

Mapa 3

Localización de asentamientos de la migración paraguaya en San Carlos de Bariloche (1970-2012)



Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

III. Las advocaciones marianas de los migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos en Bariloche: La Virgen del Carmen, La Virgen de Urkupiña y la Virgen de Caacupé.

Abordar la devoción mariana desde la construcción identitaria de los migrantes, nos permite penetrar en una parte del conjunto de sus creencias religiosas, en este caso de su identificación con la Virgen María.

El imaginario de un continente americano especialmente devoto de la Virgen, se ha forjado a lo largo de la historia desde la colonización española, cuya acción evangelizadora puso un claro énfasis en la figura de María. “Ha sido un lugar común afirmar que América es el continente de María. La devoción mariana llegó con los conquistadores pero aquí adquirió fisonomía nueva y diferenciada” (Saranyana, 2005:817). La representación del "continente mariano", hizo mella en las representaciones sociales de las naciones y los pueblos que se identificaron, crearon o

adoptaron alguna advocación mariana protectora. Esta tradición ha estado enraizada dentro del proceso de evangelización de la Iglesia católica en América, especialmente en los cultos femeninos de las religiones indígenas. Proceso que lo hemos observado en uno de nuestros casos de estudio con la “Virgen de Urkupiña” y la Pachamama.

La dominación por medio de la fe católica ha optado por conservar o dar licencia a estas estructuras simbólicas originarias para que el culto a la Virgen tuviera mayor difusión y penetración. Dussel (1983) sostiene que los grandes cultos marianos americanos (Guadalupe, Copacabana), nacen del espacio periférico, despreciado, exterior, fuera de la ciudad, en lugares de culto indígena para dar sacralidad centralizada a lo periférico (Dussel, 1983: 579). “María se encuentra siempre en el proceso evangelizador y de expansión de la fe cristiana por el continente americano. Galilea (1993) ha distinguido tres casos: ahí donde María fue decisiva en la primera evangelización; ahí donde su influencia evangelizadora toma fuerza en el transcurso de la colonia; ahí donde se expresa con más fuerza a partir de la Independencia” (Galilea, 1993: 1086, cit Saranyana 2005: 818). En los dos últimos casos encuadramos a la “Virgen de Caacupé” de los migrantes paraguayos y la “Virgen del Carmen” de los migrantes chilenos.

Hemos advertido cómo en la ciudad de San Carlos de Bariloche se entrecruzan advocaciones marianas que se identifican con los procesos de construcción de su sociedad y que en el caso de los grupos migrantes, dentro de los sectores subalternos, permiten fraguar la fragmentación y accionar mecanismo de visibilización e invisibilización social con respecto a la sociedad barilochense.

Las advocaciones del Carmen, de Urkupiña y de Caacupé fueron resignificadas tanto en sus patronazgos como en su carácter de "Vírgenes migrantes", pues se transforman en símbolos sociales locales y en dispositivo de construcción identitaria. Sus prácticas religiosas, rituales y peregrinaciones, permiten visualizar los conflictos sociales de los distintos sectores urbanos dibujando un territorio que se entrecruza y se fragmenta, en relación a la construcción devocional y a la identificación social.

La devoción a la “Virgen del Carmen” se enmarca en la organización institucional de una Capilla construida a fines de la década de 1960, por iniciativa de los vecinos con pertenencia a un barrio de la ciudad de Bariloche conocido como el “barrio

de los chilenos" y la Congregación Salesiana. A partir de allí, en el año 1971 se fundó la capilla Nuestra Señora del Carmen, nombre elegido por su patronazgo chileno.

Durante la etapa de la capilla (1971-1994), a través de dos ceremonias de consagración como la "entronización" y "coronación" de la advocación a la "Virgen del Carmen", los migrantes construyeron territorio sagrado y proyectaron en su imagen de bulto, su nacionalidad chilena. Las procesiones con la "Virgen del Carmen" como "Patrona de los Ejércitos de los Andes" los 18 de septiembre, día de la Independencia chilena, por los barrios La Cumbre y El Mallín, operaron como marcas territoriales. Marcas que fungen en "circuitos sagrados" (Rosendhal, 2009) y construyeron pertenencia en un espacio barrial. Durante esta etapa también resultaron muy significativos los festejos a la "Virgen del Carmen" como "Patrona de Chile", pues se resignificaron en festejos propiamente chilenos donde los migrantes participaron y construyeron pertenencia.

El paso de capilla a parroquia se produjo en el año 1994. A partir de esa fecha se inició un nuevo periodo de construcción identitaria caracterizado por la acción pastoral del nuevo párroco Juan Ángel Dieuzeide y la incorporación de un nuevo proyecto institucional: la formación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). El primer periodo institucional (1994-2004), se caracterizó por la proyección de una nueva identidad parroquial y devocional, desvinculada de su anterior pertenencia chilena y fuertemente ligada a las CEBs. En este periodo, se recupera en la narrativa parroquial el relato de origen de la "Virgen del Monte Carmelo", apartando el patronazgo chileno y dando inicio a un nuevo patronazgo donde la "Virgen del Carmen" se resignifica como "Madre, Patrona y Protectora de las Comunidades Eclesiales de Base". Patronazgo que se materializó en la elección de dos nuevas imágenes – más sencillas y acordes al nuevo proyecto- y en los festejos patronales que se incorporaron como parte de los encuentros colectivos de las CEBs. Sin embargo, este nuevo proyecto institucional presentó una fisura en el año 2004. A partir de esa fecha, debido a la falta de concurrencia de la gente de los barrios en el nuevo proyecto parroquial de las CEBs, se observó a través de las distintas fuentes analizadas, boletines parroquiales y testimonios de feligreses, una recuperación del relato histórico de la capilla en el que predominaba la "Virgen del Carmen" como patrona de Chile. Fue así que se empezó nuevamente a mencionar el

patronazgo chileno y se produjo una “fusión” de patronazgos en la “Virgen del Carmen” que se materializaron en los festejos del 16 de julio.

Esta advocación mariana siguió una doble faceta simbólica a través de sus patronazgos: La “Virgen del Carmen” como “Patrona del Ejército de los Andes”, la Virgen del Carmen “Patrona de Chile” en la época de la capilla y la “Virgen del Monte Carmelo”, “Patrona de las CEBs” en la etapa parroquial.

La experiencia capilla – parroquia y la devoción mariana durante los diferentes momento consolidaron un espacio barrial qué no logró modificar las lógicas de fragmentación local en la cual se inscribieron. El periodo de la capilla estuvo marcado por la necesidad y el esfuerzo de toda una comunidad barrial, mayoritariamente trasandina, que buscó materializar un espacio sagrado de pertenencia chilena que pudiera hacer frente a una construcción social identitaria local que siempre, como hemos visto, le fue históricamente adversa. Sin embargo, la estrategia quedó anclada en el espacio barrial donde cobró forma y sentido. En relación a la etapa de la parroquia, si bien amplió su radio de influencia, profundizó su pertenencia espacial y de clase. Es decir, se incorporó como una parroquia identificada, no sólo con la población chilena, sino que se consideró a esta parroquia como “parroquia del Alto”, alejada de la ciudad turística y desde ese lugar dialoga con la ciudad de cara al lago.

En el caso del traslado de la devoción a la “Virgen de Urkupiña” a San Carlos de Bariloche, éste se produjo en el año 1994 a través de Valentina y su familia cochabambina. Este proceso de traslado y refundación de la práctica devocional se insertó en un momento donde la comunidad boliviana, que se encontraba en la ciudad desde fines de los ‘70, había dejado de organizarse colectivamente y presentaba problemas de integración. Fue así como la devoción ocupó de forma progresiva un espacio muy significativo dentro de la comunidad migrante que llegó a su momento culmine en el año 2000 cuando, por una iniciativa circunstancial de la colectividad se contó con la presencia de la Delegada Cultural de Salta, Julia Graciela Bartolomé, la cual promovió junto con la Municipalidad una peregrinación en la calle principal de la ciudad (calle Mitre) con grupos de baile y danzas típicas bolivianas. Si bien para el año 2001 la municipalidad no volvió a incorporar los festejos dentro de la agenda local, lo vivido el año anterior había impactado tanto en los migrantes que la convocatoria para

venerar a la Virgen en la casa de la familia iniciadora fue más numerosa e importante y requirió de nuevos aditamentos, como el sistema de padrinazgos, la incorporación de una imagen más voluminosa, y detalles de ornamentación y momentos especiales en la fiesta. Este proceso generó que durante los años siguientes del 2001 a 2012, la Virgen además de ser un elemento de cohesión e integración de la comunidad boliviana en el destino y un vínculo directo con el origen, legitimó poderes sociales y actualizó "formas de pertenecer". De esta manera, la Virgen se configuró como un dispositivo de resignificación identitaria que congregó a la colectividad integrándola y movilizándola a través de vínculos interpersonales.

En relación al ritual y a la devoción en torno de la "Virgen de Urkupiña" se comenzaron a desarrollar prácticas de ayuda mutua, confianza y solidaridad atravesadas por el principio andino de "reciprocidad". Estas prácticas van a ser analizadas en su doble dimensión: material (sistema de padrinazgos y redes transnacionales) y simbólica o espiritual (promesas o favores a la Virgen). Sin embargo, estos intercambios materiales y simbólicos también evidenciaron relaciones de asimetrías dentro de la comunidad lo que nos llevó a identificar a la Virgen como un artefacto sagrado que construye poder, que se materializa en la presencia de la imagen y en la configuración de un espacio a través de los vínculos que se establecen entre los fieles y la Virgen.

La imagen de bulto de la "Virgen de Urkupiña" puede ser mirada como una síntesis entre la Virgen María y la Pachamama. Desde esta dualidad o bien complementariedad simbólica es que analizaremos el poder de la imagen y su devoción. Es decir, la "Virgen de Urkupiña" configura el espacio sagrado y otorga autoridad a quienes la custodian.

La sacralización del espacio se produce en el ámbito doméstico a través de un altar construido en un sector de la casa de la familia iniciadora. Si bien el culto se realiza con una misa en un espacio público, este espacio no es usualmente frecuentado por parte de la comunidad migrante boliviana. Es decir, la festividad de la "Virgen de Urkupiña" no forma parte de la agenda institucional de la Iglesia local, quedando circunscripta a un festejo netamente doméstico.

La "Virgen de Urkupiña" hacia dentro de la comunidad boliviana acumula prestigio y poder social y a través de su facultad de mediación distribuye y administra poderes sociales en disputa dentro de la familia iniciadora. En este sentido y de acuerdo

a los roles la situación se problematiza aún más si analizamos el lugar que tiene la mujer en las celebraciones religiosas. La mujer en tanto "mujer devota" opera, por un lado, como agente "hacedor, que organiza los festejos marianos y convoca a toda la comunidad boliviana en el destino y, por el otro, como agente "mediador" debido a que es la que intercede ante la Virgen y la que interpreta o decodifica sus mensajes. Funciones que son visibles durante el momento de la liturgia mientras que durante la fiesta, en el espacio estrictamente privado, el lugar de la mujer se observa esmerilado y hasta se invisibiliza, marcando de forma muy clara que los momentos de visibilización femenina no están relacionados con un lugar de prestigio y reconocimiento por parte de la comunidad sino que representan un sitio de heterodesignación femenina[85].

La devoción y festejo de la "Virgen de Urkupiña" de la colectividad boliviana, después de casi 20 años en San Carlos de Bariloche, no ha podido salir de los límites domésticos ni han logrado un reconocimiento social por parte de la comunidad barilochense. Es decir, si bien la "Virgen de Urkupiña" sigue siendo trasladada todos los 15 de agosto a la Catedral para su celebración, no ha consolidado ese espacio ni ha podido generar otros, manteniendo como único circuito sagrado el hogar de la familia iniciadora. Este espacio recortado y circunscripto en el ámbito doméstico no interpela a las lógicas de exclusión impuestas por la ciudad sino que se acomoda tímidamente en la periferia de la misma.

La incorporación del culto a la "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche se encuentra enmarcado, en el derrotero de la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA) como agrupación representante de su colectividad (1982-2012) y en las iniciativas llevadas a cabo por Juan de Dios, como presidente y "líder" de la agrupación. Es así que durante el año 1993, en medio de un conflicto interno que generó una importante dispersión dentro de la comunidad paraguaya, ARPA trasladó por iniciativa de Juan de Dios la primera imagen de la "Virgen de Caacupé" y al año siguiente se dió inicio al culto. La práctica mariana se instala de forma tan fuerte en la comunidad que, cuando a fines del año 2009 y principios del 2010, se produce un nuevo conflicto

[85] Concepto extraído de Errázuriz (2011) para definir el lugar otorgado a las mujeres "por las Instituciones de lo Simbólico, quienes han encontrado sus argumentos en el imaginario social de la dominación masculina para construir las identidades con las que la cultura nos ha vestido a modo de un corsé" (Errázuriz, 2011:143).

interno que lleva a la conformación de una agrupación paralela, la Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A), se genera una disputa por la posesión de la imagen de la Virgen.

A partir de 1994 se da inicio al proceso de refundación de la práctica religiosa, incorporando nuevos sentidos y resignificando rituales que construyen identidad o actualizan, lo que los devotos denominan textualmente como "*paraguayidad*"[86]. La práctica religiosa en torno a la devoción, al igual que en su lugar de origen, se encuentra organizada en diferentes momentos (novena, peregrinación, misa y almuerzo comunitario), por donde transcurre el ritual y desde donde se pone en funcionamiento el proceso de "identificación" (Hall, 2000) o proceso de "comunalización" (Brow, 1990), por medio del cual los migrantes construyen pautas de pertenencia, consolidan una "comunidad" en el destino e interpelan y reivindican a los sectores populares de los cuales la mayoría forma parte. El análisis de las imágenes de Caacupé identifican no sólo los distintos momentos de inserción de la comunidad paraguaya barilochense sino que hacen visible los conflictos entre las asociaciones y su referente principal. De esta manera, se cuenta con dos imágenes de bulto de yeso ("La Virgen Peregrina" y la "Virgen grande") y una imagen plana portada en un estandarte. Lo interesante de las imágenes es que si bien cada una tiene sus funciones diferenciales, las tres permanecen juntas en el momento de la celebración.

La devoción a la "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche construye territorialidad en el destino estableciendo un "circuito sagrado" por donde se proyecta el ritual. La Gruta de la Virgen de las Nieves se transforma en el "centro" hacia donde todos los fieles pertenecientes a la comunidad paraguaya peregrinan. El "circuito sagrado" se cierra con la "entronización" de la "Virgen de Caacupé" en la Parroquia Virgen Misionera (2013). De esta manera, la comunidad paraguaya no sólo se apropia de un espacio de forma "simbólica/expresiva" (Carballo, 2009), sino que también interioriza en el espacio su cultura por medio del ritual y los festejos, superando la visión del territorio como objeto y construyendo una realidad social interna.

La comunidad paraguaya en Bariloche, se ha identificado con los sectores subalternos de la ciudad, y desde ese lugar ha mostrado a través de diversas actividades que busca conseguir visibilidad y reconocimiento social a nivel local. Esta idea se ha

[86] Término utilizado por los propios migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales) que integran lo que ellos identifican como la "cultura paraguaya".

podido identificar en dos períodos: 1982-1993 y desde 1993 al presente, en donde la comunidad utilizó diferentes estrategias de integración y visibilización (participa en eventos organizados por el municipio como la Fiesta de la Nieve y el Aniversario de la ciudad y la Fiesta de la Colectividades Latinoamericanas). Es así que el traslado de la devoción y el culto a la "Virgen de Caacupé" en 1993, puede ser visto como una nueva estrategia en la que la comunidad paraguaya apeló a la agencia religiosa y por su intermedio a la sociedad barilochense con el fin de obtener visibilidad y reconocimiento.

Hasta aquí hemos contextualizado nuestro objeto de estudio a través de un panorama general de la historia local, sus representaciones sociales y las migraciones latinoamericanas. También, presentamos una síntesis sobre los diversos abordajes que hemos realizado sobre estas tres advocaciones marianas en particular. A continuación analizaremos en profundidad la relación entre las devociones y los grupos migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche.

CAPÍTULO 2

LA "VIRGEN DEL CARMEN" EN SAN CARLOS DE BARILOCHE: DE CAPILLA EN EL "BARRIO DE LOS CHILENOS" A PARROQUIA DEL CARMEN EN EL BARRIO LA CUMBRE (1970-2012)

SUMARIO

I. Los chilenos en la ciudad de San Carlos de Bariloche: la inserción parroquial y la ""Virgen del Carmen"" (1966-2012).

1. El proceso de organización institucional (1966-2012)

1.1 Proyecto y construcción de la capilla "Nuestra Señora del Carmen" (1966-1971)

1.2 El Periodo de la capilla (1971-1994)

1.3 El periodo de la parroquia (1994-2012)

2. La "Virgen del Carmen" Patrona, Generala y Reina de Chile": una advocación con pertenencia nacional.

II. La "Virgen del Carmen" en San Carlos de Bariloche (1970-2012).

1. La Capilla del Carmen en el barrio de los "chilenos" (1970-1994): "La "Virgen del Carmen" "Patrona de los migrantes chilenos".

1.1 "Entronización" de la "Virgen del Carmen". La devoción como símbolo de pertenencia chilena en San Carlos de Bariloche (1972-1984).

1.2 "Coronación" de la "Virgen del Carmen" como "Reina y Madre" y los festejos patronales chilenas (1985-1994).

2. De capilla a parroquia Nuestra Señora del Carmen (1994-2004): La "Virgen del Carmen" Patrona y protectora de las CEBs.

2.1 Pertenencia barrial en clave parroquial: Primera etapa de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen (1994-2004)

2.2 Segunda etapa parroquial (2004-2012): La fusión de los patronazgos:

2.3 Resignificación y el "control" de la práctica devocional.

III. La "Virgen del Carmen" y sus imágenes en la Capilla y Parroquia

1. Las imágenes del período de la capilla (1971-1994): La "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes y la "Virgen del Carmen", Madre, Reina y Patrona de Chile.

2. Las imágenes del periodo de la parroquia (1994-2012): La "Virgen del Carmen" o del Monte Carmelo Patrona y protectora de las CEBs y la "Virgen del Carmen" Misionera de las CEBs.

IV. Fragmentación, alteridad y mecanismos de visibilización de los chilenos y de su devoción a la "Virgen del Carmen".

I. Los chilenos en la ciudad de San Carlos de Bariloche: la inserción parroquial y la "Virgen del Carmen" (1966-2012)

La población chilena en San Carlos de Bariloche, como ya hemos desarrollado en el capítulo 1, forma parte de la ciudad desde sus orígenes. Dentro de las primeras organizaciones barriales, a mediados de los años '50, encontramos al barrio la Cumbre, también conocido como el "barrio de los chilenos". De acuerdo a las fuentes documentales que hemos relevado, tanto escritas como orales, advertimos que las primeras experiencias asociativas chilenas[1] aparecen a mediados de los años '60 y principios de los '70, ligadas a las organizaciones vecinales surgidas en función de las necesidades barriales.

En el marco de estas experiencias se construyó una capilla[2] bajo la advocación mariana del Carmen (1971-1994), que con el correr de los años se transformó en la parroquia "Nuestra Señora del Carmen" (1994-2012) (ver mapa 4). Institución religiosa que, en ambas etapas, no sólo adquirió una relevancia particular, por el desarrollo de una devoción que ligó a los migrantes con su lugar de origen, sino que también se transformó en un dispositivo que consolidó una pertenencia barrial.

I.1. *El proceso de organización institucional (1966-2012)*

Una parroquia, desde el aspecto eclesial, ofrece servicios proféticos (la Palabra), litúrgicos y de caridad, es posible definirla como una "comunidad de los que 'residen' o 'viven juntos' (Esquerda Bifet, 1998:552). De hecho el capítulo VI (515:1) del Derecho canónico la define como una "determinada comunidad de fieles constituida de modo

[1] "Las Juntas Vecinales son las Asociaciones a escala Barrial por antonomasia, aún así han existido otras formas de agrupamiento formal con anclaje en el Barrio. La agrupación de baile folklórico "Hermandad" dirigido por Eliana Cortés, en el Barrio San Francisco II y III […] otras instituciones de anclaje barrial han sido los clubes de futbol […] el club de futbol "O'Higgins" del Barrio San Francisco II y III […] el Barrio la Cumbre tenía dos equipos de futbol: uno de ellos era "La Unión" y el otro "La Estrella" […] Asociaciones intra-comunitarias de tipo sociocultural, se destaca el Circulo Chileno Gabriela Mistral (1974), y de tipo político existen: La Comisión de Chile Democrático (1973-1990); La Comisión de Homenaje a Salvador Allende; La Comisión de Exonerados Políticos (2003); La Comisión de los Ex Presos Políticos y la Fundación Salvadora Allende" (Matossian, 2012: 251-254).

[2] Las Capillas son establecimientos de un espacio relativamente reducido dedicados al culto, en este caso al culto católico. La Capilla también puede formar parte de una Catedral, pero en nuestro caso hablamos de un edificio aislado que se erige en un lugar donde no hay otro recinto religioso. Las Capillas se encuentran insertas en un radio parroquial y son atendidas desde allí.

estable en la Iglesia particular"[3]. Pero además, Esquerda Bifet (1998), le agrega un aspecto singular que nos permite cierta analogía que enlaza lo migratorio y lo religioso. Este autor considera a la comunidad parroquial "en calidad de peregrinos y "extranjeros", como sintiendo la nostalgia de la gran comunidad eclesial" (Esquerda Bifet, 1998:552). Esta analogía religiosa, nos ofrece un imaginario simbólico propicio para la conformación de una "parroquia de migrantes", como si la pequeña comunidad migrante fuera a su vez, en el plano religioso, parte de una comunidad peregrina mayor que la contiene. En síntesis, para Esquerda Bifet (1998), la "parroquia es, pues, la pequeña comunidad eclesial en su concretización de lugar y tiempo, comunidad de fe, de liturgia y de caridad, donde se hace posible el conocerse, compartir y ayudarse, como miembros de la misma familia, porque todos tienen su propio nombre, su ministerio y su carisma" (1998:552).

La parroquia, desde la conformación material del espacio, está determinada por un territorio o jurisdicción que puede o no comprender bajo su órbita capillas, unidades religiosas menores. Desde el plano simbólico, marca un territorio sagrado, es decir, "un campo de fuerzas y de valores que eleva al hombre religioso por sobre sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el cual transcurre su existencia" (Rosendahl, 2009:45). García Redondo (2010) menciona que la construcción de un espacio religioso o la "cristianización del espacio" en un ámbito local se produce a través de dos vías. La primera relacionada con el poder que generan las construcciones o edificaciones religiosas, en la "ciudad (que) queda transformada en un gran escenario donde cada elemento juega un papel que es de por si justificado" (García Redondo, 2010:96); mientras que la segunda vía, estaría dada por el bagaje socio-religioso al interior de esos espacios, que posibilitan la construcción de sus propios hitos urbanos donde conciben que se cumplen sus objetivos. De esta manera, ambas vías "confluyen en la creación de un imaginario colectivo que aúna los sentimientos y fervores de un pueblo entre su gente y con su tierra" (García Redondo, 2010:96). Es claro entonces, que este espacio sagrado se "institucionaliza" material y simbólicamente. "Esta realidad teológica y pastoral necesita estructurarse jurídicamente, debido a las necesidades de tipo sociológico, cultural, histórico, etc. De ahí la dificultad de organizar verdaderas parroquias en las grandes ciudades. A veces se organizan parroquias "personales", que

[3] http://www.vatican.va/archive/ESL0020/__P1T.HTM

tienen en cuenta la idiosincrasia de las personas" (grupos étnicos, sectores pastorales peculiares, rituales, etc) (Esquerda Bifet, 1998:553). Esta "personalización" es la que veremos en la parroquia Nuestra Señora del Carmen. Organización institucional que nace como una iniciativa barrial con la fundación de una capilla bajo la jurisdicción de la parroquia "Inmaculada Concepción" y se identifica, desde sus orígenes, con una advocación mariana vinculada con Chile.

El proceso de organización institucional de la parroquia "Nuestra Señora del Carmen" en San Carlos de Bariloche, se encuentra atravesada por tres periodos muy significativos: el proyecto y la construcción de la capilla (1966-1971); el periodo de la capilla, bajo la órbita de la Parroquia Inmaculada Concepción de la Congregación Salesiana (1971-1994) y el período de la parroquia, en la etapa de la Diócesis de Bariloche (1994-2012). A continuación haremos un breve recorrido de estos períodos, que luego serán abordados en profundidad desde la devoción a la "Virgen del Carmen".

Mapa 4

Localización de la Capilla "Nuestra Señora del Carmen" y los Barrios La Cumbre y El Mallín

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

I.1.1 Proyecto y construcción de la capilla "Nuestra Señora del Carmen" (1966-1971)

Los orígenes de la institución se remontan a fines de los años '60, momento en que una familia barilochense de apellido Criado donó un terreno a la diócesis, ubicado en el límite del barrio La Cumbre y el barrio El Mallín, para la construcción de una capilla que quedaría bajo la órbita de la Parroquia "Inmaculada Concepción". Según las crónicas salesianas[4], de dicha Parroquia, en el año 1966 el Obispo Borgatti bendice la piedra basal del futuro recinto con el nombre de "Nuestra Señora del Carmen". Advocación mariana elegida por los vecinos del barrio La Cumbre por su patronazgo chileno. En función de este proyecto, para el año 1969, se formó una agrupación de personas, denominada "Comisión Capilla- Escuela"[5] que, junto con la "Comisión de Damas chilenas del barrio la Cumbre"[6] y la Comunidad Salesiana de Bariloche, se encargaron tanto del proceso de construcción como de la puesta en funcionamiento de la capilla[7].

El periodo de construcción de la capilla durante los años 1970 y 1971, lo podemos caracterizar, como el momento en el cual se piensa y se inscriben ciertas "marcas identitarias", que vinculan a la capilla con el barrio y más específicamente con los migrantes chilenos, que con el correr de los años se van a transformar, resignificar y, en algunos momentos, invisibilizar. "Marcas identitarias" que se construyeron a partir de dos eventos que se organizaron en la capilla durante el periodo de obra: la primera misa, celebrada el 16 de julio de 1971 y el festejo del día de la independencia chilena, realizado el 18 de septiembre del mismo año. Estos acontecimientos nos resultan muy sugestivos de analizar, debido a que la capilla en tanto "símbolo", a decir de Laclau y Mouffe (1985), condensa un "significado"[8] que desborda al "significante"[9]. Esto lo observamos en el testimonio de Tosca, una migrante italiana que participó de ese evento:

> *"no había ningún accesorio ni nada… absolutamente nada, era como un galponcito así alargadito. No tenía ni vidrio, ni puerta, el piso estaba lleno de viruta de madera (…) había tanta corriente adentro que la vela se apagó*

[4] AHMSP, CPIC, (1966-1973), folio 27, 10 de diciembre de 1966.
[5] AHMSP, CPIC, folio 52, 14 de agosto de 1969.
[6] AHMSP, CPIC, folio 68, 18 de febrero de 1970.
[7] AHMSP, CPIC, folio 136, 1 de septiembre de 1971.
[8] Se entiende como "lo designado".
[9] Se entiende como aquello que designa algo.

> *enseguida (…) el libro de misa se le volaban las hojas y el pobre Padre Amartino tenía que buscar dónde estaba leyendo... pero todos estaban ahí (...)"* (Tosca, vecina de origen italiano. Bariloche, noviembre de 2012)

De esta manera, el significado va mas allá de lo material, se concentra en el aspecto simbólico que logra que ese primer signo se cimente como parte constitutiva de la memoria barrial.

En otro orden, el festejo chileno del 18 de septiembre, también puede analizarse como "marca identitaria" que se plasma desde el origen. Es decir, la capilla ya desde sus inicios, en tanto objeto de representación, se construye como "símbolo" de pertenencia chilena, en donde la comunidad también se reúne a celebrar festejos patrios, come empanadas y bebe pisco[10]. Así, por ejemplo, nos comentaba Zuni:

> *"Nos vinimos a este terreno en el '73 y '74 empezamos a ir a la Capilla del Carmen. Era chiquitita y ya estaba en el Barrio. No sé cuando la hicieron. La elegimos porque estaba cerca y porque iban muchos chilenos"* (Zuni, migrante chilena que vino a Bariloche a principios de los 70´. Bariloche, mayo de 2012).

Durante estos años, también resulta interesante mencionar el accionar de la Congregación Salesiana que, si bien acompañó la iniciativa barrial, intentó en dos oportunidades desvincularse de la capilla, proponiendo el traslado de otras congregaciones religiosa que se hicieran cargo de la misma. La primera invitación, en el año 1970, estuvo dirigida a los Misioneros Montfortianos[11], religiosos conocidos por su carisma mariano. Propuesta[12] que no se concretó por cuestiones económicas, los misioneros pedían una serie de comodidades para instalarse que excedían el presupuesto de la diócesis y lo recolectado por la comisión del barrio:

> *"Por tercera vez esta en Bariloche el Padre Jorge Montfortiano para mover construcción de la Cumbre. Parece desanimado pues pensaba encontrar más respaldo económico. Hoy hubo una reunión definitiva con la Comisión de la Cumbre. El irá mañana a Viedma a buscar la última palabra del Obispo. En general no creemos que se adapte a empezar así en Bariloche!!!"*[13]

[10] AHMSP, CPIC, (1966-1974), folio 138, 18 de septiembre de 1971.
[11] Los Misioneros Monfortianos se conforman en honor a Luis María de Monfort (1700) "Sostenidos por la palabra y el ejemplo de Juan Pablo II, que presentó a Montfort como maestro y guía para los hombres de nuestros días (RM 48), los monfortianos anuncian este mensaje en 35 naciones, seguidos por una hilera siempre más numerosa de sacerdotes, laicos, hombres y mujeres seguros de que así como por la Santísima Virgen María vino Jesucristo al mundo, también por medio de ella debe reinar en el mundo" http://www.omp.es/OMP/misioneros/carimasmisioneros/archivo/Monfortianos.htm .
[12] AHMSP, CPIC, folios 69, 71 y 74, marzo, abril y mayo de 1970.
[13] AHMSP, CPIC, folio 74, 6 de mayo de 1970.

El segundo intento, en el año 1971, se realizó con los Scalabrinianos[14] de Mendoza, congregación religiosa comprometida con la realidad migratoria. Sin embargo, según las crónicas salesianas, aunque no justifican el motivo, esta iniciativa no prosperó[15].

De esta manera ambos intentos también pueden leerse como marcas de origen debido a que se identifica a la capilla con la migración chilena y con la devoción mariana, impronta simbólica que acompañará el derrotero de la capilla a la Parroquia.

I.1.2 El periodo de la capilla (1971-1994).

La capilla, en tanto espacio real y simbólico identitario, contiene por lo menos tres aspectos que nos permiten analizar esta construcción: primero su característica de espacio pequeño que tiene dependencia parroquial pero que igualmente constituye un espacio propio; segundo su tradición como lugar privado de oración, que la identifican como espacio del que una pequeña comunidad se apropia dándole su impronta y su denominación; y finalmente, su constitución parroquial, que estaría indicando una búsqueda de reconocimiento y replanteo identitario.

Durante el periodo de la capilla (1971-1994), la organización de la institución se consolidó con la "entronización"[16] y la "coronación" [17] de la imagen de la "Virgen del Carmen" y la puesta en funcionamiento del culto mariano vinculado a su patronazgo chileno. Esta devoción no sólo, enfatizó los lazos entre la capilla y el Barrio sino que también, a través de las procesiones anuales los 18 de septiembre con la imagen de la "Virgen del Carmen" de la Independencia, delimitó un espacio sagrado de pertenencia chilena.

---

[14] Congregación de religiosos fundada en Piacenza (Italia) en 1887 por Beato Juan Bautista Scalabrini y su misión es estar con migrantes. Actualmente están presentes en 30 países de los cinco continentes con hogares de tránsito, casa para marinos, hogares para migrantes ancianos, centros de estudios migratorios, difusión de prensa escrita y programas radio-televisivos, casa de formación para religiosos y laicos, la presencia en el Pontificio Consejo para la Movilidad Humana y Diocesanas de migración, misiones volantes, conducción de parroquias multiétnicas y misiones étnicas.
http://www.scalabrinianos.org.ar/comunidades.php

[15] AHMSP, CPIC, folio 118, 24 de enero de 1971.

[16] Ceremonia religiosa de consagración que dispone de un lugar de honor para la imagen, a la que se le otorgan atributos de poder y autoridad.

[17] "La costumbre tradicional de coronas las imágenes de la Virgen María que gozan de veneración y una gran concurrencia de fieles, tiene el sentido de una profesión en su título de Reina" (Corral Salvador, 2000:202). La coronación de la Virgen "es una prerrogativa del pueblo cristiano "como Reina y Señora de todo lo creado. *Lumen Gentium* (59, cit CEC 966) así lo declara: la Virgen Inmaculada preservada inmune de toda mancha de culpa original, terminado el curso de la vida terrena, en alma y cuerpo fue asunta a la gloria celestial y enaltecida por el Señor como Reina del Universo, para que se asemejara más plenamente a su Hijo, Señor de los que dominan, vencedor del pecado y de la muerte" (Orozco, 2008: 125).

En el transcurso de esos veintidós años, si bien la institución estuvo a cargo de diferentes capellanes[18], los sacerdotes que han marcado la memoria de los migrantes fueron dos: Víctor Amartino sdb.[19], primer y último capellán (1972-1980 y 1991-1994), que se preocupó activamente por la situación de los migrantes chilenos en la ciudad (integró organizaciones de asistencia al migrante); y Mario Serafini sdb. (1984-1991), sacerdote que dio un fuerte impulso a la devoción mariana a través de: la implementación de las misiones en los barrios con la "Virgen del Carmen", la "coronación" de la Virgen y los festejos patronales como fiesta chilena, temas que abordaremos en profundidad en los aportados siguientes.

Los lazos entre la capilla y el barrio se consolidaron con la puesta en funcionamiento del recinto, el cual conllevó trabajo en conjunto y mejoras sociales. Es así que, por ejemplo, durante la segunda misa de la capilla[20] se inauguró para el barrio La Cumbre un Centro Asistencial de Primeros Auxilios, llamado "Virgen del Carmen", con sede en la casa de una familia chilena. A esta iniciativa se le sumó la política de asistencia al migrante, llevada a cabo por la Congregación Salesiana, en una época de fuertes restricciones y hostigamiento[21]. De esta manera crearon el "Centro Católico de

[18] Capellanes: P. Víctor Amartino (1972-1980 y 1991-1994), P. Abel Uribe (1980-1984), P. Mario Serafini (1984-1991).
[19] Sigla que corresponde a la Congregación Salesiana.
[20] AHMSP, CPIC, folio 131, 24 de julio de 1971.
[21] "En 1977 el gobierno (nacional) aprueba un decreto que establece los Objetivos y Políticas Nacionales de Población. Esta norma parte del supuesto de que el crecimiento cada vez más bajo de la población argentina "atenta a su plena realización como Nación". En efecto, se indican como obstáculos: el escaso volumen y la distorcionada distribución regional de la población. La modificación de éstos deberá realizarse mediante "una clara y enérgica política de población". Sobre el tema inmigratorio en particular, sostiene que el flujo debe incrementarse sensiblemente "con un mínimo de selección que asegure condiciones sanitarias y culturales que permitan su integración en la sociedad Argentina". Asimismo, se determinarán áreas territoriales estratégicas que permitan la mejor distribución y radicación de la población inmigrante "evitando la formación de colectividades cerradas" (Novick, 2003: 19-20). El 23 de marzo de 1981, se aprueba otra normativa que sustituye a toda la legislación vigente: "Los extranjeros serán admitidos en las siguientes categorías: residentes permanentes, temporarios y transitorios. Los dos primeros podrán ejercer actividad lucrativa –los temporarios sólo por el plazo autorizado– mientras a los transitorios se les prohíbe toda actividad remunerada. Los extranjeros que posean residencia precaria podrán hacerlo si están excepcionalmente habilitados. Los extranjeros ilegales no podrán trabajar y ninguna persona podrá darles trabajo ni alojamiento oneroso. Aquellos empleadores y alojadores que infringieran las disposiciones de la ley serán sancionados con severas multas. La autoridad migratoria, al constatar la ilegalidad del ingreso o permanencia de un extranjero, podrá conminarlo a hacer abandono del país o expulsarlo, pudiendo detenerlo hasta cumplir la orden. Los que ingresaran por lugares no habilitados podrán ser expulsados inmediatamente. Si bien el texto establece las categorías de admisión y permanencia, delega en el poder administrador la facultad de establecer las condiciones, requisitos y recaudos de admisibilidad" (Novick, 2008:139-140).

orientación al Migrantes Chileno"[22] (1976) y la "Comisión de Pastoral de Migraciones de Bariloche"[23] (1976). En consonancia con estas acciones podemos mencionar, a modo de ejemplo, la respuesta vertida por el Obispo Hesayne al Director de Migraciones, en un "Encuentro de las Iglesias Argentino - Chilenas"[24] en Bariloche, acerca de la decisión del Estado de restringir el ingreso de migrantes chilenos:

> *"Me encuentro profundamente apenado, preocupado y sorprendido, en primer lugar porque esta ley aparecería como si fuera fruto de este Encuentro. Esto está justamente en el polo opuesto de lo que significa este encuentro. También nos causa sorpresa que cuando terminamos de firmar el tratado de paz y amistad se da esta orientación que es más bien regresiva. Los conflictos de la migración hay que tratarlos humana y cristianamente, como se tratan los conflictos de una familia. Cuando en una familia no hay pan para todos lo poco que queda se reparte"*[25]

En síntesis, el periodo de la capilla (1971-1994), estuvo marcado por el esfuerzo de toda una comunidad barrial que buscó materializar un espacio sagrado de pertenencia chilena en el proceso de construcción identitaria local. Pertenencia que se manifiesta en la devoción y festejos a la "Virgen del Carmen" como "Patrona de Chile", en las fiestas patrias chilenas realizadas en la capilla y en la función social de la capilla en los barrios El Mallín y la Cumbre, temas que profundizaremos más adelante.

---

[22] Centro que tuvo como objetivo acompañar y contener espiritualmente al migrante chileno."Se formó con el Párroco el "Centro Católico de orientación al Migrante Chileno". La sede será la oficina de Mondragón Jorge. Sarmiento 50 Primer piso. Estuvo el matrimonio Lespay y Gilda Ojeda. El Padre Amartino será el Vice Asesor. Los Lespay (cursillitas) desde hace un año se encargaron como caseros de la Capilla del Carmen y forman tambien con Gilda Ojeda la Comisión de Migración"(AHMSP, CPIC, 1974-1982, folio 57, 31/03/1976).

[23] Asociación que apuntaba a la asistencia del migrante sobre cuestiones normativas y de documentación. AHMSP, CPIC, folio80, 20 de octubre de 1976. En 1995 se vuelve a crear el Equipo Pastoral de Migraciones que "como primera tarea urgente nos abocamos a formarnos en la asistencia a los migrantes en su básica necesidad de documentación; tarea que hemos logrado cumplir de forma satisfactoria y nos esforzamos por mejorarla día a día" (Archivo de Pastoral de Migraciones, carta de Victor Hugo Fernández Cortes, Delegado Diocesano, Equipo Pastoral de Migraciones del Obispado de San Carlos de Bariloche a Monseñor Bernardo Cazoro, Obispo de Puerto Montt, 26/02/1999).

[24] "Desde 1976 se realizaron los encuentros binacionales de Obispos chilenos y argentinos liderados inicialmente por el Mons. Francisco Valdes S. que iniciaron un camino de concientización promoción y formación de pastorales de migración, preocupados por la situación de los chilenos en la Patagonia. El liderazgo, toma conciencia e iniciativa sobre la problemática del migrante ha sido claramente sostenido durante los primeros encuentros por el episcopado chileno, mientras la respuesta del episcopado patagónico argentina fue lenta, discontinua y heterogénea. Estos encuentros tuvieron como objetivo promover la formación de pastorales de migración, de agentes pastorales y de líneas pastorales conjuntas" (Nicoletti, 2004: 25).

[25]Diario la Prensa Bariloche, "El problema de la migración", 2 de mayo de 1985, p.6. Evento realizado en Bariloche en marzo de 1985

I.1.3 El periodo de la parroquia (1994-2012)

Los años '90 transcurrieron en torno a dos momentos significativos: la creación de la diócesis de Bariloche[26] y el proceso de transformación de la capilla en parroquia. El 20 de noviembre de 1994, a un año de la creación de la diócesis, el Obispo Rubén Frassia erigió a la capilla "Nuestra Señora del Carmen" como Parroquia bajo la misma advocación y designó como párroco al sacerdote Juan Ángel Dieuzeide. De esta manera, el nuevo recinto[27] se desprendía de la Congregación Salesiana y quedaba bajo la órbita diocesana. Graciela, una feligresa que participó activamente en esos años decía:

> *"(…) nosotros habíamos formado una comunidad grande de la capilla, ahí es donde empezó a florecer la parroquia (…) nosotros nos preparamos para la parroquia con muchas ganas y entusiasmo (...)"* (Graciela, feligresa del barrio. Bariloche, noviembre de 2012).

Este testimonio no sólo visualiza a la comunidad de la capilla como grupo activo y entusiasta, sino también consciente de la relevancia que tenía para la mayoría de los barrios aledaños la presencia de un espacio religioso de pertenencia. La acción pastoral del nuevo párroco marcó un nuevo período de construcción identitaria. En febrero de 1995, después de una Asamblea barrial[28], Joel un migrante chileno, comentaba que el sacerdote:

> *"vino con la idea de las Comunidades Eclesiales de Base, pero no había mucha opción, es decir nadie conocía de qué se trataba y Juan Ángel estaba con esa idea, así que todos dijimos que si, sin saber de qué se trataba"* (Joel, feligrés chileno. Bariloche, abril 2012).

Es decir, surge como impronta de la nueva parroquia una nueva figura de la Iglesia católica ligada al movimiento de la "Teología de la liberación"[29]: Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Organización pastoral que se menciona en el Documento de Medellín (1968) como "Comunidades Cristianas de Base". Una "comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros

[26] AHMSP, CPIC, (1983-1995), folios 89/90, 16 de octubre de 1993.
[27] AHMSP, APIC, folios 139/140, 20 de noviembre de 1994.
[28] Asamblea en la que participan varios barrios: La Cumbre, Bella Vista I y II, Alborada, El Mallín, 400 Viviendas, Vuriloche
[29] Corriente teológica Latinoamericana que surge en 1968 tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Sus representantes más destacados son los sacerdotes Gustavo Gutiérrez Merino (peruano), que publica en 1973 el libro "teología de Liberación. Perspectivas"; Leonardo Boff (brasileño), Camilo Torres Restrepo (colombiano) y Manuel Pérez Martínez (español).

[…], es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo"[30]. Posteriormente en el Documento de Puebla (1979), aparece el término "Comunidades Eclesiales de Base"[31]. De esta manera, durante el primer periodo de la experiencia institucional (1994-2004), se proyecta una nueva identidad parroquial ligada a las CEBs. Para el año 2004, se advierte nuevamente un cambio en el que se retoma, la memoria histórica del periodo de la capilla "del Carmen" que reconstruye una nueva identidad parroquial en la que se fusionan la devoción mariana ligada a los chilenos y a las CEBs.

I.2. *"La "Virgen del Carmen" Patrona, Generala y Reina de Chile": una advocación con pertenencia nacional.*

La "Virgen del Carmen" constituye una de las advocaciones más antiguas de la cristiandad[32] (figura 1). La presencia de la advocación carmelitana en Chile aparece en

[30] II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe realizado en Medellín Colombia en 1968, p. 123.
[31] Documento de Puebla, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1979, p. 39
[32] La advocación carmelitana está marcada por dos momentos históricos. Uno que se remonta a la época del Profeta Elías en el siglo II a. C y otro que transcurre durante el siglo XII protagonizado por un grupo de cruzados que deciden quedarse en el Monte Carmelo y entregarse a la oración. "El Carmelo es una cadena montañosa que se extiende desde la llanura de Esdrelón hasta el golfo de Haifa, en el Mediterráneo oriental. Su altura y vegetación lo hicieron célere en los tiempos antiguos y particularmente en la Biblia, como *símbolo de fecundidad y belleza.* Posteriormente, en la literatura mística, la subida al Monte Carmelo será sinónimo de camino de perfección" (Schenone, 2008:335).El primero narra que durante el siglo II a. C Israel se encontraba con una importante sequia. Por tal situación el Profeta Elias se encontraba en el Monte Carmelo orando por su pueblo. En un momento de la oración, eleva su rostro al cielo y divisa una nubecilla pequeña donde vio representada a la Madre del Mesías. Luego, la nube se convirtió en lluvia y fecundó los campos. La nube fue el primer símbolo de la Virgen María como Madre de Dios. Con el tiempo, esta advocación se convirtió en la Virgen patrona de la orden de los Carmelitas, que se remonta a los primeros siglos de la Iglesia. Durante el s. XII, nuevamente el monte Carmelo adquiere protagonismo, cuando un grupo de cruzados, procedentes de Francia e Italia, eligen quedarse, entregarse a la oración en honor al Profeta Elías que había vivido siglo atrás en ese mismo lugar y en honor a la Virgen María construyen una capilla. En el año 1226 la Regla o Norma de vida de la Orden de los Carmelitas, propuesta en 1209 por el Patriarca de Jerusalén Alberto Avogadro, fue aprobada por el Papa Honorio III, bajo el patronazgo de la ""Virgen del Carmen"". Luego, en el año 1251 un 16 de julio se le aparece la imagen de la "Virgen del Carmen" a San Simón Stock, un superior general de la Orden en Inglaterra, y le entrega sus hábitos y el escapulario, principal signo del culto mariano carmelita. De esta manera, la Virgen le promete liberar del Purgatorio a todas las almas que hayan vestido el escapulario durante su vida, el sábado siguiente a la muerte de la persona y llevarlos al cielo. Folleto de la "Virgen del Carmen" del Monasterio de las Carmelitas Descalzas de San Carlos de Bariloche (julio de 2012). "La

la época colonial (s. XVII), vinculada a la orden de los agustinos en la ciudad de Concepción, por ese entonces el sur del Reino de Chile. Sin embargo, se trató de una devoción menor que recién adquirió protagonismo con el proceso independentista de principios del siglo XIX. Según Valenzuela Márquez (2012) la "Virgen del Carmen", que hoy se la conoce como la "Reina, Madre y Patrona de Chile", se vincula con la advocación carmelitana presente en Mendoza durante la preparación del Ejército de los Andes. La misma fue nombrada en 1817 como "Patrona del Ejército de los Andes" [33] por los principales generales de dicho ejército (figura 2). El ingreso de esta imagen a Chile generó una profunda transformación de la advocación carmelitana chilena. Es decir, si bien se conservó la tradicional imagen[34] durante las ceremonias y procesiones oficiales, la misma fue sometida "a una resignificación[35] que la vació de su contenido primitivo y (se) la revistió de las nuevas funciones militares y proyecciones estatales" (Valenzuela Márquez, 2012:18). Es así que en marzo de 1818, a un año de su proclamación en Mendoza, se había celebrado, también en la catedral de Santiago, un nuevo juramento a la "Virgen del Carmen" ya resignificada. Allí se la calificó como "Patrona y Generala de los Ejércitos de Chile" y luego del triunfo de la independencia, el general O'Higgins volvió a ratificarla como "Patrona de las Armas de Chile" comprometiéndose a la construcción de un Santuario que se pudo concluir en 1892.

---

visión de Stock importa porque hace a la iconografía del Carmen, que se distinga de otras advocaciones marianas por vestir el hábito propio de los religiosos a pesar de las censuras y ordenanzas que, por otra parte, nunca se cumplieron. Mientras no se pruebe lo contrario, el origen de este modo de representación es hispano; pasó luego a Portugal y, en época más tardía, a otros países europeos donde case no repercutió […] los dos tipos iconográficos básicos difundidos por América son aquellos que muestran a la Virgen sosteniendo al Niño Jesús o sin él, entregando el escapulario. En el primer caso está de pie o sentada sobre nubes con el habitual complemento de ángeles adoradores o difusores de la devoción al escapulario que parecen entregar los files" (Schenone, 2008:337).

[33] "La virgen de la Independencia fue, pues, una representación arropada con una misión netamente militar, adoptada en función de los preparativos bélicos, como protectora de los soldados y estandarte en la guerra contra las fuerzas monárquicas. Así fue declarada y así lo refrendaba el gobernador de Cuyo en su invitación al Cabildo de Mendoza para asistir a la ceremonia de 1817. Ésta contempló una procesión de la imagen desde la iglesia de San Francisco, donde se la custodiaba, acompañada por el clero local y por un desfile de soldados. Su carácter militar quedó sellado en un gesto que llevó a cabo el general San Martín, cuando puso en las manos de la imagen su bastón de mando, dando a entender que sería ella la que se encargaría de guiar las tropas a la guerra y definir su victoria" (Valenzuela-Márquez, 2012:18).

[34] Imagen que formaba parte de la antigua cofradía asentada en el Hospital de San Juan de Dios de Santiago (1615), que desde comienzos del XIX estaba alojada en el Convento de las Monjas Carmelitas, pasando en 1819 al templo de los agustinos (Valenzuela-Márquez, 2012:15).

[35] "El aparato militar que la rodeó durante su traslado y posterior celebración, así como la presencia de los principales magistrados y líderes del movimiento patriota, y el tono que seguramente debió asumir el sermón respectivo -predicado por un reconocido teólogo patriota franciscano[35]- llevó a que aquella imagen santiaguina encarnara, desde ese momento, las intenciones y proyectos que los patriotas le habían asignado a la advocación cuyana" (Valenzuela-Márquez, 2012:20).

La vinculación de la "Virgen del Carmen" con el ejército se mantuvo de forma exclusiva hasta fines del siglo XIX con la Guerra del Pacifico[36]. Estos conflictos armados proyectaron a nivel colectivo un sentimiento patriótico que alimentaron los discursos políticos y eclesiásticos que vincularon a la "Virgen del Carmen" con la Nación. A principios del siglo XX, al acercarse el centenario de la proclamación de la "Virgen del Carmen", el episcopado chileno solicitó a Roma su designación canónica como "Patrona de la República" que se concretó en 1923. Tres años después, la "Virgen del Carmen" era coronada solemnemente como "Reina de Chile" (Valenzuela-Márquez, 2012) (figura 3).

Figura 1

La "Virgen del Monte Carmelo"

Fuente:www.virgendelcarmen.cl/quien-es-la-vdc.

Figura 2

"La "Virgen del Carmen"
Patrona de los Ejércitos de los Andes

Fuente: Iglesia San Francisco, Mendoza.
Fotografia de Raúl Hernández, 2010.
www.virgendelcarmen.cl/idex.pht

[36] Conflicto armado por cuestiones limítrofes que enfrentó durante 1879 y 1883 a la República de Chile contra la República de Bolivia y Perú.

Figura 3

La "Virgen del Carmen", Madre, Reina y Patrona de Chile
Santuario Nacional de Maipú en Santiago de Chile.

Fuente: www.virgendelcarmen.cl/idex.pht

Resulta relevante mencionar que la jura de los patronazgos no representa un hecho intrascendente, sino que a partir de ellos se pueden observar "cómo se someten simbólicamente las acciones del estado a un ordenamiento superior, divino, encarnado en la Iglesia Católica, por medio de la imagen oficial de ésta" (Martin, 1997:11), en este caso la "Virgen del Carmen".

De esta manera la "Virgen del Carmen" es entendida como uno de los pilares "fundantes" del Estado Republicano Chileno. Se transforma en la bandera o la canción nacional, donde los ciudadanos adscritos a su territorio reconocen un pasado común e inmemorial, que los lleva a identificarse como "chilenos" (Valenzuela Márquez, 2012). El concepto del "mito de la Nación Católica" de Zanata (1998), estudiado para la Argentina puede en este caso ser aplicado a Chile, desde el momento que compartieron una misma matriz colonial, independentista y nacional. De esta manera "el catolicismo debía entenderse como única y verdadera ideología nacional, es decir como factor de reunificación de una sociedad fragmentada, cuyos vínculos sociales antiguos habían sido destruidos por el aluvión inmigratorio y la sucesiva modernización económica" (Zanata, 1998:172). Siguiendo con el análisis que propone Valenzuela Márquez (2012)

sobre la "Virgen del Carmen", Anderson (1993) nos proporciona un concepto que permite profundizar este análisis de identidad nacional en relación a la Virgen en tanto "artefacto cultural de una clase particular" (Anderson: 1993:21).

Las devociones marianas también pueden funcionar como símbolos de pertenencia social que refuerzan la construcción identitaria fusionando la "chilenidad" y la "catolicidad auténtica". La imposición de la "Virgen del Carmen" puede "así reforzar esta identidad nacional católica de la que se consideran portadores" (Martin, 1997:2). De esta forma, el mito de la "Nación Católica" opera como una concepción autoritaria de la identidad debido a su condición de excluyente. Durante el proceso de cristianización, la confesionalización de la identidad nacional, promovida por la corriente dominante del catolicismo y asumida por el Ejército, a través de la sobreposición de los conceptos de "católico" y "ciudadano", importó una ideologización extrema de la idea de Nación. Es decir, ese catolicismo al pretender identificarse y ser identificado con la Nación, terminó adoptando una perspectiva de "totalitarismo católico" (Zanata, 1998: 172).

De esta manera, no resulta pues ni ingenua ni arbitraria la identificación de la Virgen con el mundo castrense, que se refuerza desde lo simbólico y discursivo durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). En este caso la Virgen se utilizó como dispositivo y artefacto simbólico, posicionándola como guía espiritual y como protectora de las fuerzas armadas, de la dictadura y del mismo Pinochet. Es así que, en momentos en que Pinochet se encontraba retenido en Londres[37], el dictador le escribió a sus seguidores haciendo una reconstrucción del pasado en el que la Virgen se incorporaba como la guía espiritual del proceso:

> "*finalmente, tuvimos que asumir la conducción del país aquel histórico 11 de septiembre, no sin antes encomendar el éxito de nuestra misión a Dios y a la Santísima "Virgen del Carmen", Patrona de nuestras Fuerzas Armadas y Reina de Chile*"[38].

En el mismo sentido, la protección de la Virgen también se enfatiza cuando se apela al plano sobrenatural de la bendición de lo milagroso. Este es el caso del

[37] Durante los años 1998 y 1999 Pinochet estuvo retenido en Londres a la espera de la decisión del gobierno de ese país en torno al pedido de extradición del Juez Baltazar Garzón por delito de lesa humanidad cometidos durante su dictadura.

[38] Pinochet, Augusto, "Carta a los chilenos de Augusto Pinochet", Londres, diciembre 1998. http://es.wikisource.org/wiki/Carta_a_los_Chilenos,_de_Augusto_Pinochet

atentado[39] que sufrió el entonces presidente de facto, el 7 de septiembre de 1986, y del que salió ileso, dando lugar a la versión de que fue la propia "Virgen del Carmen" quien le salvó la vida. En este caso, Pinochet utiliza la imagen de la Virgen más allá del patronazgo nacional para "avalar" un gobierno dictatorial (figura 4).

En este caso coincidimos con Martín (1997) en que "los símbolos que son utilizados para aludir a la Nación, para "alimentar" la identidad nacional, no son el sedimento de una corriente única, homogénea y permanente, sino que son fruto de un proceso por el cual un proyecto de identidad particular se impone con validez universal sobre otros proyectos particulares, como consecuencia de la amenaza de un otro diverso radical" (Martin, 1997:4). El "uso" de la "Virgen del Carmen" durante la dictadura pinochetista supone, como analiza Zanata (1998), un parámetro de medición de legitimidad de parte del Ejército, de parte de los diferentes actores sociales, políticos y religiosos como "custodia de ese poder legitimador"[40] (Zanata, 1998:173).

Figura 4

Pinochet y la "imagen" de la "Virgen del Carmen" en el vidrio (1986)

Fuente: http://w5.cl/2012/12/03/

La identificación de la "Virgen del Carmen" con este sangriento período tuvo una particular connotación para el grupo migrante que vino a Bariloche, escapando de la dictadura. Esto nos decía Patricia, migrante chilena, acerca de la oración a la "Virgen

[39] "La gran resistencia del blindaje de la carrocería y vidrios ha dado origen a versiones que tildan de milagrosa la salvada tras una supuesta aparición de la figura de la "Virgen del Carmen" en la trizadura de uno de los vidrios, el cuál incluso fue rematado hace algunos años como "objeto de culto" http://www.flickr.com/photos/metropolis_pcm/6125383165/

[40] La diferencia fundamental con la Argentina es la creación en Chile de la "Vicaría de la solidaridad", liderada por el Cardenal Silva Enriquez.

del Carmen" relacionada con el patronazgo del Ejército que tradicionalmente se reza en Chile (ver oración 1):

> "*Yo tenía una oración de la "Virgen del Carmen" que me dio mi cuñada en Chile, pero yo no rezo esa, sino la de nuestra Parroquia, la que hizo Juan Ángel (ver oración 2)*" (Patricia, migrante chilena, de la ciudad de Chillán, Bariloche, Junio de 2012).

La diferencia inmediata que se observa se encuentra en el uso del lenguaje. Mientras que una utiliza la segunda persona del plural, lejana a los usos y costumbres del lenguaje sudamericano, la otra adopta expresiones sencillas y populares. El uso permanente de la oración chilena a términos militares, patrióticos y morales contrasta con las palabras de inclusión y proximidad de la oración de la Parroquia. El atributo y el poder real adjudicado a la Virgen en la primera oración pone una distancia entre la divinidad y el creyente, situación que se revierte en la segunda oración donde la Virgen protege como Madre, a través del Espíritu, y se solicita su intercesión para trabajar en comunidad por los pobres y desprotegidos. El exilio político de Patricia con su esposo y el asesinato de su cuñado generaron un rechazo a la "Virgen del Carmen" como patrona de Chile y una resignificación identitaria devocional con la advocación como patrona y protectora de las CEBs.

Oración 1
Oración a Nuestra Señora del Carmen
(Monseñor Ramón Ángel Jara, 1887 Chile)

¡Oh Virgen Santísima del Carmen!. Llenos de la más tierna confianza como hijos que acuden al corazón de su madre, nosotros venimos a implorar una vez más los tesoros de misericordia que con tanta solicitud nos habéis siempre dispensado. Reconocemos humildemente que uno de los mayores beneficios que Dios ha concedido a nuestra Patria, ha sido señalaros a Vos por nuestra especial Abogada, Protectora y Reina. Por eso a Vos clamamos en todos nuestros peligros y necesidades seguros de ser benignamente escuchados. Vos sois la Madre de la Divina Gracia, conservad puras nuestras almas; sois la Torre poderosa de David.
Defended el honor y la libertad de nuestra Nación; sois el refugio de los pecadores, tronchad las cadenas de los esclavos del error y del vicio; sois el consuelo de los afligidos, socorred a las viudas, a los huérfanos y desvalidos; sois el auxilio de los cristianos, conservad nuestra fe y proteged a nuestra Iglesia, en especial a sus Obispos, sacerdotes y religiosos.

Desde el trono de vuestra gloria atended a nuestras súplicas, ¡oh Madre del Carmelo! Abrid vuestro manto y cubrid con él a esta República de Chile, de cuya bandera Vos sois la estrella luminosa. Os pedimos el acierto para los magistrados, legisladores y

jueces; la paz y piedad para los matrimonios y familias; el santo temor de Dios para los maestros; la inocencia para los niños; y para la juventud, una cristiana educación.

Apartad de nuestras ciudades los terremotos incendios y epidemias; alejad de nuestros mares las tormentas, y dad la abundancia a nuestros campos y montañas. Sed el escudo de nuestros guerreros, el faro de nuestros marinos y el amparo de los ausentes y viajeros. Sed el remedio de los enfermos, la fortaleza de las almas atribuladas, la protectora especial de los moribundos y la redentora de las almas del Purgatorio.

¡Oídnos pues, Reina y Madre Clementísima! Y haced que viviendo unidos en la vida por la confesión de una misma fe y la práctica de un mismo amor al Corazón Divino de Jesús, podamos ser trasladados de esta patria terrenal a la patria inmortal del cielo, en que os alabaremos y bendeciremos por los siglos de los siglos. Amén.

Oración 2
Oración de la Parroquia "Nuestra Señora del Carmen"
(Juan Ángel Dieuzeide, Bariloche 20 de noviembre de 1994)

Santa María del Monte Carmelo
danos un corazón ardiente como el del Profeta Elías:
la valentía que tuvo para defender a su Pueblo
y el espíritu de oración para interceder por él.

Pedile a tu Hijo Jesús:
- que podamos hacer de nuestra Parroquia una verdadera
comunidad de comunidades
- que los pobres tengan en ella un lugar de privilegio,
como sujetos activos de nuestra evangelización
- que realicemos juntos la tarea pastoral con medios pobres,
confiando sobre todo en el poder del Espíritu Santo,
el que te hizo Madre de Jesús y de la Iglesia.

"Virgen del Carmen", protege a nuestras familias y ruega por nosotros.
Amén.

II. La "Virgen del Carmen" en San Carlos de Bariloche

La devoción del Carmen en Chile se ha focalizado especialmente en la ciudad de Santiago, lugar donde se encuentra el Santuario Nacional de Maipú. La mayor parte de los migrantes chilenos asentados en San Carlos de Bariloche provienen del sur del

país[41], zonas en donde la devoción carmelitana no tiene tanta influencia. Sin embargo, a la hora de elegir una advocación mariana para la capilla del barrio los migrantes optaron por la "Virgen del Carmen" por sobre sus advocaciones locales. En numerosos testimonios relevados se mencionan entre las devociones locales a la Virgen de la Candelaria (figura 5), la Virgen de Lourdes y la Virgen del Perpetuo Socorro. Esto nos señalan Julieta, Zuni, Polo y Amelia:

> *"La "Virgen del Carmen" es la patrona de Chile, pero yo en Chile de lo que participaba era de la Virgen de Lourdes pero del Carmen no. Pero más al norte si junto con la Fiesta de la Tirana"* (Julieta, migrante chilena de la zona de Osorno. Bariloche, abril de 2012).

> *"(…) Mirá mi Virgen (muestra imagen de bulto) no es la del Carmen es la de Lourdes es la que nos acompaña y nos ayuda"* (Zuni, migrante chilena de la zona de Osorno. Bariloche, mayo de 2012).

> *"Nosotros tenemos a la Candelaria por lo que vivimos en Chile, pasó que hubo un terremoto en un pueblo cerca de Chiloé y lo único que quedó fue la Virgen (…)"* (Polo, migrante chileno de Calbuco. Bariloche, septiembre de 2012).

> *"- por qué la devoción de Lourdes? Era la devoción del pueblo de Chile?*
> *- claro! Allá había una virgencita en el pueblo Maullín. Toda mi familia era devota de la Virgen de Lourdes le pedíamos que nos de salud, fuerza. Porque uno pasa cosas pesadas padre, falleció mi marido, después se me quemó la casa (…) Usted sabe que nosotros nos íbamos a la fiesta de la Virgen de Candelaria a caballo. Toda la gente de antes iba a caballo, todos! Gente pasaba por la finca de mi finado papá se quedaba a dormir en la noche y después al otro día continuaba el viaje a la fiesta de la Candelaria en Caral Mapu"* (Amelia, migrante chilena de Maullín. Bariloche, junio 2012).

En función de ello, resulta pertinente retomar la definición de nación de Anderson (1983) como una comunidad imaginada que elabora imágenes simbólicas de comunión con formas de cohesión. En este plano simbólico religioso la identidad mariana constituye uno de los elementos que permiten construir esa imagen de comunión, amalgamada con el sentimiento de pertenencia a una Nación que se identifica en el caso de los chilenos, en la "Virgen del Carmen".

[41] Osorno, Puerto Montt, Chiloé, Calvuco, Caralmapu, Maullín, Putenio, Rahue.

Figura 5

La "Virgen Nuestra Señora de la Candelaria"

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012
Imagen tomada en la casa de Polo.

II.1. *La capilla del Carmen en el Barrio de los "chilenos" (1971-1994): La "Virgen del Carmen" "Patrona de los migrantes chilenos"*

En este apartado, analizaremos la devoción de la "Virgen del Carmen" de los migrantes chilenos en el periodo de la capilla (1971-1994) desde dos ritos de consagración[42], la entronización y coronación. Ambos ritos de consagración nos permiten visualizar la construcción de pertenencia barrial con la devoción mariana del Carmen. A saber: la "entronización" de la "Virgen del Carmen" en la capilla en el año 1972 y la "coronación" de la imagen de bulto en el año 1985. Ritos que trascienden el acontecimiento, condensan significado y demarcan dos momentos íntimamente vinculados y complementarios desde la dinámica relacional entre el barrio y la Virgen.

II.1.1 "Entronización" de la "Virgen del Carmen". Festejos patrios chilenos en la capilla y procesión mariana en los barrios (1972-1984).

[42] Aquellos actos que marcan la transición de un objeto considerado inanimado, hecho por el hombre, a otro objeto cargado de vida en el que pueda residir la divinidad y en el que se pueda dar una lógica o un modo de funcionamiento diferencial (Freedberg, 1992: 107-108).

El traslado de la advocación y de la devoción carmelitana a San Carlos de Bariloche se inició con un rito de "consagración" como fue la ceremonia de "entronización"[43] de la imagen de la "Virgen del Carmen" en la capilla, el 6 de enero de 1972[44]. La imagen que se entronizó en el altar era la "Virgen del Carmen" con el Niño con sus atributos tradicionales -escapularios, vestiduras color marrón y coronas-, y con su patronazgo chileno (Figura 6). La ceremonia contó con la participación del Obispo Aleman, junto al capellán Víctor Amartino sdb.[45], en presencia de los vecinos de los barrios El Mallín y La Cumbre y culminó con una *"procesión con la Virgen por ambos barrios"*[46], consagrando así espacial y simbólicamente el patronazgo de la "Virgen del Carmen". De esta manera, la entronización resultó un signo identitario que posicionó a la Virgen como Protectora, sacralizando un espacio de pertenencia, confiriéndole autoridad y poder simbólico.

El patronazgo chileno y el sentido de "pertenencia" se reforzaron a través de otra imagen de la "Virgen del Carmen" diferente a la entronizada en la capilla y bajo el patronazgo del Ejército de los Andes (Figura 7). De esta manera, la imagen que acompañaba los festejos del 18 de septiembre, día de la Independencia chilena, era la imagen cuya iconografía responde a la "Virgen de la Independencia". Esta "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes[47] tiene los atributos tradicionales -cetro, coronas, hábito marrón y escapularios- pero presenta la particularidad de estar rodeada, en un primer plano, por las banderas de Chile y Argentina y, en un segundo plano, por la bandera de Perú. Imagen que sólo se utilizó para la procesión y los festejos patrios, mientras que la imagen de la "Virgen del Carmen" entronizada en la capilla era la anfitriona de sus fiestas patronales el 16 de julio.

[43] La "entronización", en la Iglesia Católica, remite a un símbolo de poder y autoridad. Se trata de una ceremonia en la que se dispone de un lugar de honor a las imágenes, a las que se le otorgan atributos específicos.
[44] AHMSP, CPIC, Folio 150, 6 de enero de 1972.
[45] El Padre Victor Amartino actualmente se encuentra en la Provincia de Córdoba.
[46] Ibidem.
[47] Imagen a la que en 1817 se encomendaron los soldados del Ejército de los Andes con el General José de San Martín y el General Bernardo O'Higgins

Figura 6

La “Virgen del Carmen” entronizada en la capilla (1972)

Fuente: Parroquia Nuestra Señora del Carmen.

Figura 7

La “Virgen del Carmen”, Patrona de los Ejércitos de los Andes

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Durante esta primera etapa, la práctica que adquirió más relevancia[48] fue la procesión por la independencia chilena los 18 de septiembre, siendo los festejos patronales del 16 de julio simples misas recordatorias. Así, por ejemplo, nos comentaba Zuni:

> *"En esa época salíamos todos los 18 de septiembre con la Virgen por el barrio, con banderas chilenas y nos juntábamos a celebrar en la Capilla"* (Zuni, feligresa chilena. Bariloche, mayo 2012).

La Virgen "territorializa" el barrio desde un modo de exteriorización propio de la Iglesia católica y especialmente del culto mariano: las procesiones. Entendidas como marcadores territoriales de "círculos o circuitos sagrados", como aquel "culto externo en que se manifiesta con más exuberancia el sentido religioso y la devoción popular" (Rosendahl, 2009:51). La "Virgen de la Independencia", patrona del Ejercito de los Andes, construye con la procesión barrial un "circuito sagrado" íntimamente ligado a la cultura chilena. Los festejos organizados por la capilla para los 18 de septiembre, si bien fueron previos a la "entronización" de la Virgen en la capilla, se resignificaron con ella. Es decir, a la *"(...) Fiesta chilena (...) con empanadas y pisco (...)"*[49] que transcurría en el interior del recinto religioso se le incorporó la procesión de la ""Virgen del Carmen" de la Independencia" por las calles de ambos barrios (mapa 5). Estableciendo, de esta manera, la imagen que se deseaba proyectar y los límites del "círculo sagrado" por dónde se iba a transitar (Rosendahl, 2009). A la identidad nacional, como comunidad imaginada, se le suma la resignificación de la advocación del Carmen que construye pertenencia en el destino y que opera como una reactualización identitaria que interpela, desde las prácticas religiosas que se proyectan en el territorio, a la comunidad local. Así lo comentaba una migrante que participó en esos años de los festejos:

> *"La procesión de la "Virgen del Carmen" empezó en los '70 la llevábamos por el barrio. Se iba por la Browm pasabas todo por esta calle hasta.... caminábamos, cantábamos y rezábamos*" (Zuni, migrante chilena. Bariloche, mayo 2012).

Otra vecina del barrio agrega:

> *"Teníamos esa Virgen de las dos banderas para la procesión (...)"* (María, integrante de la Legión de María. Bariloche noviembre de 2012).

[48] En las actas salesianas (1966-1974; 1974-1982) se hace mucho hincapíe en los festejos del 18 de septiembre, mientras que la fiesta patronal sólo se menciona una misa.
[49] AHMSP, CPIC (1966-1974), folio 138, 18 de septiembre de 1971.

Y lo reafirma uno de los sacerdotes que estuvo en la época de la capilla:

> *"Nosotros hacíamos la fiesta de los chilenos el 18 de septiembre (…) se hacia una procesión desde Gutiérrez*[50] *con banderas y pancartas (...)"* (Mario Serafini sdb. Neuquén, diciembre de 2012).

Por otra parte, podemos agregar que las procesiones abarcaron el espacio intra-urbano y, en muchos casos, no fueron sólo rituales religiosos, adquirieron también un sentido político, "pudiendo exhibir el orgullo, la solidaridad, la identidad y la fuerza de un determinado grupo social, o su protesta de cara a las condiciones de existencia o de procesos sociales en curso" (Rosendahl, 2009:51). Una vez que se advierte este entramado identitario particular, se produce el momento de exteriorización de una imagen, ya ritualmente resignificada, que se hace visible en el barrio a través de la construcción de un territorio sagrado. De esta manera, las procesiones del 18 de septiembre en la ciudad también dieron muestras, por parte de los migrantes, de un espacio urbano que se presentaba en disputa con los diferentes poderes locales. Por ello, las prácticas religiosas pueden ser leídas como un "recurso de apropiación de un espacio abstracto que traduce ambiciones, querencias o anhelos en el mundo real" (Chichilla, 2010:112) donde los migrantes construyen pertenencia. "Lo sagrado entonces aparece en lugares insospechados y su lenguaje, polisémico, representa el sentir no siempre claro y distinto pero ciertamente firme de grupos que por diversas razones se sienten desposeídos del capital simbólico hegemónico o bien se rebelan contra su desfasaje con respecto a propias aspiraciones y necesidades religiosas" (Wright, 2011: 3-4) .

[50] Pasaje Gutiérrez, calle en el que se encontraba emplazada la Capilla "Nuestra Sra. del Carmen" y en la que se encuentra actualmente la Parroquia.

Mapa 5

Círculo Sagrado de la capilla/parroquia de Nuestra Señora del Carmen

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

II.1.2. La "coronación" de la "Virgen del Carmen" como "Reina y Madre" y las festejos patronales chilenos (1984-1994).

El otro ritual de consagración que se llevó a cabo en la capilla fue la "coronación" de la Virgen, durante la época de la capellanía de Mario Serafini sdb.[51] (1984-1991). Abordamos el momento de la "coronación" de la Virgen en tanto acto ritual que condensa "una relación entre imagen y espectador, claramente basada en la atribución de poderes que trascienden el aspecto puramente material del objeto" (Freedberg, 1992: 107-108). La corona, en tanto símbolo, presenta aquel signo soberano que genera una pertenencia recíproca, donde la misma se transforma en el "objeto que sella el pacto entre el pueblo y el rey" (Farioli, 2002:70). En este sentido, resulta interesante analizar de qué manera dicho ritual, se separa de la simbología estrictamente

[51] El Padre Mario Serafini actualmente se encuentra en la Parroquia San José Obrero de la ciudad de Neuquén.

monárquica para reformularse en contextos republicanos, con el mismo sentido de forjar un "pacto" entre la Virgen y su Pueblo. Ritual que, desde el plano simbólico identitario otorga a la advocación mariana un carácter devocional de pertenencia fuertemente chileno y un lugar de centralidad en las actividades pastorales de los migrantes en los barrios.

Este acto ritual aporta un aspecto singular a la identidad chilena migrante, en su proyección barrial que va mas allá del ritual de consagración, propiamente dicho, y se advierte en todas aquellas acciones litúrgicas y pastorales que favorecieron la expansión de la expresión devocional, tales como: las fiestas patronales, las misiones con la Virgen en el barrio y la participación de la capilla en la peregrinación de la Virgen de las Nieves[52].

Según las fuentes salesianas, la "coronación" de la "Virgen del Carmen" en la capilla se realizó el 21 de julio de 1985 junto con los festejos patronales del 16 de julio (Figura 8). Estos festejos culminaron con una "*gran Ramada bien a lo chileno*"[53]. Así nos comentaba el capellán de esa época, el Padre Mario Serafini:

> *"(…) la fiesta patronal era algo increíble. Porque ellos no la adoraron la amaban por ser la patrona de Chile (…) La fiesta de la "Virgen del Carmen" era una fiesta tradicional chilena (...) se hacía locro, adentro teníamos baile (…) Se hacía fiesta bien a lo chileno. Yo como estaba en el ejército les pedía que me trajeran la cocina grande y comíamos ahí todos juntos. Después estaban los bailes chilenos. Eso hacía que la gente se entusiasmara mucho (…) Hacíamos membrolé vino caliente. Venían vestidos como "huasos" y hacían unas cuecas espectaculares. Era una comunidad en donde había mucha gente (...)"*[54]

Y lo reafirmaba una feligresa:

> *"(…) en los festejos patronales se bailaba se festejaba con vino caliente empanadas y se bailaba cueca"* (María, integrante de la Legión de María durante la época de la capilla y la parroquia. Bariloche, noviembre de 2012).

Lo interesante de esta ceremonia de coronación es la estrecha vinculación que presenta el acto mismo de consagración, donde se nombra a la Virgen bajo la advocación del Carmen como "Reina y Madre" y los festejos posteriores de tradición

---

[52] "*Peregrinación a la Virgen de las Nieves. Desde Santo Cristo, "Virgen del Carmen" y San Cayetano salen a las 10 hs. Desde la Inmaculada a las 12,30. Mucha gente. La misa se celebra a las 16hs. Preside Monseñor Vietti, vicario de la zona Atlántica, que desde ayer se hospeda en su casa y que visita rápidamente la Parroquia*" (AHMSP, CPIP, 1983-1995), Folio 60, 3 de noviembre de 1991).

[53] AHMSP, CPIP, (1983-1995), folio 35, 21 de julio de 1985.

[54] Entrevista a Mario Serafini, antiguo Capellán de la Capilla Nuestra Señora del Carmen, Neuquén, diciembre de 2012.

chilena. De este modo, la fiesta patronal, a decir de Matarín Guil (2010) se visualiza no sólo como "un escaparate donde la vecindad quiere reflejar su propia identidad (…)" (Matarín Guil, 2010: 263), en este caso, de pertenencia chilena, sino que también se profundiza una devoción mariana que oficia como "agente" de cohesión y pertenencia barrial entre los migrantes chilenos. Pertenencia que se advierte en los testimonios de los migrantes y el patronazgo nacional de la "Virgen del Carmen". Ambos se unifican en la fiesta patronal mariana, una fiesta popular donde lo performático resulta una puesta en escena de la tradición que se visualiza en los bailes, la música, los vestidos y la comida.

Figura 8

La "Virgen del Carmen" coronada de la época de la capilla

Fuente: La imagen ha sido tomada por una integrante de la Legión de María después de 1985.

En otro orden, como ya hemos anticipado, encontramos dos circuitos o recorridos mediante los cuales la Virgen se muestra como dispositivo de pertenencia: las misiones de la Virgen por los barrios y la participación de la capilla en las peregrinaciones anuales a la Gruta de la Virgen de las Nieves. Las salidas a misionar eran realizadas, dentro del "circulo sagrado" (Rosendahl, 2009), por un grupo de

mujeres devotas denominadas “las manzaneras”[55]. Ellas iban con la imagen de la Virgen -en estampas o imágenes de bulto-, recorriendo los diferentes hogares de los barrios La Cumbre y El Mallín y fortaleciendo, de algún modo, un “circuito sagrado devocional”, que ofició de contención y de reconocimiento identitario hacia el interior de ambos barrios. La participación de la comunidad en la peregrinación a la Virgen de las Nieves dibuja otro tipo de circuito y manifiesta otro nivel de pertenencia. Es decir, aparece un nuevo “recorrido” identitario que apela a la búsqueda de un reconocimiento de la comunidad migrante como parte de un colectivo social barilochense. De esta manera, la devoción no sólo se encuentra enmarcada en una capilla que opera como “símbolo de pertenencia” chilena sino que también, en tanto “símbolo sagrado”, tiene como función “sintetizar el ethos de un pueblo – el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético – y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad” (Geertz, 2003:89).

En síntesis, ambos rituales de consagración en la época de la capilla consolidaron el traslado y la refundación de una práctica devocional mariana en un espacio barrial. La “entronización” de la Virgen a través de su patronazgo chileno no sólo sacralizó un espacio barrial sino que le confirió también un importante sentido de pertenencia. El espacio sagrado adquirió una singularidad más profunda con la “coronación” de la Virgen, la cual activó el vinculo identitario y consolidó la práctica devocional como “agente” de cohesión entre los migrantes chilenos.

II.2. *De capilla a parroquia Nuestra Señora del Carmen (1994-2012): La “Virgen del Carmen” “Patrona y protectora de las CEBs”*

La capilla se erige en parroquia “Nuestra Señora del Carmen” el 20 de noviembre de 1994, día en que se nombra como primer párroco al sacerdote Juan Angel Dieuzeide. La decisión de organizar la parroquia en Comunidades eclesiales de Base (CEBs), si bien fue una iniciativa personal del párroco fue presentada, discutida y aprobada en una Asamblea parroquial realizada el 18 de febrero de 1995, momento en el que se

[55] Sistema que consistía en que cada mujer devota se encargaba de misionar una manzana de un barrio.

conformó la "Comunidad de Comunidades"[56]. Desde entonces, se armaron comunidades de base[57] por barrios y se formó el Consejo Pastoral Parroquial. Una organización que incorporó como elemento vector la dimensión social y la dimensión política[58], propias de la "Teología de la Liberación". Esta corriente teológica, que incorporó su Párroco, se rescata en los mensajes del párroco emitidos en los boletines mensuales:

> *"(…) que los pobres tengan un lugar de privilegio, como sujetos activos de nuestra evangelización (…)"*[59]*;*

> *"Es necesario liberar a nuestro pueblo para salir de la marginación, la explotación, la injusticia que le impide ser dueños de sus propios destinos (…)"*[60]*.*

Este proceso no sólo significó un cambio de denominaciones institucionales como la constitución de una parroquia, la incardinación de un sacerdote en ella[61] y las modificaciones jurisdiccionales[62], sino que proporcionó un nuevo sentido pastoral y devocional carmelitano que fue delineado no sólo por la conformación de las CEBs, sino, además, por una firme concientización de un seguimiento litúrgico "correcto" desde el cual se fue construyendo ese nuevo sentido de pertenencia. Este sentido de pertenencia tuvo una primera etapa (1994-2004) mas hermética, diferencial y de contraste con la antigua capilla fuertemente identificada con la colectividad chilena y, una segunda etapa (2004-2012) más flexible, que propuso un acercamiento al pasado recuperando la fiesta patronal de la "Virgen del Carmen" en compañía de la

---

[56] Boletín Parroquia Nuestra Señora del Carmen, abril de 1995, p.1.

[57] CEBs de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen que aparecen en los primeros años de constitución: "Conversión Permanente" (Barrio Alborada), "Estrella de Belén" (Barrio la Cumbre), "Ven y ve" (Barrio El Mallín), Cristo Rey (Jardín Botánico y Alto Botánico), "Buenas Nuevas" (Barrio 450 Viviendas y Barrio Vuriloche).

[58] Ejemplos: *"condonación de la deuda externa que agobia a los pueblos y condena a tantas familias a la desocupación y al hambre"* (Boletín, octubre 1999); *"las CEBs profundamente comprometidas con la solidaridad y la justicia son herramientas de transformación de nuestra sociedad*" (Boletín, octubre 2001)*; "pedimos distribución social que depende no sólo de los políticos sino también y sobre todo de los que tienen poder económico y de la fuerza que pongamos todos para hacer presente el Reino de Dios entre nosotros"* (Boletín marzo 2005).

[59] Boletín Parroquial Nuestra Señora del Carmen (BPNSC), noviembre 1995, p.1.

[60] BPNSC, marzo 1997, p.1.

[61] En el canon 265 del Derecho canónico se indica que los clérigos han de estar incardinados en una entidad jurisdiccional

[62] La Parroquia extendió su jurisdicción, además del Mallín y la Cumbre, a otros barrios como Bella Vista I y II, Alborada I y II, 450 Viviendas, Alto Jardín Botánico, El Rosedal, Los Troncos y Las Margaritas.

colectividad chilena, generando lo que vamos a denominar como "fusión de patronazgos".

En relación al sentido de pertenencia utilizamos el concepto de Levitt y Schiller (2004) como aquellas prácticas que actualizan una identidad, que demuestran un contacto consciente con un grupo de pertenencia y que, en nuestro caso de estudio, se observa en las diferentes etapas en que se va pensando y construyendo una "identidad" parroquial en torno a la "Virgen del Carmen" como símbolo de la "chilenidad". La identidad parroquial la hemos reformulado desde la propuesta de Hall (1996) de "identificación". Es decir una identidad desligada de toda noción esencialista entendida como un proceso de construcción socio-histórica en continuo movimiento. Proceso en el que también confluyen discursos, prácticas y posiciones de los sujetos en determinados contextos.

La formación de las CEBs generó diversas respuestas de los feligreses de los barrios que antiguamente participaban de la capilla como en aquellos que se incorporaron por jurisdicción. Es decir, algunos de estos feligreses se quedaron, otros nuevos se sumaron a la propuesta y un tercer grupo, mayoritariamente chileno, dejaron de participar. En relación al primer grupo, fueron los que estuvieron presentes en la primera Asamblea, eligieron la nueva modalidad y se mantuvieron activamente en la parroquia, como nos cuenta Zuni:

> *"Cuando vino Juan Ángel vino con la idea de las comunidades, porque él había trabajado en comunidad de base. La idea a mi me entusiasmó. A mí me llena… no sé, es otra cosa. Nunca terminas de conocer… de aprender… porque hacemos muchas cosas. Tenemos cursos bíblicos. Estudiamos la Biblia! Eso me hace muy bien. A nosotros nos gusta y lo escuchamos y después picamos algo y conversamos"* (Zuni, migrante chilena que participa activamente desde 1973. Bariloche, mayo de 2012).

El segundo grupo, estuvo integrado por nuevos feligreses, entre ellos varios migrantes chilenos, - algunos exiliados políticos de la dictadura pinochetista-, que vieron con muy buenos ojos la propuesta de conformar las CEBs. Esto nos comentaba Joel:

> *"(…) lo que nos hace especial a nosotros son las comunidades. Para mi las comunidades eclesiales de base son mi vida. Yo digo siempre sino existiera las comunidades yo no sé si sería católico. La familia que tenemos en Bariloche es la comunidad"* (Joel, migrante chileno que empezó a participar en la época de la Parroquia. Bariloche, mayo de 2012).

Y finalmente, el tercer grupo, que corresponde a aquellas personas (en su mayoría chilenos), que si bien venían trabajando durante la época de la Capilla no se sintieron identificadas con la propuesta de las CEBs y dejaron de concurrir a la Parroquia. María y Graciela nos cuentan su experiencia:

> *"(…) durante la época en que éramos capilla había muchos chilenos pero después de que vinieron las CEBs pocos quedaron, la mayoría que venía se fue"* (María, integrante de la Legión de María. Bariloche, noviembre de 2012).

> *"(…) no les gustó el sistema (…) porque pertenecer a una comunidad eclesial de base es un compromiso grande de vida y una integración total que no todos tenemos el tiempo y las ganas para hacerlo"* (Graciela, feligresa argentina que se aparta en la época de la Parroquia. Bariloche, noviembre de 2012).

De esta manera, después de la creación de la parroquia la decisión de participar o no, ya no estuvo relacionada con la pertenencia chilena, como había planteado Zuni: *"empezamos a ir a la capilla del Carmen porque era chiquita y la elegimos porque estaba cerca y porque iban muchos chilenos"* (Zuni, migrante chilena. Bariloche, mayo de 2012). La pertenencia la dio el sello identitario de las CEBs y la línea pastoral e ideológica del Párroco Juan Ángel Dieuzeide. Sin embargo, esta identidad parroquial, que se instaló en 1994 y que buscaba generar un sentido de pertenencia particular despojándose totalmente de la antigua capilla, cambió para el año 2004. Para esos años se retomó la vinculación de la pertenencia chilena de la antigua capilla y se propuso una fusión de patronazgos en la Virgen. Temas que abordaremos a continuación.

II.2.1 Pertenencia barrial en clave parroquial: Primera etapa de la parroquia "Nuestra Señora del Carmen" (1994-2004)

Los primeros diez años de la parroquia estuvieron marcados fuertemente por la construcción de este nuevo sentido de pertenencia que aparece vinculado a la formación de la CEBs y a la nueva forma "dirigida" de concebir y expresar la devoción mariana del Carmen, tanto desde la mirada personal del sacerdote como desde los festejos patronales.

El nuevo sentido de pertenencia marcado por las CEBs se observa, especialmente, en los diferentes relatos de los fieles que vinculan lo "afectivo" y lo "emocional", que no sólo se muestra en una comunidad de fe, sino también en aquellos

lazos homologables a la familia, que permiten la supervivencia de los grupos migrantes en actos de solidaridad y reciprocidad. Así lo comentan Nino y Polo:

> *"(…) estar en comunidad nos ayuda a saber dónde estás, encontrarle el sentido a todo esto, que todo tiene un sustento (…) que todos somos distintos pero lo esencial es que estamos todos ahí no te sientes sólo, podemos confiar más que en la familia, con el tiempo termina siendo una familia que va mas allá de lo afectivo y espiritual (...)"* (Nino, migrante chileno que se incorpora en el periodo de la Parroquia. Bariloche, agosto 2012).

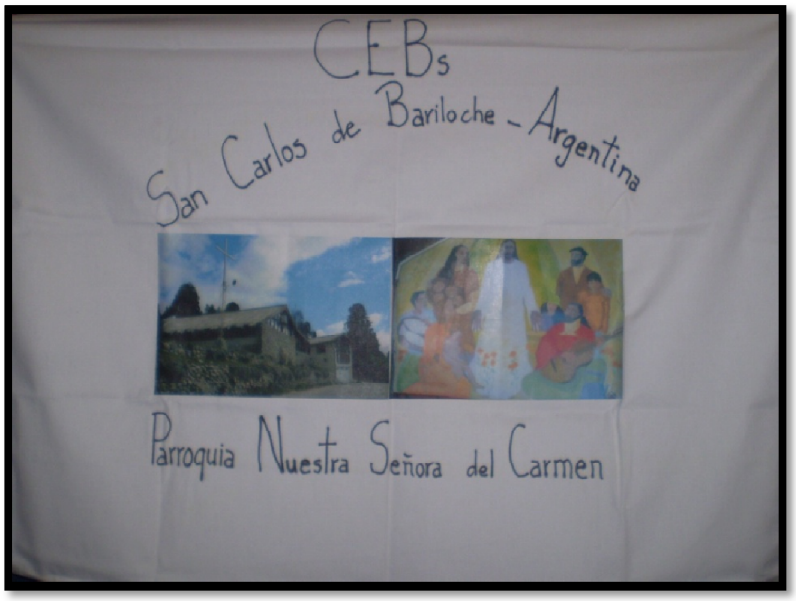
> *"Lo que me gustó es que ahí conocimos mucha gente porque nosotros no tenemos familia acá. Así que los sentí como una familia y por eso empezamos a juntarnos. Las comunidades me ayudan mucho me ayudan para la vida"* (Polo, migrante chileno que se incorpora en el periodo de la Parroquia. Bariloche, septiembre de 2012).

Con la creación de la parroquia se produce un desplazamiento del patronazgo chileno carmelitano hacia una nueva pertenencia que se instala en el proyecto de las CEBs. Este desplazamiento lo podemos observar a través de los boletines parroquiales[63] (BPNSC); desde lo icónico, con la elección de nuevas imágenes carmelitanas, y desde la misma práctica devocional, con los festejos patronales. Antes de iniciar el análisis, resulta interesante, a modo de ejemplo, ver cómo la "parroquia" en tanto colectivo de fieles, desplaza a la imagen de la Virgen posicionándose como protagonista en la bandera para el encuentro de las CEBs latinoamericano que se realizó en el año 2012 (Figura 9).

[63] Confeccionados desde abril de 1995 por el Párroco con la colaboración de las CEBs.

Figura 9

Bandera de las CEBs de la parroquia Nuestra Señora del Carmen



Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Desde los boletines parroquiales podemos observar una intensión explícita de recuperar, para la narrativa parroquial, el relato de origen de la advocación[64] en la Virgen del Monte Carmelo del s. II[65], dejando en un segundo plano, su antigua vinculación con el patronazgo chileno. Esta nueva narrativa parroquial se conjuga con la creación del nuevo patronazgo: la "Virgen del Carmen" pasa a ser "Madre, patrona y protectora de las Comunidades Eclesiales de Base". Nuevo patronazgo que queda plasmado como sello identitario de la parroquia en la oración a la Virgen que redactó su párroco para la ceremonia inaugural y que volvemos a reiterar:

Oración de la Parroquia "Nuestra Señora del Carmen"
(Juan Ángel Dieuzeide, Bariloche 20 de noviembre de 1994)

Santa María del Monte Carmelo
danos un corazón ardiente como el del Profeta Elías:
la valentía que tuvo para defender a su Pueblo
y el espíritu de oración para interceder por él.

Pedile a tu Hijo Jesús:
- que podamos hacer de nuestra Parroquia una verdadera

[64] Boletín Parroquial, 16 de julio de 1995, p.1.
[65] Ver nota 32.

comunidad de comunidades
- que los pobres tengan en ella un lugar de privilegio,
como sujetos activos de nuestra evangelización
- que realicemos juntos la tarea pastoral con medios pobres,
confiando sobre todo en el poder del Espíritu Santo,
el que te hizo Madre de Jesús y de la Iglesia.

"Virgen del Carmen", protege a nuestras familias y ruega por nosotros.
Amén[66].

Esta vuelta al origen de la advocación carmelitana con la Virgen del Monte Carmelo, su nuevo patronazgo en las CEBs, conllevó la elección de una nueva imagen para la parroquia. Si bien se decidió dejar a la tradicional imagen de bulto de la "Virgen del Carmen", que se había entronizado en 1972 en la antigua capilla, se sacaron todas las otras imágenes de bulto marianas y de santos que se encontraban en el recinto, incluida la "Virgen del Ejército de los Andes" o Virgen de "La Independencia". A partir de allí, el párroco junto a la Asamblea parroquial, buscó una nueva imagen de la "Virgen del Carmen" que pudiera sintetizar el nuevo patronazgo. Así fue que después de solicitarles varias imágenes a las monjas del Monasterio de las Carmelitas Descalzas de Bariloche, eligieron dos: una plana de trazos sencillos (Figura 10 y 11) y otra de bulto (figura 12) realizada por las mismas carmelitas a pedido de la parroquia, que analizaremos posteriormente. Así, por ejemplo, nos comentaba Graciela una feligresa que estuvo encargada de la búsqueda de la nueva imagen:

> *"Esa imagen la elegimos nosotros cuando se formó la parroquia, fuimos a las carmelitas y les pedimos a ellas imágenes de la Virgen entonces nos dieron un montón de imágenes más modernas"* (Graciela, feligresa de la parroquia. Bariloche, diciembre de 2012)

[66] Oración de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen confeccionada por el Párroco Juan Ángel Dieuzeide.

Figura 10 Figura 11 Figura 12

La "Virgen del Carmen" de la periodo de la parroquia (1994-2012)

Imagen (plana/logo) Imagen (plana/estandarte) (de bulto/portátil)

Fuente: Boletines Parroquiales

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La primera es considerada por las CEBs y por el sacerdote como la imagen que "identifica a la parroquia", a modo de logo (figura 10). Por ello, esta imagen es la que se utiliza en los boletines parroquiales, que llegan todos los meses a los barrios y es la que se lleva en un estandarte de madera como identificación parroquial en las peregrinaciones anuales a la Gruta de la Virgen de las Nieves (figura 11). Mientras que la imagen de bulto (figura 12), es la que preside las misas que se organizan en los hogares de las familias de las CEBs. Imagen que visita a los hogares con el sentido de *"implorar la bendición de Dios para cada hogar y unirnos espiritualmente como una sola familia*"[67].

En la práctica devocional también se produjo una resignificación que se plasmó en los diferentes momentos en que se desarrollaron los festejos patronales. Estos quedaron totalmente despojados de su antigua vinculación chilena, que oficiaba de matriz identitaria barrial, e incorporaron una nueva pertenencia que se circunscribió, de

[67] BPNSC, julio 1998, p.1.

forma exclusiva al proyecto de las CEBs, donde los festejos patronales se realizaron en torno a la siguiente oración:

> *"alegrarnos juntos por ser una comunidad de comunidades y pedirle al Señor por intercesión de María, Madre de Jesús y madre nuestra que lo seamos cada vez más y mejor"*[68].

Así es como, para la parroquia, resulta muy significativo generar "nuevas" "marcas identitarias" a partir de una serie de momentos que van a formar parte de los festejos patronales ligados a las CEBs y que visualizamos a través de: la novena, la merienda con los niños, la misa patronal, la procesión y el almuerzo comunitario.

La novena a la "Virgen del Carmen" se organizó, en sus primeros años, no sólo con el objetivo de ser rezada por cada una de las CEBs sino para hacer llegar el "mensaje" y la "imagen" a los hogares. Así se explicaba la novena en los boletines:

> *"En cada casa se deja una hoja que tiene una guía para hacer un rato de oración en familia o en comunidad: es un modo de sentirnos todos juntos alrededor de María"*[69].

La narrativa de la novena también estuvo acompañada, en sus primeros años, por un "encuentro bíblico" en el cual también se hizo referencia al origen de la advocación como "la Virgen del Monte Carmelo" y se enfatizó con la oración a la "Virgen del Carmen" de la Parroquia. El tema del "encuentro bíblico" se anunció de la siguiente manera:

> *"El profeta Elías. La advocación a la Virgen del Monte Carmelo (Nuestra Señora del Carmen) está íntimamente ligada a la memoria de este profeta, que vivió unos 850 años antes de Cristo"*[70].

A partir de 1997 a los festejos patronales se le sumaron los encuentros de niños y jóvenes de los barrios que integraban la parroquia. Los mismos se llevaron a cabo ese año, en la Escuela Primaria N° 187[71], espacio donde también se hacía y se hace el almuerzo comunitario de la fiesta patronal. El evento tiene como objetivo, a través de juegos y canciones, dar a conocer a los niños y jóvenes, la devoción mariana desde un lenguaje más sencillo y cercano. En el año 2012, por ejemplo, se convocó para

[68] BPNSC, 1998, 16 de julio, p. 1
[69] BPNSC, 1995 16 de julio p. 1
[70] BPNSC, 1995 16 de julio p. 1.
[71] Institución educativa ubicada en el Barrio Mallín que desde 1997 ofrece sus instalaciones para los festejos patronales.

organizar el encuentro al grupo misionero de jóvenes de la localidad de la línea sur rionegrina de Ingeniero Jacobacci (figura 13 y 14).

Figura 13 y 14

Juegos y merienda con los niños de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen en la Escuela N° 187
Festejos patronales

Fuente:Ana Inés Bariloche, 2012.

En cuanto a la misa patronal se viene realizando el primer domingo más cercano al 16 de julio y estuvo, en algunas ocasiones, presidida por el obispo Fernando Maletti. Las homilías giran en torno a la Virgen y al finalizar la misa se entrega el escapulario: símbolo carmelitano de protección[72] (figura 15). En este caso, totalmente identificado con la Parroquia, lleva la imagen de la "Virgen del Carmen" del logo en un extremo y en el otro el nombre de la Parroquia. Siguiendo con la celebración, luego de la misa se realiza una pequeña procesión, con la tradicional imagen de bulto de la "Virgen del Carmen" hasta la Escuela donde se realiza un almuerzo comunitario. Este último es un asado a la canasta organizado por las CEBs en el cual la imagen de la Virgen preside el

[72] "Es un signo aprobado por la Iglesia y aceptado por la Orden del Carmen como manifestación externa de amor a María, de confianza filial en ella y como compromiso de imitar su vida. La palabra "escapulario" indica un vestido superpuesto que llevaban los monjes durante el trabajo manual. Con el tiempo se le fue dando un sentido simbólico: el de llevar la cruz de cada día, como discípulos y seguidores de Jesús. En algunas Órdenes religiosas, como en el Carmelo, el Escapulario, se convirtió también en símbolo de su manera de ser y de vivir. El Escapulario pasó a simbolizar la dedicación especial de los carmelitas a María, la Madre del Señor, y a expresar la confianza en su protección maternal; el deseo de imitar su vida de entrega a Cristo y a los demás. Se transformó en un signo Mariano" (Folleto "El escapulario del Carmen, un signo de Fe y Compromiso cristianos" Monasterio del Monte Carmelo de Santa Teresita, Bariloche 2012)

encuentro comunitario. Hasta el año 2004 ambos eventos estuvieron despojados de todo símbolo de pertenencia chilena.

Figura 15

Escapulario de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

II.2.2 Segunda etapa parroquial (2004-2012): la fusión de patronazgos

La segunda etapa parroquial se inició en el año 2004, momento en el que observamos la recuperación del relato histórico de la capilla del Carmen como parte de la identidad parroquial. Esta modificación en el rumbo se debió, según pudimos inferir a través de los boletines parroquiales y de los diferentes testimonios, a la falta de concurrencia de la gente de los barrios en el nuevo proyecto parroquial de las CEBs. Es así que aparece, en las narrativas de los boletines, la mención al origen chileno de la capilla y especialmente al patronazgo trasandino de la "Virgen del Carmen", desvinculada de su perfil castrense tan fuertemente adherido en Chile:

> *"(…) la capilla estaba enclavada en lo que hace 30 o 40 años se conocía como el "barrio Chileno": por eso tiene el título de Nuestra Señora del Carmen, que la liturgia de la Iglesia Católica celebra como Patrona de la República de Chile*

> *(Mas allá de que también lo sea del Ejército chileno: "son dos pesos aparte")"*[73].

Estas narrativas de origen se retoman, se resignifican y se entrelazan armónicamente como "forma de pertenencia" (Levitt y Schiller, 2004):

> "(…) *convivimos fraternalmente, en los diversos barrios que comprende la jurisdicción parroquial, chilenos y argentinos, descendientes de chilenos y de europeos, de criollos y de mapuches. A Todos nos protege cariñosamente nuestra Madre y Patrona"*[74].

De esta manera, al reconocer el origen chileno de la devoción en Bariloche podemos decir que se produce una suerte de "fusión" de los patronazgos marianos - patronazgo chileno y el de las CEBs-, que se visibilizan en los festejos del 16 de julio. Estos últimos, se reconfiguran, adquieren un nuevo significado, e incorporan, nuevos invitados como el Cónsul Chileno, los agentes de pastoral de migraciones, el Presidente del Círculo chileno:

> *"en los festejos patronales pueden participar: tanto las personas que pertenecen a la Comunidad Parroquial como las que pertenecen a la Colectividad chilena invitando espacialmente por la Pastoral de Migraciones"*[75].

En este mismo sentido, se introduce, una diversidad de elementos decorativos que resaltan la pertenencia chilena en cada una de las etapas en que se desarrollan los festejos patronales - misa patronal del domingo, procesión, almuerzo y misa semanal-. En las fiestas patronales de 2011 y 2012, durante la misa, lo que se observa es la incorporación de las banderas - argentina y chilena -, en cada lateral del altar junto a una pareja de baile con los trajes tradicionales, perteneciente al Círculo Chileno, que ofician de abanderados y acompañan toda la ceremonia (Figura 16, 17 y 18).

[73] BPNSC, julio 2004, p. 1.
[74] BPNSC, julio 2004, p.1.
[75] BPNSC, julio 2008, p. 1.

Figura 16

Misa dominical patronal en la Parroquia Nuestra Señora del Carmen (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 17 y 18

Abanderados pertenecientes al Círculo Chileno "Gabriela Mistral" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

En el momento de la procesión mariana, también se registran cambios: se agregan cintas con los colores de la bandera argentina y chilena en la estructura que porta a la Virgen y las autoridades chilenas como el Cónsul y el Presidente del Círculo

Chileno “Gabriela Mistral”, adquieren protagonismo portando y acompañdo la imagen (Figura 19 y 20).

Figura 19 y 20

Procesión de la “Virgen del Carmen”
Portada por el Cónsul de Chile y escoltada por el Obispo de la Diócesis de Bariloche

Fuentes: Ana Inés Barelli, 2012.

Durante el almuerzo comunitario se percibe de forma más clara esa fusión de patronazgos que generan nuevas identificaciones y le devuelven a la Virgen un lugar protagónico en sus festejos patronales. Es así que por ejemplo en el salón observamos la ubicación central de la Virgen acompañada, en un segundo plano, por las banderas de ambos países, un lema mariano[76] y una torta cuya decoración remite a la parroquia, símbolo de ese colectivo familiar que se identifica con las CEBs (figura 21). La imagen de la Virgen y las CEBS se entrecruzan y resultan inseparables una de la otra.

[76] En el año 2011 el lema fue “Con María solidarios y comunitarios” y en el 2012 “con María discípulos y misioneros”.

Figura 21

Fiesta Patronal, corte de la torta
(Derecha Párroco Juan Ángel y a la izquierda Obispo de la Diócesis Fernando Maletti, 2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Todos los elementos decorativos y de ornamentación que acompañan al festejo reflejan la integración de ambas naciones en torno al patronazgo del Carmen. Lo mismo sucede con las palabras y los gestos: las danzas, los bailes y los discursos del Cónsul de Chile y el Presidente del Círculo Chileno Gabriela Mistral (Figura22, 23 24 y 25).

Figura 22 y 23

Fiesta Patronal. Danzas típicas argentinas y chilenas (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 24

Fiesta Patronal. Almuerzo comunitario (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 25

Fiesta Patronal. Baile comunitario (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Los festejos patronales culminan con la misa vespertina y un “vino caliente” que se comparte en la misma parroquia. Esta práctica, utilizada en los primeros años de la capilla, también se recupera como símbolo de chilenidad (Figura26 y 27).

Figura 26 y 27

Fiesta Patronal. Vino caliente de los 16 de Julio (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

II.2.3 La resignificación y el "control" de la práctica devocional.

El discurso no refleja la "realidad", construye, mantiene y refuerza interpretaciones sobre ella a través de la producción de representaciones de la sociedad, de las prácticas sociales, de sus actores y de las relaciones que entre ellos se establecen (Martín Rojo, 1997: 2). La devoción mariana, en tanto construcción discursiva, durante el periodo parroquial, dejó de ser manejada por los fieles y pierde su espontaneidad. Desde ese lugar se construye, tanto desde la "palabra" como desde lo "iconográfico", una práctica devocional diferente. Es decir, a través de la liturgia, la devoción pasa a ser estudiada, empieza a ser mas contenida, dirigida, disciplinada, alineada al posicionamiento ideológico del párroco y enmarcada dentro de una institución determinada.

Desde el "control" y el "poder" el discurso operó e influyó en los acontecimientos y en las representaciones desde donde se dirime un poder (Foucault, 1999:14). De esta manera, la práctica devocional mariana contenida en el orden líturgico asentó aquellas pautas que construyeron "lo permitido". Estas prácticas primero se institucionalizaron y luego se naturalizaron. Se construyeron a partir de las "imágenes", los patronazgos carmelitanos y la "palabra", tanto oral -sermones,

reuniones de la CEBs, reuniones de consejo parroquial, etc- como escrita -boletines, boletería, etc - del párroco. Es decir, se observa en el uso, control y circulación de la imagen y el discurso una imperiosa necesidad de marcar el "sentido" de las palabras y de las imágenes, de incorporar una nueva forma de concebir la devoción y de resignificar toda la práctica devocional.

En los boletines mensuales de la Parroquia, de autoría exclusiva del párroco, y en los relatos de los devotos, como receptores, aparecen diversas menciones sobre cómo se "debe" concebir la advocación y cómo se "debe" pensar y "vivir" la devoción mariana. De esta manera, se la piensa a la devoción desde las pautas doctrinales de la Iglesia Católica[77], formando parte del proyecto de las CEBs. Es por ello, que se la concibe discursivamente como "*Madre, patrona, protectora de la CEBs*"[78] y como aquella que "*acompaña desde siempre a nuestra Comunidad de Comunidades*"[79]. Discurso que también se encarga de definir la pautas sobre cómo se debe "vivir" la devoción, es decir: "*como un cristiano debe incorporar la devoción mariana: la virgen no se adora, se venera; la Virgen no es mediadora, sino intercesora; la Virgen es el modelo cristiano de fertilidad y servicio a los hermanos*"[80]. Estas formas de pensar y sentir la devoción tienen también su correlato con el uso y control que se hizo de las imágenes en el templo. Así, por ejemplo, nos comentaba Ana María y Miguel, el vicario de la parroquia:

> *"(…) había varias imágenes en la capilla que se fueron trayendo pero cuando vino Juan Ángel dijo que había que unificar y sacó todas las imágenes y dejó estas dos nomas (…)"*[81] (Ana María, integrante de la Legión de María. Bariloche, noviembre de 2012)

Y el vicario de la parroquia agrega que:

[77] El Párroco Juan Ángel Deuzeide que "su libro de cabecera", su fuente principal sobre el culto mariano es el documento *Marianis cultus* de Pablo VI (Juan Ángel, Bariloche 2012). En el documento se menciona en una parte la necesidad de que los ejercicios piadosos a la Virgen tengan una armonía con la liturgia y en función de ello plantea que ese objetivo "no se presenta fácil, sobre todo en el campo del culto a la Virgen, tan variado en sus expresiones formales: requiere, efectivamente por parte de los responsables de las comunidades locales, esfuerzo, tacto pastoral, constancia; y por parte de los fieles, prontitud en acoger orientaciones y propuestas que, emanando de la genuina naturaleza del culto cristiano, comportan a veces el cambio de usos; inveterados en los que de algún modo se había oscurecido aquella naturaleza" (Exhortación Apostólica, Marianis cultus de su Santidad Pablo VI para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santisima Virgen María, p. 13) ,

[78] BPNSC, 16 de julio de 1996, p. 1

[79] BPNSC, 16 de julio de 2011, p.1.

[80] BPNSC, 16 de julio de 1997, p. 1.

> *"a Juan Ángel no le gustan las imágenes (…) sin embargo, la gente es de la imaginaría (…) la gente necesita de signos sensibles, necesita "tocar", "sentir" (…) y Juan no es muy mariano, no lo fomenta, es un intelectual (…)"* (Miguel, vicario de la parroquia. Bariloche, noviembre de 2012).

Ambos testimonios estarían señalando qué imágenes son las "permitidas" y cuál es el "uso" que se puede hacer de ellas. En relación al primer punto, queda muy claro que no hay margen para la improvisación o espontaneidad de los fieles como, de alguna manera, parecía que sucedía en la época de la capilla. Es decir, las imágenes permitidas sólo serán aquellas que se encuentren vinculadas de forma directa con el proyecto parroquial. La selección de imágenes y la actitud "correcta" de la devoción es lo que percibimos como una suerte de "control" del orden parroquial.

De esta manera, el discurso parroquial analizado a través de la "palabra" y las imágenes no sólo opera como disciplinamiento litúrgico sobre el accionar devocional de los fieles, sino que su circulación unidireccional (párroco – fieles) también constituye un espacio de "poder" que genera una fuerte asimetría.

En síntesis, El paso de la capilla a la parroquia en el año 1994, abrió una nueva etapa de construcción identitaria, fuertemente ligada al nuevo proyecto institucional parroquial en torno a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y desvinculada de la anterior pertenencia chilena durante la etapa de la Capilla. Durante el periodo 1994-2012, la devoción mariana si bien transita dos momentos diferenciales que señalan cambios en su concepción, sufre una pérdida de espontaneidad vinculada a un fuerte disciplinamiento litúrgico emitido por el Párroco. Una devoción contenida desde lo dogmatismo eclesial y fuertemente ligada al proyecto de las CEBs. Sin embargo, este nuevo proyecto institucional presenta una fisura en el año 2004 que lo lleva a recuperar para la narrativa parroquial el relato histórico de la capilla vinculado a una pertenencia chilena. Experiencia religiosa que la hemos definido como "fusión de patronazgos" donde se reconfigura una nueva identidad parroquial en la que se integran, a nivel simbólico y material, ambos patronazgos.

III. La "Virgen del Carmen" y sus imágenes en la capilla y en la parroquia

Las imágenes marianas que analizaremos a continuación, bajo la advocación del Carmen, se mueven dentro del contexto histórico que las construye y funcionan como artefactos de poder en la conformación institucional entre la Iglesia y el Estado buscando proyectarse como fenómeno aglutinador, "como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria, sentido de identidad a través de acciones reiteradas" (Taylor, 2011:20).

Como ya hemos analizado, en el recorrido de la comunidad chilena en Bariloche y su organización urbana y parroquial, las primeras representaciones de la "Virgen del Carmen" están relacionadas con los símbolos patrióticos americanos que devienen del periodo independentista. En este sentido hacemos referencia al estudio de Valenzuela Márquez que analiza la construcción histórica de la advocación del Carmen como patrona de los "Ejércitos de los Andes"[82] (Figura 28 y 29) y, su identificación posterior, como "Patrona de la República de Chile" (figura 30). Esta vinculación con el estado chileno, como postula Valenzuela Márquez (2011), se cristalizó solamente en términos institucionales y oficiales ya que su identidad castrense le impidió proyectarse como una advocación colectiva y popular. Esta impronta se decodifica de distinta forma en los grupos migrantes chilenos, en tanto representación de la "patria", en los flujos migratorios previos a la dictadura y en tanto la Virgen castrense del dictador Pinochet, en aquellos exiliados políticos que sufrieron la persecución y las desapariciones de familiares, a fines de los '70 y '80.

[82] "En enero de 1817 una junta de guerra de los principales generales y oficiales eligió a la "Virgen del Carmen", advocación principal de los habitantes de Mendoza, como dicho referente. Pocos días después se realizó la jura solemne en la iglesia matriz de la ciudad, donde se la proclamó como "*Patrona del Ejército de los Andes*". Su carácter militar quedó sellado en un gesto que llevó a cabo el general San Martín, cuando puso en las manos de la imagen su bastón de mando, dando a entender que sería ella la que se encargaría de guiar las tropas a la guerra y definir su victoria. El gesto de San Martín se repetiría luego del triunfo definitivo de los patriotas, en 1818, cuando envió de regalo este mismo bastón a dicho convento franciscano de Mendoza, "*como propiedad suya [de la Virgen] y como distintivo del mando supremo que tiene sobre dicho ejército [de los Andes]*"[82] (Valenzuela Márquez, 2011:18-19).

Figura 28 y 29

La "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes
Iglesia San Francisco, Mendoza

Fuente: Fotografia de Raúl Hernández, 2010.
www.virgendelcarmen.cl/idex.pht

Figura 30

La ""Virgen del Carmen"" Madre, Reina y Patrona de Chile
Santuario Nacional de Maipú en Santiago de Chile

Fuente: www.virgendelcarmen.cl/idex.pht

Las imágenes que a continuación analizaremos tienen una doble faceta simbólica: la representación de Chile, que remiten a una simbología patriótica (banderas, escudos, etc), y la advocación que alude a la Virgen del Monte Carmelo y que se constituye en el nuevo modelo de las Comunidades Eclesiales de Base de la parroquia del Carmen en San Carlos de Bariloche. Abordaremos tres imágenes de bulto y una imagen plana dibujada con líneas esquemáticas, que peregrina en soporte de madera y que, a su vez, es el logo de la parroquia que se utiliza en boletines, cancioneros, folletos, láminas, tortas, decoraciones, etc.

III.1 *Las imágenes del periodo de la capilla (1971-1994): La "Virgen del Carmen" Patrona de los Ejércitos de los Andes y "Virgen del Carmen", Madre, Reina y Patrona de Chile*

Las dos imágenes de bulto protagonistas del periodo correspondiente a la capilla (1971-1994) responden a la distinción anteriormente citada por su patronazgos y títulos: "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes (figura 31) y la "Virgen del Carmen", Madre, Reina y Patrona de Chile (figura 32).

Figura 31

La "Virgen del Carmen" de la Independencia

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 32

La "Virgen del Carmen", Madre y Reina

Fuente: gentileza de Legión María (1980)

La Virgen de la "Independencia" es una réplica iconográfica de la "Virgen del Carmen" Patrona de los Ejercito de los Andes, que se encuentra actualmente en Mendoza en la Iglesia de San Francisco. Su imagen hierática, de mirada frontal, está ornamentada con símbolos reales -coronas y cetro- y con banderas de Chile, Argentina y Perú. Esta imagen nos transmite claramente su rol de Reina[83] y Protectora. La corona en la Virgen y el Niño equiparan las figura de María y de Jesús. El niño es sostenido por la Virgen de una forma artificial y tiene en sus manos el escapulario.

La otra imagen de bulto pertenece a una "Virgen del Carmen" que si bien tiene sus atributos reales -coronas sin cetro-[84], son más sencillos y por su posición y fisonomía nos muestra a una imagen maternal y protectora. Los brazos abiertos de ambas figuras y los ojos que miran hacia abajo ofrecen la protección de los escapularios a los fieles. Durante el período de la capilla a su título de "Madre y Reina" se le agrega el patronazgo de la República de Chile. Esta imagen, a diferencia de la anterior, se mantiene durante el periodo de la parroquia.

En relación al espacio que ocupan ambas imágenes, hay una clara distinción entre la imagen de la Virgen de la "Independencia" como imagen peregrina, que construye un territorio sagrado dentro del barrio de los chilenos y la Virgen "Madre y Reina" entronizada y coronada en la capilla como patrona de Chile que, según los testimonios de los fieles, se encontraba en el Altar en uno de los laterales (figura 33). Así lo comentaba Ana María, una integrante de la Legión de María:

> *"- ¿La imagen del altar siempre estuvo?*
> *- Cuando yo vine esa ya estaba*
> *-¿Y la imagen de las banderas, la recordas?*
> *- Si estaba! Pero el altar estaba de este lado (lateral izquierdo) y estaban las dos imágenes de cada lado*" (Ana María, integrante de la Legión de María, Bariloche, noviembre, 2012).

[83] La aparición de la iconografía de la *Coronación de la Virgen* coincide con los orígenes de la arquitectura gótica. La primera escena de *Coronación de la Virgen* se encuentra en la catedral de Senlis (1170). Luego sería reproducida en las catedrales de Laon, Chartres, Notre-Dame de Paris (1220), Longpont, Amiens, etc., y su auge representativo se debería a la pretensión de San Luis, Louis IX, rey de Francia de 1226 a 1270, de vincular la realeza temporal a la realeza celestial de la Madre de Dios. Mâle, Emile, *L'art religieux du XIIe en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Age,* Paris: A. Colin, 1922, 434.

La imagen posiciona y delimita una frontera sagrada, “un desplazamiento por itinerarios pre-establecidos con el fin de alcanzar lugares sagrados o realizar rituales en torno de puntos considerados significativos en términos étnico-religiosos (...). La procesión se destina a expresar y a exteriorizar la identidad religiosa de la comunidad participante” (Rosendahl, 2009: 51). Estos términos étnico-religiosos delimitan los barrios de la Cumbre y el Mallín, como los barrios de los “chilenos”, que se proyectan en una identidad más amplia que simbólicamente los invisibiliza. En este caso, a decir de Rosendahl (2009), esta exteriorización de la imagen adquiere también “un sentido político”, pudiendo operar no sólo como símbolo identidario de un determinado grupo social sino como medio por el cual se reclaman mejores condiciones de existencia. Como afirma Rosendahl la espacialidad sagrada gana sentido, en este caso un sentido de pertenencia barrial de un sector de la población que lucha desde sus inicios por mejoras sociales.

Figura 33

Imagen del periodo de la Capilla (1971-1994) con Víctor Amartino, sdb, (circa 1980).

Fuente: gentileza de la Legión de María de la Parroquia.

III.2. *Las imágenes del período de la parroquia (1994-2012): La "Virgen del Carmen" o del Monte Carmelo, Patrona y protectora de las CEBs y la "Virgen del Carmen" "Misionera" en las CEBs.*

Con el surgimiento de la parroquia se producen modificaciones espaciales, el altar cambia de lugar y se ubica en la nave central, y se procede a un reacomodamiento de las imágenes (figura 36). La imagen de la "Virgen del Carmen" Madre y Reina mantiene su posición lateral y pasa a ser en el periodo de la parroquia la "protagonista" del recinto sagrado, es la primera imagen que ve el fiel al ingresar, despojada de otras imágenes de santos que había en la época de la capilla[85] (figura 34 y 35). En relación a su iconografía si bien no tuvo grandes modificaciones, solamente retoques de pintura, en el año 2012 se procede a la quita de las coronas a la imagen, acto significativo de gran connotación simbólica. Esta decisión se llevó a cabo tras una asamblea parroquial de las CEBs donde el párroco propuso descoronar a la imagen en busca de un sentido de cercanía y horizontalidad con los fieles devotos. Estas características responden al desdibujamiento que se produjo después del Concilio Vaticano II acerca del sentido de la "Virgen Reina", predominando los atributos de la Virgen Madre y Protectora, tal como indica el título del capítulo VIII del Concilio señalado: "*La Santísima Virgen María, Madre de Dios en el Ministerio de Cristo y de la Iglesia"*. Esta nueva sensibilidad contemporánea de María que olvida su carácter real, importante en el medioevo, en la modernidad y también a comienzos del XX, se vuelve más horizontal, más democrática, menos vertical, menos royalista. De esta manera, la imagen de la "Virgen del Carmen" también peregrina en las fiestas patronales por las calles de los barrios, cambiando el sentido simbólico del espacio "latinoamericano", anteriormente descripto, e incorporando un nuevo patronazgo: la "Virgen del Carmen" del Monte Carmelo, patrona y protectora de las CEBs. Patronazgo que en el año 2004 se reconfigura y se fusiona con el antiguo patronazgo chileno de la época de la capilla.

[85] Ver testimonio anterior de Ana María, integrante de la Legión de María.

Figura 34

La "Virgen del Carmen" de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen

Coronada (1994-2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 35

Descoronada (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 36

"Parroquia Nuestra Señora del Carmen"
(disposición espacial)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Las dos imágenes de la “Virgen del Carmen” que analizaremos a continuación son las que eligieron las CEBs para identificar a la parroquia con su nuevo proyecto pastoral. Una imagen plana de trazos sencillos, dibujada en dos soportes uno de madera y otra en papel (Figura 37 y 38). La segunda, en cambio, es una imagen de bulto domiciliaria (figura 39). Ambas imágenes mantienen la misma advocación y patronazgos: “Virgen del Carmen” o del Monte Carmelo patrona y protectora de las CEBs.

Figura 37 Figura 38 Figura 39

La “Virgen del Carmen” de la Parroquia

(plana/estandarte) **(plana/logo)** **(de bulto/portátil)**

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La diversidad en la confección de las imágenes marianas también nos remite a una resignificación simbólica respecto de las dos anteriores. La primera en sus dos soportes madera y papel, es la imagen con la que la parroquia se identifica y construye su singularidad. Ha sido elegida en Asamblea parroquial, bajo la sugerencia del párroco y el acompañamiento de un grupo de mujeres catequistas de la parroquia. Se trata de una imagen plana de dibujo de trazos simples confeccionada con un mismo objetivo pero con distintas finalidades.

La imagen de papel realizada en blanco y negro, se utiliza como logo en toda la folletería parroquial -boletines, canciones, estampas, oraciones, etc- (figura 38). Esta imagen de trazos simples de la "Virgen del Carmen" es el símbolo identitario por excelencia del período parroquial. Su elección también constituyó un entramado simbólico que se plasmó finalmente en esta imagen mariana en el momento de la inauguración de la parroquia. Los fieles y el párroco Juan Ángel Dieuzeide buscaron una imagen de la "Virgen del Carmen" con la que ellos se identificaran. Es significativo que para ello hayan recurrido al Monasterio de las Carmelitas Descalzas de Bariloche en busca de una imagen del Carmen y no hayan retornado a las anteriores, por ejemplo a la Virgen de las "Independencia". Su significado profundo es el retorno a una de las advocación más antiguas de la Cristiandad: La Virgen del Monte Carmelo, la Virgen de los Profetas Elías y Eliseo, la Virgen de los primeros hermanitos carmelitanos, en definitiva la Virgen Madre y Hermana. Esta horizontalidad que la acerca a los fieles de la parroquia, mantiene su iconografía original, como el escapulario y las vestiduras marrones de la Virgen, pero no posee atributos reales. Es una imagen profundamente maternal en la que el Niño está abrazado por la Madre, pero en una misma proporción en relación al tamaño. Es decir la importancia y el poder de la Virgen y el Niño ya no está dada porque ambos estén coronados, sino por el vínculo y el halo de santidad dibujado en las dos imágenes. Es el Niño el que ofrece la protección del escapulario, pero es la Madre la que ofrece al Niño y lo hace de un modo natural, tierno y protector, aunque su pie descalzo nos indique que está en una nube. Es el Niño el que mira a su pueblo, la Madre sólo lo mira a Él, en ese gesto de cerrar sus ojos y acercar su rostro. Esta imagen nos transmite una clara pedagogía catequística del rol de la Virgen en el credo católico.

La imagen con soporte de madera coloreado, es la imagen que peregrina en representación de la parroquia en la peregrinación de la Virgen de las Nieves (figura 37). Es en esta peregrinación, la más importante de Bariloche, que la parroquia adquiere visibilidad con este ícono de la Virgen, entre las restantes parroquias barilochenses. "El peregrino expresa la vivencia espiritual en un lugar ritualmente apropiado para tal manifestación y necesita trasladarse a ese lugar sagrado" (Rosendahl, 2009: 53). Este traslado no es individual, sino comunitario y representa a un colectivo, a una comunidad religiosa particular: las CEBs "del Carmen". Los trazos del dibujo nos hablan de la

sencillez de la imagen pintada, pero el color del cabello de la Virgen es rubio, diferente al castaño del Niño. Es decir, no se respeta la iconografía en donde la Madre y el Niño tienen rasgos idénticos, "estos tractos somáticos se fijaron particularmente en la tradición de los íconos [...] según la cual la tradición había transmitido el fuerte parecido de las dos caras de tal manera que cualquiera que mire la Madre o el Hijo podrá fácilmente reconocer de la Madre el Hijo, y del Hijo la Madre" (Farioli, 2000: 74).

La Virgen del Monte Carmelo, en esa imagen de trazos sencillos, se posiciona en la narrativa de la inauguración como símbolo de la nueva parroquia donde imagen y texto se cruzan en su construcción simbólica. La oración de la parroquia "Nuestra Señora del Carmen", confeccionada por el párroco para la inauguración la invoca con ese título: "Santa María del Monte Carmelo", aludiendo a sus orígenes pre-cristianos en la figura del profeta Elías. Su discurso imprime definitivamente a la imagen la figura mariana de la Virgen Madre y Protectora. Sus palabras coloquiales y sencillas, la acercan al "Pueblo" al que "defiende". Pero esta "popularidad" se encuentra claramente observada en la oración y los atributos de la imagen: la Virgen es intercesora, es Virgen y es Madre. Las frases con las que la Virgen intercede ante su Hijo construyen el perfil y la acción parroquial de este nuevo período: la Parroquia resultará una "comunidad de comunidades", que en el lenguaje de la Teología de la Liberación que abraza su párroco, no será sino un programa de Comunidades de Base, donde los pobres son los privilegiados y la pobreza evangeliza el medio de acción.

La imagen de bulto es portátil y es una imagen "domiciliaria" (Figura 39). No es una imagen que peregrina sino que "misiona" por las casas del barrio y preside las misas en los hogares de las CEBs. Esta imagen protegida con una caja de madera se confeccionó a pedido del párroco y de sus fieles en el Monasterio de las Carmelitas Descalzas de Bariloche, por ello respeta los atributos de la Virgen del Monte Carmelo: sus colores, el escapulario, su vestimenta, el pie descalzo sobre la nube y el Niño en brazos. Sin embargo, si la observamos atentamente se diferencian por el aspecto físico de sus personajes. La Virgen y el Niño sonríen, sus miradas no están alineadas, mientras la Madre mira al Niño, el Niño mira al Pueblo de Dios. La Virgen sostiene al Niño de un modo diferente: lo hace con ambas manos y de un modo más natural y protector. Esto marca claramente su rol de Intercesora. A diferencia de la imagen plana, esta

“Virgen del Carmen” no es estilizada y su aspecto físico es más cercano y representativo al de la comunidad barrial que la acoge; por ser una imagen domiciliara que “misiona” en los hogares de las CEBs y por su iconografía, nos remite a la Virgen Misionera de Río Negro (Nicoletti y Barelli, 2012 (figura 40).

Figura 40

La ““Virgen del Carmen”” Misionera de las CEBs (1995)

La “Virgen Misionera” Patrona de Río Negro (1978)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Finalmente, en relación al espacio las imágenes construyen dos circuitos diferentes. Tanto la imagen plana del logo como la de bulto se circunscriben al espacio barrial de la parroquia y se mueven en un espacio íntimo y cerrado: la parroquia y los hogares de las CEBs. La imagen plana de madera en cambio, recorre un espacio que posibilita la visibilización de la parroquia. Este recorrido configura un circuito sagrado mas allá de su espacio barrial, formando parte de una de las columnas de la peregrinación hacia la Gruta de la Virgen de las Nieves. La Parroquia “Nuestra Señora del Carmen” elige hacerlo por una de las vías periféricas de la ciudad junto con las parroquias más pobres.

IV.Fragmentación, alteridad y mecanismos de visibilización en los migrantes chilenos en relación a la “Virgen del Carmen”.

El traslado, a fines de los años ‘60, de la advocación mariana de la “Virgen del Carmen”, como patrona de Chile a San Carlos de Bariloche, si bien ha tenido diferencias significativas en cada una de las etapas señaladas -la etapa de la capilla y la de la parroquia- ambas, desde diferentes estrategias identitarias, han enfatizado la pertenencia barrial y de clase, consolidando la fragmentación social y espacial que tanto caracteriza a la ciudad.

El surgimiento de la capilla a fines de los ‘60 y su puesta en funcionamiento en los años ‘70, estuvo marcado por la necesidad y el esfuerzo de toda una comunidad barrial, mayoritariamente chilena, que buscó materializar un espacio sagrado de pertenencia que pudiera hacer frente a una construcción social identitaria local adversa. De esta manera, como ya hemos mencionado en páginas anteriores, las procesiones de los 18 de septiembre día de la Independencia de Chile por las calles de los barrios, junto con la imagen de la “Virgen del Carmen” de la Independencia, no fueron sólo rituales religiosos sino que adquirieron también un sentido político. En síntesis, una de las marcas territoriales más significativas, que puede leerse como respuesta a la creciente tensión social, es una capilla con una imagen que apela directamente a la nacionalidad. Pero es una nacionalidad que si bien se marca distintivamente no se presenta como “problema”, es decir, es una estrategia de reconfiguración de la identidad chilena a partir de un sentido americanista. Los chilenos que peregrinan con la Virgen se alejan de la idea del chileno como “peligro” para instituirse en vecinos. Sin embargo, ello no significó una aceptación sino la posibilidad de generar lógicas alternativas, a través de elementos materiales y simbólicos diferentes: la capilla, la imagen de la “Virgen del Carmen”, las prácticas religiosas y las fiestas. Esto nos muestra que junto a la edificación de la capilla hay un ejercicio de vida del espacio que refuerza el sentido de integración en el barrio y con la ciudad. Esto permite matizar la forma en que se proyecta la xenofobia local, porque tiene poros y diferencias, la marca de la exclusión se construye también sobre ciertas formas de aceptación (Núñez y Barelli, 2013). Sin embargo la estrategia queda anclada al espacio barrial donde cobra forma y sentido.

La constitución de la capilla como parroquia, si bien se caracterizó por haber generado un cambio significativo con la incorporación de las CEBs, en la forma de concebir el espacio y en la forma de pensar y "sentir" la práctica devocional, no cambió la lógica de la fragmentación local en la cual se inscribió. Es decir, la parroquia pasó de tener una pertenencia reducida de dos barrios identificados con la migración chilena a un radio más amplio sin perder la pertenencia espacial y de clase. "Nuestra Señora del Carmen" se incorporó como una parroquia identificada plenamente con el "Alto" y desde ese lugar dialogó y dialoga con la cuidad de cara al lago. En relación a su vinculación con la migración chilena, si bien en los primeros años de su conformación opta por la desvinculación (1994-2004), en los últimos años se produce un retorno al pasado que la vuelve a conectar con una pertenencia chilena.

De esta manera, en la actualidad, la advocación a la "Virgen del Carmen" resulta de la fusión de patronazgos: de los migrantes chilenos y de las CEBs. Esta fusión, no sólo tiene como objetivo recuperar la convocatoria y asistencia de los antiguos migrantes chilenos que participaron de la capilla, sino que también se transforma en una estrategia de inclusión de cara a la sociedad barilochense. Esta última, plasmada en los estrechos vínculos que se recuperan desde el año 2004 entre la parroquia, el Círculo Chileno "Gabriela Mistral" y el Consulado chileno. Vinculos que se materializan a través de la presencia recíproca de dichas instituciones en diferentes eventos significativos como: las fiestas patronales, las cuales ya las hemos analizado, y los festejos por la independencia chilena organizados por el Círculo chileno. En relación a estos últimos, podemos mencionar que tratan de dos actos que se realizan todos los 18 de septiembre. Un acto cívico en el Monumento a San Martín que cuenta con la presencia de las autoridades municipales, el Cónsul de Chile, el Círculo Chileno, la Dirección Nacional de Migraciones y grupos de danzas chilenas (figura 41) y otro acto organizado en la sede de la agrupación chilena en el cual se realizan discursos (figura 42) y se inaugura con pisco la "Gran Ramada"[86], una serie de festejos que se realizan los días posteriores al 18 de septiembre (Matossian, 2012: 259-266).

[86] Fiestas patrias chilena en Bariloche.

Figura 41

Acto por el día de la Independencia de Chile Monolito de San Martín (2012)

Figura 42

Acto en el Círculo Chileno "Gabriela Mistral" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Resulta significativo mencionar que en ambos actos, el sacerdote de la parroquia "Nuestra Señora del Carmen", Juan Ángel Dieuzeide, participa como un invitado especial y en ambos realiza un pequeño discurso en el cual se auto-define como referente religioso de los chilenos e invoca a la "Virgen del Carmen" como patrona de Chile. Estas fueron, por ejemplo, las palabras del párroco en el acto del "Círculo chileno" en el año 2012: (figura 42).

> *"(…) me pidió el Cónsul que hable porque yo soy el referente religioso de los chilenos porque tengo mi parroquia llena de chilenos (…) ahora es un barrio de chilenos, argentinos… una muy linda mezcolanza (…) cada vez que celebramos a nuestra "Virgen del Carmen" también le pedimos a los chilenos y al Circulo que estén presentes, y están en la celebración de la misa y nos acompañan siempre con alguna cueca (…)"*[87].

De esta manera, tanto desde lo material como desde lo simbólico, se restablece una identidad parroquial de pertenencia chilena que si bien nuevamente se circunscribe a un espacio barrial, busca abarcar un espacio más amplio manteniendo su pertenencia espacial y de clase.

[87] Palabras del párroco en el acto del 18 de septiembre en el Círculo Chileno Gabriela Mistral (Barelli, 2012)

CAPÍTULO 3

LOS MIGRANTES BOLIVIANOS Y LA "VIRGEN DE URKUPIÑA" EN SAN CARLOS DE BARILOCHE (1970 - 2012)

SUMARIO

I. Los bolivianos en San Carlos de Bariloche: Encuentros y desencuentros de la colectividad boliviana (1970-2012).

II. La "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1994-2012)

1. Traslado y refundación de la práctica devocional de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1994-2000)

2. La "Virgen de Urkupiña": constructora de identidad y pertenencia de la comunidad boliviana en San Carlos de Bariloche (2001-2012)

2.1 Resignificación de los rituales en torno al culto mariano de Urkupiña en San Carlos de Bariloche

2.2 La práctica devocional como factor de integración. Redes transnacionales y vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y reciprocidad.

3. La "Virgen de Urkupiña" como artefacto de poder dentro de la comunidad migrante boliviana.

3.1 Las imágenes de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche

3.2 La sacralización de un espacio doméstico

3.3 La "Virgen de Urkupiña" y sus fieles

a) Poder, prestigio social y "favores" de la Virgen

b) La mujer devota

III. La "Virgen de Urkupiña": fragmentación, alteridad y mecanismos de invisibilización de los migrantes bolivianos.

I. Los bolivianos en San Carlos de Bariloche: Encuentros y desencuentros en la colectividad boliviana (1970-2012).

La presencia boliviana en la ciudad, como ya advertimos en el Capítulo 1, responde a una migración reciente. Un primer ingreso a fines de 1970 y un segundo más intenso, luego de la crisis del 2001. Ambas etapas marcaron el rumbo de la organización de la población boliviana en la ciudad. Es así que desde fines de los años '70 los migrantes intentaron, con encuentros y desencuentros, construir un espacio colectivo de reunión y pertenencia que, con el correr de los años, no sólo adquirió diferentes

características sino que también incorporó a la "Virgen de Urkupiña" como parte fundamental de dicho proceso.

El primer espacio colectivo de migrantes bolivianos en Bariloche se concretó en enero de 1984, "*como consecuencia de un triste episodio, la muerte de un ciudadano boliviano que económicamente se encontraba en pésimas condiciones*"[1]. A partir de allí se organizó la primera agrupación boliviana en la ciudad denominada Asociación Boliviana de Bariloche (ABB). Agrupación que tuvo como objetivos centrales ayudar a los recién llegados, ofrecer información laboral y establecer a la agrupación como un "centro cultural"[2] de pertenencia nacional.

Durante los primeros años (1984-1989), la agrupación participó activamente de algunos eventos sociales y culturales (Figura 1, 2 y 3): en las seis ediciones de la fiesta de las colectividades latinoamericanas, con un stand y la presentación de dos grupos de danzas de *caporales*[3] y *diablada*[4]; y en algunos eventos organizados desde el Municipio, como el desfile por el Aniversario de Bariloche y la Fiesta Nacional de la Nieve.

---

[1] Entrevista realizada por el Diario Prensa Bariloche a un integrante de la colectividad boliviana en: "Tercera edición de la Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas" en *Prensa Bariloche*, octubre 1987, p. 7.

[2] Concepto utilizado por los entrevistados que hace alusión a un espacio donde se pueda compartir: lengua nativa, comidas típicas, bailes y devociones religiosas.

[3] Danza boliviana "que rememora en forma satírica dos situaciones históricas: la esclavitud en las minas de Potosi en que los colonizadores otorgaban poder a algunos miembros de la población negra respecto a otros que eran esclavos y a los capataces de las haciendas que también oprimían a los de su misma condición étnica. La popularidad que ha cobrado esta danza en los últimos años entre los jóvenes en las ciudades podría tal vez estar reflejando aspiraciones de ascenso social y económico a la vez que cambios en la sociedad a nivel global" (Giorgis, 2004: 47).

[4] "La Diablada es una danza típica de la región de Oruro, en Bolivia, llamada así por la careta y el traje de diablo que usan los bailarines. La danza de la diablada desde sus inicios tuvo un dual aspecto, pagano por un lado (Cultura indígena y mestiza) y religioso (Católico español)"
http://perso.wanadoo.es/erios30828/origen_de_la_diablada.htm

Figura 1 y 2

La Asociación Boliviana de Bariloche en un evento cultural del Bolsón y en la Primera Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas (1985)

Fuente: Archivo de la Asociación de Residentes Paraguayos (A-ARPA)

Figura 3

Grupo de Danzas "caporales" (1985)

Fuente: A-ARPA

Sin embargo, según los relatos del primer presidente de la agrupación, Severino[5], la asociación no pudo sostenerse y sufrió una serie de dificultades que generaron conflictos y divisiones dentro de la comunidad boliviana. Fue así como

[5] Severino presidió la Asociación Boliviana desde 1983 a 1989 y luego del 2005 a 2009.

durante los años 1990 la asociación se funde económicamente y se disuelve por varios años. Así nos explicaba Severino:

> *"Cuando vine la primera vez armamos la "Asociación Boliviana" éramos 29 bolivianos nada mas eso fue en el año 1984 hasta el 1989 estuve yo después me fui. Le llegó la edad escolar a mis hijas y dije me voy…me voy a allá… Deje y se fundió digamos"* (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

Durante este lapso de tiempo sin una agrupación que los representara en la ciudad, una familia cochabambina en 1994, inició los festejos a la "Virgen de Urkupiña". Este evento religioso que comenzó de forma familiar, con el correr de los años, empezó a ocupar un espacio de mucha significatividad dentro de la propia comunidad migrante boliviana. Es decir, la misma se transformó en un evento aglutinador que logró integrar a la comunidad migrante boliviana saldando, de alguna manera, las diferencias.

En el año 2005 se produjo un nuevo intento de refundar una agrupación boliviana bajo el nombre de "Centro Cultural Boliviano" [6], que logró obtener la personería jurídica pero, al poco tiempo, serias diferencias entre sus miembros, la llevaron nuevamente al fracaso. Las diferencias radicaban principalmente en la forma de concebir una organización colectiva. Para algunos la agrupación debía interesarse solamente de la gestión de trámites, búsqueda de trabajo y control de las condiciones laborales, para otros la agrupación debía incorporar, también, la idea de "centro cultural". Así, por ejemplo, nos comentaba Severino:

> *"Volví en el año 2000 y me decían unos - fúndalo de nuevo - y hablé y hablé… en el 2005 yo trabajo en un hotel y yo dije hay que hacer algo y bueno lo fundamos de nuevo como "Centro Boliviano", así que tenemos la personería jurídica, tuve en contacto con la Municipalidad para ver si me podía conseguir un terrenito etc…pero hay dos o tres personas acá que se oponen a todo no les interesa la cultura. Entonces mejor no me meto con este tipo de gente y cumplí el mandato y me fui"* (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

A partir de estas diferencias es que, en la actualidad, se pueden visualizar dos grupos que operan como representación de la comunidad boliviana en Bariloche.

[6] Este intento es protagonizado por Severino, la misma persona que inició la primera agrupación boliviana en la ciudad.

Grupos que no sólo responden a diferentes momentos de ingreso migratorio[7] sino que presentan también distintas motivaciones, problemáticas, proyectos y expectativas que incluso han provocado enfrentamientos generacionales plasmados en las dificultades constantes para la organización de la colectividad. Es así que podemos identificar, por un lado, al grupo de "los primeros" o "los antiguos"; y por el otro, al grupo de "los más recientes" o "los de ahora". Los "antiguos" en su mayoría son familias bolivianas que han llegado a la ciudad a fines de los años '70 y han participado de las primeras experiencias asociativas. Se caracterizan por tener un mayor arraigo con su lugar de origen, debido a que se constituyen como el acervo cultural de los bolivianos barilochenses, lo que se advierte no sólo en la conservación de la lengua indígena sino en la preservación de sus tradiciones entre las que se encuentra la devoción a la "Virgen de Urkupiña". El segundo grupo, denominados por los "antiguos", como "los de ahora" representan un grupo más disperso, la mayoría son hijos de bolivianos, nacidos en Argentina en las provincias del norte del país y que han ingresado a la ciudad de Bariloche en la segunda etapa migratoria. Este grupo ha sido identificado por los "antiguos" como un grupo poco comprometido con la cultura boliviana, sin proyectos, más bien interesados solamente por resolver su situación económica inmediata. Así, por ejemplo, los definía Severino:

> *"La diferencia es que la gente que viene ahora no tiene muchos proyectos no tiene un proyecto digamos "hago esto" o "estoy yendo a éste asunto" (…) viene y listo (…) este grupo son bolivianos muy introvertidos siempre muy temerosos de todo (…) Vos tenés una cultura y hay que difundirla. Muchos no quieren hablar en el idioma originario. Yo hablo muy bien en quechua (...)"* (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

Otra de las críticas fuertes que reciben "los de ahora" por parte de los "antiguos", es que no los consideran bolivianos porque no han nacido en Bolivia, no hablan quechua y, desde ese lugar, no pueden "recuperar" los usos y costumbres bolivianos. Esto, por ejemplo, nos comentaba Marisol:

> *"Los del Círculo, ya no vendrían a ser bolivianos porque son hijos de bolivianos hay alguno que no pero el presidente es hijo de boliviano. También la señora es hija de boliviana. No hablan quechua y no tienen idea de los usos y costumbre*

[7] Un primer grupo conformado, en su mayoría, por aquellas familias que migraron durante la primera etapa (1970-1990) a la ciudad y, un segundo grupo, constituido por las migraciones recientes (2002-2012).

> *de allá. Nosotros no estamos ni con ellos ni con los otros. Nosotros (se refiere a su familia) nunca ocupamos un lugar central somos amigos de uno y de otros (…)"* (Marisol, migrante boliviana que ingresa en la segunda etapa. Bariloche, abril de 2012).

Sin embargo, "los de ahora", también llevan adelante otra estrategia de aglutinamiento que es la de intentar sostener la agrupación boliviana en la ciudad a través del "Centro Cultural Boliviano" (CCB). Sin embargo, dicha estrategia presenta dificultades para convocar a sus connacionales. Así nos comentaba Eduardo, actual Presidente del CCB:

> *"Yo hace tiempo que participo en la Comisión pero somos siempre los mismos, no hay compromiso del resto. Van todos a la fiesta que organizan los Cabezas*[8] *por la Virgen y acá ni aparecen (…)"* (Eduardo, actual Presidente del Centro Cultural Boliviano de Bariloche. Bariloche, mayo 2012).

Para finalizar, resulta significativo mencionar que la división que a simple vista parece muy fuerte, solamente se va a sostener por parte de los que integran el "grupo de los antiguos", no así por el grupo de los más recientes. Esto es, si bien los "antiguos" no participan del CCB, si lo hacen los de "ahora", en la Fiesta de la "Virgen de Urkupiña".

II. La "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1994-2012)

La "Virgen de Urkupiña" tiene su origen durante la época colonial (s. XVII)[9] en el Cerro Cota a pocos kilómetros de Quillacollo, ciudad que pertenece en la actualidad al Departamento boliviano de Cochabamba (Figura 4 y 5). Se trata de una advocación con un carácter dual, debido a que es una síntesis de la Virgen María de la Iglesia Católica y de la Pachamama, diosa andina de la fertilidad (Derks, 2009).

Los festejos de la "Virgen de Urkupiña" en Bolivia comenzaron como una devoción local. Sin embargo, con el correr de los años esta devoción se popularizó no sólo a través de su Santuario en el Templo de San Idelfonso (1908) en Cochabamba,

[8] Apellido de la familia iniciadora.

[9] El relato cuenta que una mujer con un niño en brazos se le apareció a una pastorcita que cuidaba sus ovejas en el cerro de Cota, a las afueras de Quillacollo. Un día la niña llegó al lugar de la aparición acompañada de sus padres y vecinos de esa localidad, al ver a la Virgen exclamaron: ¡Orqopiña!, expresión quechua que significa "ya está en el cerro" y que devino luego en Urkupiña. Pero al acercarse la Virgen desapareció dejando en su lugar una "piedra" en la que quedó grabada su imagen con el niño. La piedra fue llevada a la Iglesia de San Idelfonso en Quillacollo a 15 km de Cochabamba. Lugar en que actualmente se realiza la celebración en honor a la Virgen.
http://www.urcupina.com/pagina.php?id=aparicion de la virgen#conte

sino también a través de una procesión hacia la Gruta de Cota[10], lugar mítico de la aparición de la Virgen. Conocido también con el término "calvario". Esto nos decía Severino:

> *"Viene gente de todos lados de Argentina mucha gente de Chile, Brasil, de EEUU, bolivianos no? Es increíble! Esos días es interminable la gente parecen hormigas no se puede caminar!"* (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

Esta celebración en Bolivia se realiza en tres días: 14, 15 y 16 de agosto, en la cual concurren no sólo los devotos sino también las autoridades locales y regionales. En el primer día, se produce "la entrada" de las danzas tradicionales que desfilan por las calles de la plaza de Quillacollo. Al día siguiente, se llevan a cabo dos misas y la procesión. En ella están presentes los sacerdotes de Quillacollo y el Arzobispo de la ciudad de Cochabamba. Esto nos explicaba Severino:

> *"(…) la peregrinación es el 15 de agosto. El 14 empieza, es la entrada con baile folklórico, el día siguiente es la fiesta en realidad con la Pachamama y la virgen porque siempre está acompañada la Pachamama con la Virgen y el 16 está el famoso calvario que ha tomado mucha fuerza en estos últimos 20 o 30 años. (…) mi abuela me llevaba yo era chico, entonces solamente la gente del campo iba (…) Se lo llama calvario al cerro ese, porque es un cerro, es un cerro pero es una roca inmensa"* (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

Durante el tercer y último día los devotos se dirigen al Calvario, lugar sagrado en el que los devotos depositan la "piedras"[11] del año anterior y extraen nuevas. En cuanto al significado de las rocas, Giogis (2004) menciona que "los devotos relacionan

[10] Ubicada en la zona de Cota, al oeste del Santuario de la "Virgen de Urcupiña". En ella se encuentra una la Capilla del Calvario (1897) y una alegoría a la Virgen.

[11] "Los campesinos de los valles de Cochabamba atribuyen un poder especial a las "piedras" en las que creen ver dibujadas cruces u otras imágenes que consideran representaciones o símbolos del poder sagrado. En muchos casos etas "piedras" son llevadas a "escuchar misa" y a ser "bendecidas" por los sacerdotes. En varias oportunidades los campesinos solicitan a un sacerdote que las bendiga. Los lugares en donde son encontradas –cerros o manantiales- se consideran residencia de los antepasados o seres sagrados. Las "piedras" suelen ser asociadas a la *Pachamama*, deidad andina que da y obliga y a la que identifican con la fertilidad agrícola o la Madre Tierra. Pero en realidad el culto a la *Pachamama* tiene un significado más amplio y ambivalente, ya que a la vez que da fertilidad a tierra y animales y da protección a lugares y personas, obliga a entregarle a cambio ofrendas y regalos. La presencia de la *Pachamama* es fundamental tanto en las zonas rurales como en amplios sectores populares urbanos. La relación de los seres humanos con ella es de reciprocidad, un concepto básico y tradicional de la región andina. En este sentido se le ofrecen distintos tipos de ofrendas a cambio de peticiones. La idea que subyace en las ofrendas es de "pago", el cual consiste en darle de comer y beber" (Giorgis, 2004: 27-28).

el tamaño de las piedras y la facilidad con que se desprenden con la voluntad de la Virgen de otorgarles sus peticiones" (Giorgis, 2004: 30). Así lo comentaba Severino:

> "*Pero la cuestión es que la gente se llevaba piedras, rompían la piedra y se la llevaban a la casa. Hay la creencia en que de acuerdo a la cantidad de piedras que lleves te va a dar la plata en efectivo. Entonces antes llevaban masas y cortafierros, no estaba tan comercializado. Pero hoy en día la gente se ha ido comunicando. Como compraste éste auto? Se lo pedí a la Virgen y me lo dio. Y ahí empezó una cadena (…)"* (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

Figura 4

Representación de la "Virgen de Urkupiña"
Mons. Francisco Cano Calvarro, Bolivia

Figura 5

La "Virgen de Urkupiña"
Templo San Idelfonso Bolivia

Fuente: http://www.boliviacontact.com/es/sugerencia/urkupina.php

Esta advocación a la "Virgen María de Urkupiña" ha sido trasladada por los migrantes bolivianos a distintos lugares de nuestro país[12], generando diferentes

[12]Para el caso de Buenos Aires ver: Sassone, Susana; Mera, Carolina (2007) "Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial", Preactas V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas - Bruselas (Bélgica). Sassone, Susana (2007), "Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires", compilado por Cristina Carballo en: Diversidad cultural, creencias y espacio, Buenos Aires, Publicaciones del PROEG Nº 3. Capítulo Nº 3. Para el caso de Bahía Blanca: Hernández, Graciela, "Relatos de vida y de religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca", Revista Cultura y religión, Vol IV, N 2, 2010. Para el caso de de Puerto Madryn: Sassone, Susana y Hughes, Judith Corinne (2009), "Fe,

adaptaciones y variaciones en relación a su matriz devocional. Sassone (2007) distingue cuatro momentos para analizar el proceso de traslado e implantación de una devoción de su lugar de origen hasta el lugar de destino, que resulta pertinente utilizarlo para nuestro caso de estudio. Se establece una etapa inicial con las primeras visitas que los migrantes realizan al lugar de origen o al centro más cercano donde se lleva a cabo la celebración de la devoción; el segundo, se identifica con el traslado de las imágenes de Bolivia a nuestro país; el tercer momento, representa el proceso de refundación de la práctica religiosa en el lugar de destino y el cuarto, se caracteriza como el momento donde se produce la eclosión y la sacralización de la práctica religiosa en un espacio público.

II. 1. *Traslado y proceso de refundación de la práctica devocional de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1994-2000)*

El traslado de la imagen de la "Virgen de Urkupiña" a San Carlos de Bariloche se produjo en el año 1994, promovido por Valentina y su familia, originarios de la ciudad de Cochabamba. Como nos relató Valentina la decisión del traslado se encuentra íntimamente vinculada a su experiencia devocional. Entre los años 1990 y 1993, Valentina viajó a la ciudad de Buenos Aires al Barrio de Bajo Flores, donde se encontró con familiares y participó de la fiesta de la "Virgen de Urkupiña". Esta experiencia la conmovió y la llevó a pensar en la posibilidad de trasladar la devoción a San Carlos de Bariloche. Fue así como en el año 1994 fruto de una promesa a la Virgen, Valentina junto a su marido iniciaron la celebración de la "Virgen de Urkupiña" en su hogar (Valentina, Bariloche 2011).

La refundación, en términos de Sassone (2007), de esta práctica religiosa en la ciudad, comenzó en el ámbito privado de la familia, que hace 19 años custodia y organiza la celebración. Durante los primeros años los festejos se realizaron en torno a un cuadro de la Virgen traído desde Bolivia en el año 1994, por una de las hijas de Valentina y para el año 1996 el cuadro fue reemplazado por una imagen de bulto bendecida de 30 cm. Las primeras celebraciones en Bariloche fueron sencillas y sus gastos solventados en su totalidad por la familia iniciadora. La misma, solicitaba una

---

devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares", coordinado por Cristina Carballo en: Cultura, territorios y prácticas religiosas, Prometeo libros, Buenos Aires. (pp. 151-172)

misa en el Templo Mayor (Catedral)[13] de la ciudad, donde un integrante de la colectividad leía el relato de la historia de la "Virgen de Urkupiña" y el sacerdote pedía por su intercesión.

En relación a la Catedral, es importante aclarar que los migrantes bolivianos con la "Virgen de Urkupiña" no siempre tuvieron acceso a la misma. Durante los años 1994 al 2000 los devotos señalan dos momentos en donde no les permitieron llevar la imagen de la Virgen a la Catedral y, durante ese tiempo, fue recibida por la "Parroquia Inmaculada Concepción". Según la familia iniciadora del culto los motivos fueron discriminatorios. Así, por ejemplo, lo describe Rosa:

> *"En un momento un Monseñor nos puso una traba (…) porque es morochita ella y no la quería recibir. Nos tuvo hasta el último día para ver si hacíamos la misa ahí o no. Me dio mucha bronca a mi (...) No me acuerdo el nombre…. Pero hizo sentir a toda la colectividad mal porque como era morochita no la quiso recibir. "Es negrita" nos dijo y yo le dije no se preocupe que yo voy a buscar en otro lado. Y fui hablar con la Iglesia Inmaculada y justo uno de los padres sabia de nuestra costumbre. El nos dijo "tráiganla acá que yo la recibo". Ahí se hizo dos años"* (Rosa, hija de la familia iniciadora. Bariloche, agosto 2010).

Volviendo a la estructura de la celebración, luego de la misa, el ritual continuaba con una fiesta en la casa de la familia iniciadora. En un altar decorado se colocaba el cuadro de la Virgen y después la imagen de bulto, donde los devotos realizaban ofrendas y pedidos. En la fiesta también se hacían comidas típicas y se festejaba con bailes y cantos bolivianos.

El año 2000 marca un cambio en los festejos de la devoción, debido a que se decide salir del entorno familiar para pasar al ámbito público. Esta situación se encuentra enmarcada en una visita, promovida por la misma colectividad, de la Delegada Cultural de Salta, Julia Graciela Bartolomé, para los festejos de la Virgen. Su presencia generó una movilización importante por parte de la comunidad boliviana, que logró a través de la Delegada que el evento se haga público y en presencia de autoridades municipales. De esta manera, la colectividad llevó a cabo, junto con la Delegada Cultural, una serie de festejos que cambiaron, durante ese año, las características del evento. Estos comenzaron con una misa en la Catedral, luego continuaron con una peregrinación por la calle principal de la ciudad (calle Mitre), en la que circularon autos con las imágenes de la Virgen, bandas de música andina y grupos

[13] Templo Mayor de Bariloche ubicado en el centro de la ciudad, frente al Lago Nahuel Huapi.

de bailes de *caporales*, traídos especialmente para la ocasión desde Bolivia y Salta. Como cierre se organizó un festejos en el salón del "Sindicato de obreros y empleados municipales" (SOYEM) en el que participaron, además de la colectividad boliviana, algunas autoridades de la ciudad; a lo que se sumó la donación, por parte de la Delegada, de una imagen de la "Virgen de Urkupiña". Esta imagen fue colocada en la cima del Cerro Otto, uno de los cerros más visitados por los turistas que concurren a la ciudad (Figura 6 y 7).

Figura 6 y 7

La "Virgen de Urkupiña" en el Cerro Otto en Bariloche (2000)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Lo interesante de este festejo fue la visibilidad que adquirió en la ciudad la colectividad a través de su devoción. Por primera vez la comunidad boliviana se mostraba con su Virgen por la calle principal de la ciudad y aparecía, también por primera vez, en los medios de prensa[14] (Figura 8 y 9). Sin embargo, en relación a esto último, resulta importante aclarar que si bien aparece la noticia en un diario local ni la comunidad boliviana ni su advocación aparecen en los titulares de la nota.

[14] Título de tapa: "Tributo a la Virgen en plena calle Mitre", *Diario el Cordillerano*, 16 de agosto del año 2000, p.3

Figura 8 y 9

La "Virgen de Urkupiña" y la comunidad migrante boliviana en San Carlos de Bariloche (2000)

El Cordillerano

EL "GORDO" CASQUET SE BURLO DE LA JUSTICIA Y LA POLICIA

Con el principal imputado prófugo, va a juicio el robo a Telefónica

Bariloche al frente de las competencias militares

Tributo a la Virgen en plena calle Mitre

El Cordillerano San Carlos de Bariloche Miércoles 16 de agosto de 2000

Locales

Página 3

DEVOTOS A LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN BARILOCHE

Peregrinación de fe por la calle Mitre

Buscan consensuar reformas de fondo en la Alianza

Los devotos de la Virgen de Urkupiña alegraron con ritmos norteños el centro de Bariloche

Fuente: Diario *El Cordillerano,* "Devotos a la Virgen de Urkupiña en Bariloche, Peregrinación de fe por la calle Mitre", agosto 16 de 2000, p.3.

Para el año siguiente, la Municipalidad no volvió a incorporar los festejos dentro de la agenda local pero, a pesar de ello, los mismos contaron con un número más importante de migrantes bolivianos. La familia organizadora incorporó a los festejos anuales una imagen de la "Virgen de Urkupiña" de mayor porte que se transformó en un elemento de cohesión e integración de la comunidad y se materializó en la construcción y consolidación de redes interpersonales de solidaridad confianza y reciprocidad que fueron sacralizando un espacio simbólico de pertenencia étnica. Es decir, tanto la misa, los rituales marianos, como la fiesta se fueron complejizando. Se incorporó la novena como práctica previa a la fiesta, a la que se sumó el sistema de padrinazgos[15], el cotillón, los fuegos artificiales, las tarjetas de invitación, los *souvenires*, los centros de mesa, etc. De esta manera, el traslado y la refundación de la práctica devocional a la "Virgen de Urkupiña", además de ser un punto de encuentro de la comunidad boliviana en el destino y un vínculo directo con el origen, se transformó en un espacio de pertenencia (Levitt y Schiller, 2004), un espacio legitimador en donde hoy se diputan poderes y relaciones sociales. Este espacio se constituye en un nuevo "campo social"

[15] "Vínculo de parentesco ceremonial proveniente de los actos sacramentales cristianos que la tradición quechua y aymará recrea. Implica relaciones de reciprocidad en cuestiones religiosas, laborales y sociales. Estos lazos entre compadres, padrinos y ahijados son fundamentales para concreción de la fiesta. En el transcurso de las diferentes fases que componen la celebración, estos devotos son denominados "padrinos" y "madrinas" de los objetos y servicios con que contribuyeron a los pasantes" (Giorgis, 2004:37).

que actualiza "formas de pertenecer", donde la Virgen actúa como dispositivo de resignificación identitaria; congrega a la colectividad que la integra y la moviliza, generando nuevos vínculos interpersonales.

II. 2. *La "Virgen de Urkupiña": constructora de identidad y pertenencia en la comunidad boliviana de San Carlos de Bariloche*

La construcción de identidad y pertenencia de la comunidad migrante boliviana en San Carlos de Bariloche, a través de la "Virgen de Urkupiña", la abordamos desde el concepto de "identificación" de Hall (2000). Esta "identificación" resulta un proceso de construcción socio-histórica, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista. Proceso en el que también se destacan discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas que son construidas desde la diferencia. Esta diferencia se establece desde la relación con el "otro", con lo que uno no es o con lo que precisamente nos falta, debido a que cada identidad designa como necesario a un "otro", incluso uno silenciado e indecible. Es decir, la "identidad" se encuentra atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que intervienen en la construcción de nuestra subjetividad y por las "posiciones" o "lugares" que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado. En este proceso identitario, como ya advertimos, se produce la formación de un campo social que actualiza formas de pertenecer. Campos que pueden analizarse no sólo desde la perspectiva bourdiana[16] sino también desde el concepto de Levitt y Schiller (2004)[17]. En este se advierten múltiples dimensiones, con fronteras que no son necesariamente contiguas con las fronteras nacionales y que presentan una variedad de redes, relaciones y formas de comunicación entre quienes se trasladan y los que se quedan. Redes sociales que si bien tienen como base las relaciones de confianza, reciprocidad, solidaridad y ayuda mutua entre sus miembros, también revelan y reactualizan "formas de pertenecer" (Levitt y Schiler, 2004: 68). Estas apuntan a aquellas prácticas que

[16] " (…) espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias (…) donde es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los habitus que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego (…)" (Bourdieu, P, 1988:108, 136)

[17] "un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos" (Levitt y Schiler, 2004: 66).

resignifican una identidad, que demuestran un contacto consciente con un grupo de pertenencia y que, en nuestro caso de estudio, posicionan a la "Virgen de Urkupiña", en tanto objeto sagrado y, en tanto práctica religiosa, como factor de integración que se trasluce en los vínculos o redes interpersonales de solidaridad, confianza y reciprocidad en torno a la construcción del mismo ritual.

II.2.1 Resignificación de los rituales en torno al culto mariano de Urkupiña en San Carlos de Bariloche (2001-2012)

En San Carlos de Bariloche la celebración a la Virgen de Urkupiña se realiza desde 1994 todos los años el sábado más cercano al 15 de agosto. Sin embargo es recién a partir del 2001 cuando se hace más concurrida, se resignifica y se transforma en el punto de encuentro más importante de la comunidad migrante boliviana de Bariloche. Los festejos a la Virgen se componen de tres momentos: 1) La novena, nueve días de preparación espiritual y organización de los festejos; 2) El traslado de la imagen al Templo Mayor y la misa; y 3) El ingreso de la Virgen al hogar y la fiesta comunitaria. En estos momentos se pueden identificar una serie de rituales que han sido trasladados desde el origen y resignificados en el destino: cambio de vestimenta de la imagen de la Virgen, traspaso de la imagen a los nuevos pasantes, procesión en camionetas, entrada a la fiesta, ofrendas, pedidos y rezos, entrega de cotillón, brindis, bailes, etc.

La novena[18] representa un momento de oración y de encuentro comunitario que si bien se restringe a los custodios[19], pasantes[20] y padrinos[21], de la fiesta se transforma en el ritual que inaugura la práctica religiosa, que prepara espiritual y emocionalmente a la comunidad y que consolida a un grupo organizador que adquiere protagonismo. Es decir, durante esos nueve días se reza el rosario entorno a la Virgen, se realizan los pedidos y promesas personales y se entregan las ofrendas (flores, cartas, velas y

[18] La novena es una práctica devocionaria que se realiza nueve días antes de la celebración del día de la Virgen, santos, Dios Padre, Jesús o el Espíritu Santo. Su fin es orar obtener alguna gracia o por alguna intención.
[19] Son los encargados de custodiar la imagen hasta la fiesta siguiente. Este lugar es ocupado por la familia desde los inicios de la fiesta.
[20] "Se denominan "pasantes" a los devotos que patrocinan y organizan la mayor parte de las actividades de la fiesta" (Giorgis, 2004: 36). En el caso de Bariloche los pasantes se encuentran siempre están dentro de la familia iniciadora.
[21] Son los encargados de las distintas fases de la fiesta como por ejemplo: bebida, comida, invitaciones, souvenires, vestido, cotillón, decorado, flores, velas, etc.

rosarios) que luego ofician de decorados del altar en los festejos. Durante los encuentros diarios también se aprovecha para organizar y coordinar los detalles de la fiesta y se finaliza la jornada con un aperitivo. Así nos comentaba Rosa, la hija de Valentina:

> *"(…) rezamos y después de eso no es que rezas y te vas rápido nos ponemos a charlar para ver cómo vamos preparando la fiesta, preguntamos a ver si alguno necesita algo más. Por ejemplo sino pueden ese año supongamos al que le tocó ser padrino, bueno entre todos tratamos de ayudar o sino por lo general cuando no pueden y no hay disposición de dinero lo pagamos nosotros (…)"* (Rosa, hija del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010)

El último día de la novena *"se reza el rosario y se organiza una fiesta entre los padrinos, "la cena de vísperas""* (Rosa, agosto 2010), ritual que si bien oficia de cierre de la preparación espiritual introduce a los organizadores en un clima festivo que da inicio a los festejos del día siguiente.

En el segundo momento ubicamos el traslado de la imagen al Templo y la misa, ceremonia religiosa que se realiza todos los años en la Catedral de San Carlos de Bariloche, el primer fin de semana más cercano al 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen María. Este momento se inicia con un ritual previo: "el cambio del vestido de la imagen", que constituye una suerte de acto de "consagración", de acuerdo a los símbolos del ritual, que "le da vida, la hace funcionar […] efectúa un cambio en su modo de funcionamiento" (Freedberg, 1992: 108), necesario para dar inicio a los festejos de la advocación. El vestido de la Virgen se confecciona especialmente para el culto mariano y la elección del color como el "acto" de vestir a la imagen resultan de suma relevancia para el transcurso mismo de la práctica devocional. La elección del color del vestido no es aleatoria sino que se encuentra "mediada" por la Virgen, la cual se comunica a través de los sueños con algún integrante de la familia iniciadora. En este acto simbólico la imagen de la Virgen también distribuye poder, pues es Ella la que comunica su voluntad y la destinataria de esa comunicación se constituye en su nexo y portavoz. Marina, otra de las hijas del matrimonio iniciador, nos comenta:

> "(…) *según lo que quiera la Virgencita le hacemos el vestido. Ella nos dice el color en sueños (…) y para el año siguiente los (vestidos) anteriores los colocamos en la pared para mostrarlos"* (Marina, hija menor de Valentina que oficia todos los años de madrina de vestimenta. Bariloche, agosto 2011). (Figura 10 y 11)

Figura 10 y 11

Vestidos de la "Virgen de Urkupiña" de fiestas anteriores

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

La ceremonia de consagración del "cambio de vestido" se encuentra reservada a las mujeres de la familia iniciadora y se realiza en la intimidad del hogar, unas horas antes de la misa. Luego de ese ritual íntimo se da paso al traslado de la Virgen al recinto en una camioneta decorada. El ingreso a la Catedral se efectúa por la puerta lateral del templo (figura 12). Durante la Misa además de leerse el relato que cuenta el origen de la advocación mariana, se suman las referencias constantes del sacerdote celebrante a la "Virgen de Urkupiña", a Bolivia y a los migrantes, generando un clima especial que es muy valorado por la colectividad. Así, por ejemplo, iniciaba la homilía el sacerdote a cargo de la misa:

> *"(…) la presencia de esta virgencita de nuestros hermanos bolivianos reitero nos honra tenerla y poder celebrar juntos el 15 de agosto que es cuando los bolivianos celebran a la "señora que está en el cerro""*[22].

Luego, al final de la celebración religiosa, los devotos se acercan a la imagen de la Virgen y la rodean para sacarse fotos familiares de recuerdo (figura 13).

[22] Homilía del Sacerdote Pascual Bernik en la celebración del año 2012.

Figura 12

Ingreso de la "Virgen de Urkupiña" al Templo Mayor

Figura 13

Fotos de la comunidad migrante boliviana con la "Virgen de Urkupiña" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La salida del templo se efectúa con música andina[23] y papel picado, momento donde también se realiza la ceremonia de los pasantes[24]. Esta ceremonia consiste en el traspaso de la imagen de la Virgen de un matrimonio a otro. Es decir, la pareja que recibe la imagen será la encargada de organizar los festejos a la "Virgen de Urkupiña" el año próximo (figura 14). Resulta significativo aclarar que este acto siempre se realiza dentro del núcleo de la familia iniciadora, quedando relegado el resto de la comunidad migrante. A la ceremonia de los pasantes le sigue un recorrido o procesión[25] de autos, por algunas calles del centro de la ciudad, hacia la casa de la familia iniciadora donde se recibe a la Virgen y a los invitados con una gran fiesta comunitaria. Debido al clima, la imagen de la Virgen permanece dentro de la camioneta en la mayoría del trayecto y, dos cuadras antes de llegar a la vivienda, se la ubica sobre el techo del vehículo (Figura 15).

[23] Banda de jóvenes bolivianos con instrumentos de viento y percusión.
[24] En el 2011 durante la salida se hizo el traspaso de custodios de la Virgen entre las hijas del matrimonio iniciador.
[25] La caravana está liderada por la camioneta que lleva a la Virgen junto a los pasantes.

Figura 14

Ceremonia de pasante (2011)

Figura 15

Caravana de la "Virgen de Urkupiña" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

El tercer momento corresponde a la fiesta de la comunidad migrante boliviana. El evento se realiza en la casa de la familia iniciadora, totalmente decorada para la ocasión. Los festejos se inician en la vereda de la vivienda con fuegos artificiales que anticipan la llegada de la imagen de la Virgen con los pasantes. La bienvenida a la Virgen, a los pasantes y custodios se realiza con música andina y se acompaña con papel picado, aplausos, abrazos y fotos (imágenes 16 y 17). Para este momento de los festejos, resulta pertinente mencionar, a decir de Grimson (1999), que la fiesta no representa la conservación de un pasado ancestral sino un vínculo directo entre un pasado conocido que genera pertenencia y una realidad percibida como ajena. Vínculo que, según el autor, tiene que ser leído en sus múltiples sentidos y dimensiones. Como aquel momento donde los distintos significantes y significados culturales interactúan (Sánchez Garrido, 2010), se resignifican y van moldeando o definiendo un "campo social" que construye identidad y territorialidad en el destino. Esta idea como veremos se evidencia en el desarrollo de la fiesta en la casa de la familia iniciadora.

Figura 16 y 17

Llegada de la "Virgen de Urkupiña" a la fiesta

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

El ingreso de los invitados se produce luego de la entrada de la imagen de la "Virgen de Urkupiña" y de su entronización en el Altar doméstico. El espacio se encuentra totalmente decorado con globos, centros de mesa acordes con la festividad religiosa, fotos de fiestas anteriores, banderas, velas y un altar que año a año se renueva (figura 18). Por otro lado, resulta significativo destacar el vínculo directo que se percibe entre los devotos y la Virgen cuando se observa la entrega de ofrendas y el encendido de velas con sus pedidos personales, promesas y agradecimientos (imagen 19).

Figura 18

Altar doméstico (2012)

Figura 19

Entrega de ofrendas y encendido de velas (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011 y 2012

La fiesta se inicia con música y palabras de un animador que en todo momento agradece a la Virgen y a la familia iniciadora por el evento. Los invitados son recibidos con un vaso de *"cocktail"* y con una picada de fiambres, siguiendo la tradición andina. Luego, le sigue un plato principal típico de Bolivia "el picante de pollo" (figura 20), el cual se anticipa con un brindis particular. Este se realiza en honor a la Virgen y se hace un reconocimiento público a los padrinos que formaron parte de los festejos y en especial a los pasantes entrantes y salientes (figura 21). Durante la cena, se advierte un clima festivo se escuchan conversaciones en quechua que se mezclan con risas y cantos y uno de los integrantes de la familia iniciadora reparte a los invitados las llamadas "colitas", prendedores con la imagen de la Virgen con la fecha de la fiesta y los nombres de los pasantes, que se obsequian a los invitados.

Figura 20

Plato principal (2011)

Figura 21

Brindis de los pasantes entrantes (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

A la cena le sigue el baile de los pasantes y custodios de la Virgen. Las tres parejas tienen en sus manos un pañuelo blanco y bailan una "cueca" (imagen 23). Luego se le suman los padrinos y se les ofrece un vaso de vino. Las parejas beben entrecruzando los brazos y los invitados aplauden y sacan fotos (imagen 24). Luego se suma una pareja de niños (nietos de la familia iniciadora), que bailan *caporales* (imagen 25) en honor a la Virgen y cuando terminan de bailar se acercan a la imagen, se persignan y se quedan unos segundos frente a ella (figura 25) en actitud de devoción y

respeto. Este momento que se observa con mucho orgullo por parte de los migrantes adultos se transforma en aquella “experiencia religiosa e identitaria, ese “sentir boliviano” que es captado por los hijos” y nietos generando el mantenimiento de una “territorialidad emergente” (Sassone, 2007: 21).

Figura 22 y 23

Baile de pasantes, custodios y padrinos (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 24 y 25

Baile de caporales y rezos de bailarines (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Hacia la mitad de la fiesta se reparte el cotillón (imagen 26) y se entregan unas bolsas grandes llamadas *ch'uspas*[26] con dólares pegados para los custodios y pasantes, que tienen como función recolectar dinero entre los invitados para solventar algunos gastos de la fiesta (imagen 27). A los padrinos y algunos invitados, que los pasantes seleccionan, se les ofrece otras *ch'uspas* más pequeñas que simbolizan la reciprocidad de la Virgen por los honores y la devoción (imagen 28). Según Giorgis (2004), las *ch'uspas* son una retribución por el gasto y el esfuerzo invertido en preparar los festejos. En nuestro caso, si bien se utilizan para recolectar dinero se perciben también como símbolos de gratitud y prestigio social, debido a que la Virgen reconoce y retribuye la devoción.

Figura 26

Cotillón de los pasantes salientes (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 27

***Ch'uspas* de los custodios (2012)**

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

[26] Bolsa pequeña que en Bolivia se usa para llevar hojas de coca, llevan cosidas miniaturas, como ollitas de barro, gorros de lana llamados *chulu*, instrumentos de música, llamas, sobreros de lana o paja y billetes de dinero boliviano o dólar (Giorgis, 2004: 44)

Figura 28

C*h'uspas* para invitados (2012)

Figura 29

***Souvenires* (2012)**

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Para finalizar con los festejos se corta la torta y se sigue bebiendo y bailando durante toda la noche danzas tradicionales. A las personas que se retiran de la fiesta, se le entrega un *souvenir* con la imagen de la Virgen para que se lleven de recuerdo (imagen 29). Es en este sentido, que la experiencia de lo local le agrega valor y le confiere identidad a las prácticas religiosas a estas familias migrantes bolivianas. La Virgen de Urkupiña y su fiesta se transforman en un vínculo de unión y pertenencia colectiva en el destino.

II.2.2. La práctica devocional como factor de integración. Redes transnacionales y vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y reciprocidad

A partir del 2001, luego de la experiencia vivida en el año 2000 con la Delegada de Cultura de Salta, los festejos a la "Virgen de Urkupiña" se constituyeron como un elemento identitario y como una estrategia simbólica de diferenciación dentro del mismo grupo migrante. Generaron fuertes vínculos interpersonales de solidaridad, confianza y ayuda mutua en el que se instalaron fuertes elementos de cohesión e integración dentro de la comunidad.

Los vínculos interpersonales y redes transnacionales que se construyeron en torno a la "Virgen de Urkupiña" se sostienen a través de un *sistema de reciprocidad* (Mauss, 1979; Godelier, 1998). Entendido, este último, como un sistema de prestaciones y contraprestaciones, "que tiene tanto una significación socioeconómica

como religiosa, permitiendo que el orden sobrenatural se mantenga mediante la extensión de las pautas que guían las conductas interactivas sociales, para dar forma así a sus relaciones con el mundo sagrado" (García Vázquez, 2005: 151-152).

El principio de *reciprocidad* asegura la continuidad de las relaciones interpersonales manteniendo, en algunos casos, la simetría de la igualdad y, en otros, la asimetría de la jerarquía y la dominación (Giorgis, 2004:107). En San Carlos de Bariloche, el principio de reciprocidad, opera en torno al ritual y a la devoción a la "Virgen de Urkupiña" a través de una doble dimensión: material y simbólica o espiritual. La primera, la dimensión material, está relacionada con un sistema de prestación de bienes y servicios que, en este caso particular, no implica la devolución sino una ayuda mutua que se conoce con el nombre en quechua *yanapa* que viene del verbo *yanapay* que significa ayudar, servir, proteger (García Vázquez, 2005). Este sistema de prestación, se puede ver en los vínculos interpersonales que se inician y se consolidan en torno a los festejos de la Virgen a través del *sistema de padrinazgo*. Sistema rotativo de responsabilidades que consiste en socializar, entre las familias organizadoras, las actividades y los gastos de los festejos. Así, por ejemplo, nos menciona Rosa:

> *"(…) Se eligieron padrinos para que no sea tan pesado para la familia que lo inicia, es una manera de poder ayudarnos y poder festejar entre todos"* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010).

Estas funciones apelan a un pasado "conocido" y vinculan un presente "compartido", que habilitan y consolidan los primeros vínculos interpersonales entre los migrantes bolivianos. Vínculos que con el correr de los años, van a transformarse en importantes redes de confianza y solidaridad y a su vez, van a oficiar de elementos de cohesión dentro de la comunidad boliviana. Es decir, esas relaciones personales que se establecen a partir de la devoción a la "Virgen de Urkupiña" van a conformar una red de familias unidas, que se reconocen así mismas como un grupo de contención afectiva para ayudar a sus compatriotas bolivianos recién llegados, ofreciendo información relevante de la ciudad (contactos laborales, lugares de asentamientos, escuelas para sus hijos, etc). Es así que las ayudas colectivas también logran una dimensión transnacional, debido a que operan como redes que conectan el lugar de origen con el lugar de destino (Canales y Zlolniski, 2001). Sin embargo, es importante mencionar que la información que circula entre los actores, a través de las redes transnacionales, no siempre llega a

todos de la misma manera. Esto se debe a que las oportunidades están socialmente condicionadas, no dependen de las características personales sino de las diferentes relaciones que se establecen entre los actores (Benencia, 2008). Diferencia que estaría dada, según Granovetter (1973) - citado por Benencia (2008: 21) -, por la existencia de dos lazos vinculares diferentes: "lazos fuertes" y "lazos débiles", ambos construidos de acuerdo al tiempo, a la intensidad emocional, a la intimidad y a los servicios recíprocos que implican. Los "Lazos fuertes" son decisivos en las primeras etapas de la migración debido a que permiten la consolidación de los grupos de pertenencia, que en nuestro caso de estudio, estaría dado por la conformación del grupo de los "antiguos". Los "lazos débiles" son los que permiten el crecimiento del grupo original y que, en nuestro caso, conforman el grupo de los de "ahora" (Benencia, 2008).

De esta manera, las vinculaciones recíprocas de ayuda mutua estarían marcando una simetría en las relaciones y en los "lugares" o posiciones de las personas entorno al ritual y a la comunidad migrante. Por ejemplo, si bien la implementación del sistema de padrinazgos, generó un aumento de la participación en los festejos de la Virgen y un compromiso más fuerte por parte de la comunidad migrante, la familia que inició el ritual nunca dejó de ocupar un "lugar" protagónico dentro de la colectividad. Tanto la custodia de la Virgen como la posibilidad de ser pasantes no se incorporaron a un sistema rotativo, sino que se mantuvieron de forma exclusiva en manos de la familia iniciadora. Es así, que la socialización de los participantes queda reservada para el desarrollo de la práctica religiosa. La custodia de la imagen y la posibilidad de ser pasantes, confieren un poder que se simboliza jerárquicamente dentro de la propia comunidad boliviana y se limita exclusivamente al círculo de la familia iniciadora generando relaciones asimétricas y desiguales.

La dimensión simbólica o espiritual está relacionada con un sistema de prestación y contraprestación que se enmarca en las "promesas" y "favores" que ofrece la Virgen a sus devotos. Sistema que se caracteriza por un "dar" para "recibir". Es decir, promesas que los devotos realizan durante los festejos a la Virgen y que están íntimamente relacionadas con los favores que ella devuelve en la fiesta del año siguiente, debido a que su otorgamiento depende de la concreción de las promesas. Así se puede observar, por ejemplo, en un testimonio de Rosa que explica en qué consiste esa relación:

> *“ El que lo hace con devoción pero le va muy bien! y lo reconoce porque la Virgen devuelve!”* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010).

Los pedidos más comunes a la Virgen son trabajo, salud y vivienda y los castigos de la Virgen, en caso de no cumplir con las promesas, o de pedir los “favores” con poca devoción y egoístamente, vienen en el mismo sentido: la Virgen quita el trabajo y la salud. Rosa también hace mención a los castigos:

> “*La virgen castiga demasiado (…) se quedaron sin trabajo, su marido se enfermo (…) Yo veo que a ella (La Virgen) no le gustó su acción, su mala voluntad y por eso le paso lo que le paso*” (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010).

De esta manera, tanto las relaciones asimétricas que se observan en los intercambios materiales como el propio funcionamiento de la reciprocidad en la dimensión simbólica, nos llevan a pensar a la Virgen como un “artefacto sagrado” que construye poder, distribuye posiciones sociales y en función de ello, genera disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad (Anderson, 1993:21).

II.3. *La “Virgen de Urkupiña” como “artefacto de poder” dentro de la comunidad migrante boliviana*

La “Virgen de Urkupiña”, dentro de la comunidad boliviana, como ya hemos mencionado, opera como un verdadero dispositivo o “artefacto de poder”[27] que se evidencia en la presencia de la imagen y en el espacio sagrado que construye a su alrededor, como también en los vínculos que establece con sus fieles.

II.3.1 Las imágenes de la “Virgen de Urkupiña” en San Carlos de Bariloche

La imagen de la “Virgen de Urkupiña” es central dentro de la fiesta boliviana de Bariloche, ya que al no tener un lugar propio como una ermita, una capilla o una parroquia donde ser entronizada, su imagen de bulto es la que configura el espacio

[27] Termino abordado desde Anderson (1993) como el producto de un ""cruce" complejo de fuerzas históricas discretas; pero que una vez creados se volvieron "modulares", capaces de ser transplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran variedad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas". Los artefactos culturales particulares han generado apegos muy profundos" (Anderson, 1993:21).

sagrado, otorga autoridad a quienes la custodian y hasta despliega un poder autónomo y exclusivo interfiriendo incluso en lo dogmático.

Como ya hemos analizado con respecto a “Nuestra Señora del Carmen”, la imagen de la Virgen, nos transmite tanto una visión del mundo como también sus valores culturales. En este caso, la “Virgen de Urkupiña” encarna los valores de un grupo étnico particular y ancestral como el de los bolivianos y su cosmovisión. Es decir, "no son meros objetos sincréticos, “pensados” por la Iglesia para ser apropiados por los indígenas y los grupos mestizos para lograr su incorporación a la fe", (Mora Rivera y Odone Correa, 2011:72) sino que se condensan como “nuevas producciones colectivas de lo religioso, atravesadas por factores de clase, etnicidad, nacionalidad, entre otros” (Wright, 2009:4)

Una de las características atribuida a esta advocación mariana es la vinculación de la Virgen de María con la Pachamama[28]. Durante el periodo de colonización del actual territorio boliviano por parte de los españoles, la Virgen María fue interpretada por los nativos como la Pachamama, una de las deidades andinas más importantes (Derks, 2009). En ese sentido, incorporamos el concepto de Mora Rivera y Odone Correa (2011) de "bulto híbrido", "donde se mezclan elementos hispano/indígenas/mestizos, (que) permiten la comprensión del protagonismo de las agencias locales y marginales, abriéndose luego a la posibilidad de dar cuenta de los complejos y ambiguos procesos que lo articulan, en tanto objeto con historicidad” (Mora Rivera y Odone Correa, 2011:72).

Usualmente la palabra Pachamama se traduce simplemente como Madre Tierra. Acordamos con Derks (2009) en que los valores maternales antes de la colonización española eran significativos es por ello que los pueblos indígenas vieron en María una personificación de su Pachamama, “las encontraron parecidas debido a sus características esenciales de ser Figura maternas y protectoras" (Derks, 2009:14). Desde esta dualidad (Pachamama/Virgen María), o bien complementariedad simbólica, podemos analizar cómo el poder de la imagen y su devoción, opera como mecanismo identitario, de autoridad y de valores. La “Virgen de Urkupiña” es percibida según Derks (2009) como una entidad que puede hacer el bien y el mal “puede, entonces,

[28] La palabra Pachamama se compone de las palabras *Pacha* y *Mama*. *Pacha* significa tanto espacio y universo como tiempo e historia. *Mama* en quechua significa madre y en Aymara, mujer (Derks, 2009: 14).

actuar tanto por amor como por *rabia* y dirigir su enojo. Sus castigos no son leves. Se le atribuye que arruine una cosecha o incluso cause enfermedades mortales" (Derks, 2009:14). El principio de reciprocidad es fundamental para la comprensión de esta advocación. Es decir, siempre que se pide y se recibe algo uno tiene que ofrecer algo a cambio. Así por ejemplo, en un mismo testimonio, que ya hemos citado, aparece la bondad de la Virgen como*" el que lo hace con devoción pero le va muy bien! y lo reconoce porque la Virgen devuelve!"* y el castigo: "*No tienen trabajo, su marido se enfermo"* (Rosa, agosto 2010).

El poder simbólico de esta advocación va incluso más allá del poder de "castigar" poniendo en tela de juicio al mismo dogma mariano que se fusiona con la Pachamama. En ese sentido observamos que los devotos le adjudican a la "Virgen de Urkupiña" un poder autónomo omitiendo el rol intercesor y mediador que la Iglesia Católica señala (Catecismo de la Iglesia, Primera Parte, cap. 3 N° 970: 228). En este sentido, Derks (2011) plantea que los peregrinos en consonancia con la Pachamama, deidad que no responde a otra deidad superior, le atribuyen poderes independientes a María que la desvinculan totalmente de su carácter mediador. De esta manera, "los peregrinos hacen sus peticiones directamente a María, sin considerar que ella sería teológicamente sólo una mediadora que actúa en nombre de Dios o de Jesús. De acuerdo a los peregrinos, María decide si su intervención es necesaria y también cuándo interviene" (Derks, 2009:14). Así, por ejemplo, lo comentaba Severino:

> *"Una señora una vez iba a lo de Urkupiña y me dice: Yo maestro vengo a agradecerle a la Virgen. Y yo le pregunto ¿qué le ha dado la virgen? Una peta, una peta (es un escarabajo). Cómo una peta? Si si el año pasado vine y le pedí una peta celeste…y podes creer que del mismo color me la pude comprar ¿el mismo color? Si! del mismo color! vos le pedís y ella te da*!" (Severino, migrante boliviano que se desempeñó como primer presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche. Bariloche, diciembre de 2009).

En cuanto a la iconografía de la "Virgen de Urkupiña", generalmente se la describe como una mujer poderosa y rica, rodeada de oro y joyas, con cetro y corona, que impone respeto, por ejemplo, visitando a la gente en sus sueños (Derks, 2009). Su imagen opera más allá del personaje representado (Di Pietro y Del Carril, 1994:84). Su iconografía nos muestra una Reina y Madre cuyo aspecto nos remite a las imágenes coloniales del siglo XVII, cuando esta Virgen hizo su aparición. En el plano simbólico esta imagen reafirma el "pacto colonial" que involucra a los actores sociales principales:

indígenas y españoles (Nicoletti, 2012). En ese sentido, la "Virgen de Urkupiña" también posee una doble faceta simbólica: su título de Reina y su fisonomía de "señora española" nos remiten al "pacto colonial" y su advocación "Urkupiña" resulta un toponímico y originario de la lengua quechua - "Orko: cerro y "piña" sujeto/persona: "Ella está en el cerro"- (figura 30).

Figura 30

La "Virgen de Urkupiña" (Bolivia)

Fuente: Templo San Idelfonso, Bolivia.
http://www.boliviacontact.com/es/sugerencia/urkupina.php

Figura 31

La imagen de la "Virgen de Urkupiña" de las tarjetas de invitación en Bariloche (2011)

Fuente: Tarjeta de invitación (2011)

La imagen de Urkupiña traída por los bolivianos a Bariloche respeta la iconografía original y se resignifica en la ornamentación y el vestido. De todos modos, en los *souvenires* y las tarjetas la imagen que se presenta (figura 31) es la del "Templo de San Idelfonso y Santuario de la Virgen de Urkupiña" en Bolivia[29] (figura 30). En

[29] En esta Iglesia se "venera una imagen de tipo María Reina pues sostiene un cetro con la mano derecha y al Niño con la otra, advocación de la cual sólo se conoce un lienzo antiguo en una colección privada de La Paz que la muestra de pie sobre una tarja rococó con la inscripción: *copia de la Milagrosa Imagen de Ntra. Sra. De Arcopiña (1771)* […] dicha reproducción pictórica nada agrega desde el punto de vista iconográfico pues se trata de una imagen vestida con túnica roja y manto azul triangular con labores "brocateadas"; flores y cuadrifolios en el vestido y escaques en la capa, todo con gruesos galones de oro en los bordes. El Niño viste el curioso indumento, tan repetido en la región andina que hace recordar a una dalmática roja. Dos ángeles en vuelo la coronan y como se dijo, María sostiene un cetro de oro rematado por el anagrama irradiante" (Schenone, 2008: 536).

este sentido, “el recuerdo que la imagen evocaba no era sólo la imagen de lo representado, sino también la historia del lugar. La reproducción de la imagen tenía como objetivo extender su veneración más allá de ese lugar, pero de tal manera que todas las copias reiteran el rostro de la original local” (Belting, 2009:23).

A continuación abordamos las imágenes de la “Virgen de Urkupiña” en las celebraciones registradas el 15 de agosto de los años 2010, 2011 y 2012 en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Figura 32, 33 y 34).

Figura 32

La “ Virgen de Urkupiña” (2010)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 33

La “Virgen de Urkupiña” (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 34

La “Virgen de Urkupiña” (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Los pasantes, cada año, trasladan la imagen de la “Virgen de Urkupiña” a la Catedral de Bariloche, minutos antes del comienzo de la Misa vespertina. La ubican debajo de las gradas del altar a un costado y por delante de “Virgen del Nahuel Huapi”, en una mesita con un mantel que cambia de color cada año (bordeaux en el 2010; un aguayo verde con rayas de colores en el 2011 y uno blanco en el 2012). Sin embargo, su porte (un metro de alto), su iconografía y su posición espacial nos muestra claramente que esta Virgen es una imagen “circunstancial” dentro de los parámetros estéticos de la Catedral de Bariloche rodeada de imágenes confeccionadas en piedra o madera. Por otra parte, resulta llamativo el contraste con la “Virgen del Nahuel Huapi”, tambien de raigambre colonial. Es decir, a simple vista es claro que la Virgen patrona de la Catedral es la “Virgen del Nahuel Huapi” o “Virgen de los Poyas y Puelches” (Nicoletti, 2012).

Aunque cambian los ornamentos y el color del vestido, siempre se utiliza la misma imagen de vestir con cabello natural de color oscuro y ondulado. La mesa en el año 2010 estuvo adornada con banderas argentinas y bolivianas y sus escarapelas, mientras que en los dos años sucesivos no hay ninguna refencia nacional. Esta alusión a los símbolos patrios se diluye, no solo en la imagen, sino en la misma celebración de la Misa donde la comunidad migrante boliviana se integra al resto de la feligresía, salvo los pasantes que ocupan la primera fila. La elección misma de la Iglesia Catedral, en el centro de Bariloche resulta contrastante con la celebración posterior de la fiesta en el barrio, la novena en los hogares, la procesión y la llegada al altar doméstico en el garage de la familia de los custodios. Sin embargo, los testimonios no sostienen ningun argumento explicativo de esta elección. Lo único que manifiestan es que ninguno se identifica con una parroquía barilochense en particular.

En relación a la temática mariana podemos observar que la advocación no se modifica en la comunidad, siempre se presenta bajo el nombre de Urkupiña. Sin embargo la advocación mariana original desde 1985, por iniciativa del entonces Arzobispo de Cochabamba, Genaro Prata, se conoce como la "Patrona de la Integración Nacional". Patronazgo que luego derivó en una propuesta del Gobierno de Bolivia que declaró a la fiesta de Urkupiña como el "Día de la Integración nacional". La pregunta que nos surge es ¿cómo se resignifica este título mariano en la comunidad boliviana barilochense? A pesar de que las fuentes analizadas no hacen mención al título mariano, podemos si observar como su devoción alcanza también a aquellos bolivianos procedentes de otras regiones más allá de Cochabamba. En ese sentido, vemos como la pequeña comunidad migrante boliviana de Bariloche se integra bajo una misma advocación por sobre las diferencias regionales y étnicas. Así, por ejemplo, nos cuenta Candelaria, migrante oriunda de Santa Cruz de la Sierra:

> " - *¿Van a la fiesta de la Virgen de Urkupiña?,*
> - *si, si donde los Cabezas, pero nosotros no tenemos esa devoción. En Santa Cruz tenemos nuestra devoción a la Virgen de Cotoca a la que nosotros vamos caminando*" (Candelaria, migrante boliviana de Santa Cruz de la Sierra. Bariloche, 2010).

En lo referente a la gestualidad de la imagen, la "Virgen de Urkupiña" que veneran los migrantes bolivianos en Bariloche, se caracteriza por ser una figura hierática, de mirada frontal, ornamentada con símbolos reales (coronas y cetro) que nos

transmite claramente su rol de Reina y Protectora. Sobre ella se distingue una aureola de santidad, una corona áurea[30], que es representada con una figura circular que simboliza la perfección. Su vestido sedoso y brillante, aunque cambia de color cada año, está profusamente ornamentado con joyas, perlas, piedras y brillos. La riqueza de sus ropajes como sus colores llamativos "se la confiere sobre todo la abundancia del paño y del color rico y contrastado de fuerte tradición simbólica. La abundancia de los vestidos se contrapone simbólicamente con la desnudez de Eva, que indica el estado de postración y miseria en la que el pecado dejó a la primera mujer" (Farioli, 2002: 75). La Virgen se viste de fiesta, como una Reina, con un tul blanco que la envuelve. La excesiva ornamentación de la imagen de la Virgen deja al Niño Jesús en segundo plano, prácticamente invisible. Vestido del mismo color que la Madre se confunde con ella misma. No se alcanza a ver cómo lo sostiene la Virgen pues parece emerger directamente de su propio vestido, de una forma poco natural. El Niño mira a los fieles con sus manos abiertas, posición que según Farioli (2002) "no es muy habitual, porque el Niño-Rey, en general, tiene la mano que bendice, o puede tener en su mano el libro o las Escrituras o también el globo. Se trata por lo tanto de una elección simbólica precisa para subrayar la gratuidad con la cual Jesús se nos dona" (Farioli, 2002: 78).

Los actos performativos en los que se advierte una transferencia identitaria y de memoria colectiva que "se transmiten a través de ceremonias compartidas" (Taylor, 2011:19), son tres: la Misa, la caravana de traslado y la fiesta (Figura 35, 36 y 37).

[30] Corona viene del lat. *corona*: es el cerco de flores, de ramas o de metal con que se ciñe la cabeza, como adorno, insignia honorífica o símbolo de dignidad. dorada: es el resplandor, disco o círculo luminoso que suele figurarse detrás de la cabeza de las imágenes sagradas. www.pdrebuela.com

Figura 35

La Misa con la "Virgen de Urkupiña" (2011)

Figura 36

Caravana de la "Virgen de Urkupiña" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 37

Entrada de la Fiesta de la "Virgen de Urkupiña" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Cada uno de ellos constituye una verdadera "puesta en escena", donde el sentido estético de la imagen cobra protagonismo - vestidos, colores, música, velas, ornamentos, joyas -. "Estos bultos, entonces, forman parte de un sistema de soporte cuya distinción radicaría tanto en la valoración cultural de las personas que las

(re)crean, como en las estrategias de superposición y yuxtaposición de narrativas que están fuera del objeto" (Mora Rivera y Odone Correa, 2011:72). La imagen de bulto en este caso la de Urkupiña no sólo transmite una valoración cultural, una pertenencia étnica y nacional, sino que también se disputa como dispositivo o "artefacto de poder" en medio de los actos performativos. Esta cuestión la advertimos en la importancia que las mujeres le otorgan a la vestimenta de la imagen de la Virgen, en la transformación de espacios domésticos en espacios sagrados y en el "capital social" y "simbólico" que genera su posesión.

II.3.2 La sacralización de un espacio doméstico

Según Sassone (2007), la última fase de la implantación de una devoción es la exteriorización del culto, desde donde se produce la "sacralización del espacio público". En el caso particular de la "Virgen de Urkupiña", si bien se concreta el traslado de la imagen de la Virgen a la Iglesia Catedral, la sacralización del espacio no se construye en su totalidad en un espacio público[31], sino que permanece y predomina en los festejos el espacio privado o ámbito doméstico. Quedando el círculo sagrado circunscripto a la vivienda de la familia iniciadora (mapa 6). Su radio de circulación es acotado y a diferencia del interés masivo que esta advocación sostiene en otras partes de la Argentina, en Bariloche sólo se limita a la comunidad migrante boliviana. Es decir, si bien el culto se proyecta a través de la misa en un espacio público, no logra institucionalizarse, la imagen mantiene su altar y los festejos en el ámbito doméstico así como también el control de los invitados. Sobre este último punto nos comentaba Rosa:

> *"Podría ser abierta pero no nos da el espacio para todos. La fiesta siempre es en nuestra casa. Entonces le decimos a cada uno a cuantas personas pueden invitar. Entonces cada uno va eligiendo…. Le damos las tarjetas de invitación para que elijan (…)"* (Rosa, hija de la familia iniciadora. Bariloche, agosto 2010).

La sacralización del espacio doméstico se produce a partir de la construcción del altar. Desde 1994 la imagen de la "Virgen de Urkupiña" se encuentra entronizada en un altar construido y ornamentado, todos los años de forma diferente, en el hogar familiar

[31] Resulta importante aclarar que si bien desde el año 2000, se encuentra presente una réplica de la imagen de la "Virgen de Urkupiña" en el Cerro Otto, esta nunca se integró en el "circuito sagrado" que la comunidad boliviana realiza dentro de la ciudad con lo cual no es más que un hito aislado que no tiene relevancia para nuestro estudio.

de los custodios. Es un altar doméstico que irrumpe y se apropia de la monotonía del espacio hogareño, le otorga sacralidad y lo transforma en un símbolo que construye pertenencia social y étnica, posicionando a los custodios como los únicos referentes de la devoción en la ciudad. Esta sacralización del espacio doméstico se manifiesta en dos planos, uno externo y otro interno. El primero se evidencia a través de la ornamentación del espacio donde se distinguen objetos sagrados como: velas, banderas, ofrendas florales y luces tonales (imágenes 38, 39 y 40). Elementos que ambientan y transforman un espacio estrictamente doméstico en un espacio sagrado. A decir de Rosendahl, "en un campo de fuerzas y de valores que eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia. A través de los símbolos, los mitos y los ritos, lo sagrado ejerce su función de mediación entre el hombre y la divinidad" (Rosendahl, 1996: 30).

Figura 38

Altar de la "Virgen de Urkupiña" (2010)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 39

Altar de la "Virgen de Urkupiña" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 40

Altar de la "Virgen de Urkupiña" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

El segundo plano, presenta una mayor connotación simbólica en el sentido de que la familia se transforma en la depositaria de la "gracia divina" por la posesión y cuidado de la imagen de la Virgen. Plano simbólico que la posiciona a la Virgen como un dispositivo en disputa en las relaciones familiares, que abordaremos en el siguiente apartado. De esta manera, el hogar de la familia iniciadora se transforma en un espacio sacralizado que adquiere singularidad, construye pertenencia, genera prestigio y distribuye poderes sociales que establecen disputas dentro de la comunidad boliviana como en el seno de la familia iniciadora.

Mapa 6

Círculo sagrado de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

II.3.3. La "Virgen de Urkupiña" y sus fieles

II.3.3. a) Poder, prestigio social y "favores" de la Virgen

Retomando la idea de que el traslado y la refundación de la práctica religiosa en torno a la "Virgen de Urkupiña", promueven la conformación de un "campo social" que

consolida un grupo de pertenencia, analizaremos el vínculo que tiene la "Virgen Urkupiña", en tanto dispositivo sagrado dentro de la comunidad. En función de ello, resulta significativo analizar cómo opera ese vínculo y cómo se transforma en un capital social[32] y simbólico[33] en disputa que distribuye y administra poderes sociales.

Hablamos de capital social como mecanismo que otorga y genera la acumulación de prestigio y poder social dentro y fuera de la comunidad. Prestigio social que puede analizarse desde los diferentes lugares que ocupan los devotos durante las prácticas rituales - pasantes, padrinos, custodios e invitados - y desde los diferentes espacios en las que esas prácticas se manifiestan - público y privado -. El prestigio social dentro de la comunidad boliviana y en torno exclusivamente a los festejos religiosos marianos, está íntimamente relacionado con el éxito obtenido en la organización y realización de las fiestas religiosas y con el reconocimiento público de la población migrante (García Vázquez, 2005). En Bolivia y en diferentes ciudades de la Argentina, donde se ha trasladado la devoción de la "Virgen de Urkupiña", la figura de los "pasantes" es un rol muy reconocido por la comunidad migrante boliviana. Los "pasantes" son una pareja que no sólo acepta la responsabilidad de organizar la fiesta en torno a la Virgen, sino que reciben el honor de "custodiar" la imagen en su hogar hasta los días de los festejos, generando prestigio y reconocimiento social. Sin embargo, en San Carlos de Bariloche, desde los inicios de los festejos, la posibilidad de ser "pasante" queda reservada de forma exclusiva para el círculo íntimo de la familia iniciadora y "custodios" de la imagen. Centralizando, de esta manera, el prestigio social y resignificando el rol de custodios y pasantes como lo comenta Rosa:

> "*(…) Siempre fuimos nosotros (familia iniciadora) los que organizamos todo. El año que viene es la primera vez que me toca a mi (Rosa, la hija del matrimonio iniciador) organizar la fiesta, soy "pasante" (…)"* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010).

[32] "Conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento y de interreconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no sólo están dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino que también están unidos por lazos permanentes y útiles" (Bourdieu, 1980: 2)

[33] " el capital simbólico – otro nombre de distinción- no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural" (Bourdieu, 1985: 28)

El festejo a la “Virgen de Urkupiña” está compuesto por una serie de rituales que se manifiestan en dos espacios bien diferenciados: un espacio público, que transcurre en la Catedral de la ciudad en presencia de la comunidad migrante y el resto de la comunidad barilochense, y un espacio privado, en la casa particular de la familia iniciadora y en presencia exclusiva de la comunidad migrante boliviana y algunos invitados especiales.

En relación al ámbito público, en el que se desarrollan parte de los rituales marianos, el prestigio se visualiza en: la distribución espacial de la comunidad migrante dentro del templo, el protagonismo de los pasantes y el reconocimiento público al final de la celebración. La misa en honor a la Virgen es el único momento de los festejos que se realiza en presencia de turistas y del resto de la comunidad local. Dicha celebración se lleva a cabo en la Catedral, Templo al que no asiste frecuentemente la comunidad boliviana, por ser un espacio al que concurren mayoritariamente turistas y los fieles del centro de la ciudad. Sin embargo, a pesar de ello, la comunidad migrante solicita la misa todos los años al mismo templo y en la misa vespertina de los sábados.

Uno de los momentos más significativos de la celebración es la homilía, allí no sólo el sacerdote habla de la advocación mariana de Urkupiña y se dirige de forma exclusiva a la comunidad migrante, sino que también utiliza el sermón para hacer referencia a los problemas actuales que afectan al pueblo boliviano, a la vez que plantea la necesidad de profundizar los procesos de integración local y regional, destacando los valores y aportes de la migración boliviana en la ciudad y en todo el país. Esta centralidad discursiva no tiene su correlato en su distribución espacial, ya que la colectividad no se localiza en un lugar especial en el Templo, salvo el matrimonio de “pasantes” salientes y entrantes que se ubican en un sitio de “honor” frente a la imagen de la Virgen, asumiendo el rol de referentes bolivianos ante la comunidad barilochense (figura 41). Lugar que es reconocido por sus compatriotas a través de aplausos, fotos y saludos afectivos al final de la celebración religiosa. Otro momento importante para mencionar que también transcurre en el ámbito público es el de las “ofrendas” (figura 43). Dicho momento es protagonizado, todos los años, por la pareja de “pasantes salientes”, que son saludados de forma especial por el sacerdote y fotografiados por sus compatriotas (figura 42).

Figura 41

Pareja de pasantes salientes (2011)

Figura 42

Pareja de pasantes entrantes (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 43

Ofrenda de pasantes (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

El resto de las etapas de la celebración transcurren en el ámbito doméstico donde la participación tiende a ser exclusiva de la comunidad migrante en compañía de algunos invitados especiales y en donde, al igual que en el espacio público, el prestigio se observa en la distribución de los sitios de los participantes de la fiesta, el reconocimiento de su comunidad y el protagonismo de los pasantes, en algunos momentos particulares de la misma.

Durante la novena, por ejemplo, la familia iniciadora además de organizar y dirigir el encuentro de oración, utiliza el momento para exhibir a "su Virgen" a los padrinos y familiares que participan del encuentro. Este momento es común a otras etapas como: la salida de la Catedral, la caravana y la llegada a la fiesta. En todas ellas, la comunidad boliviana espera con aplausos, papel picado y fotos a la familia iniciadora que se muestra orgullosa portando en brazos la imagen de la Virgen. Luego, durante la fiesta, se observan varios momentos en donde la posesión de la imagen se transforma en una suerte de "trofeo", que marca la diferencia entre la familia iniciadora y el resto de los integrantes de la comunidad boliviana (lugares asignados para ubicarse, bailes exclusivos para los pasantes, brindis por la familia organizadora, cotillón especial para los "pasantes", etc).

De esta manera, la Virgen no sólo se transforma en un "capital social" que le otorga a la familia iniciadora un lugar de privilegio ante toda la comunidad boliviana, sino también en un "capital simbólico". Capital que habilita a los "custodios" la posesión de forma exclusiva, de una serie de facultades especiales: ser "mediadores" de la Virgen y ser los depositarios de todos los "favores" que "su" custodia conlleva. Hablamos de "mediación" en el sentido de que es la familia iniciadora (en especial las mujeres), la que poseen el privilegio de conocer la "voluntad" de la Virgen; es decir, son los que decodifican los mensajes que deben ser transmitidos a sus devotos, los que deciden sobre las visitas que recibe la Virgen y los que interpretan los momentos en que se cuenta con "su" presencia. Así lo relatan diferentes integrantes de la familia iniciadora:

> *"(…) nadie puede adueñarse de la Virgen, "ella" decide dónde quiere estar, este es su lugar (…)"* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010)*;*
>
> *"(…) "ella" (Virgen) te dice qué color. Alguna sueña con el color (del vestido). Ella le dice qué quiere que hagan. Este año mi hija soñó que la Virgen le dijo que quería un color clarito"* (Valentina, matrimonio iniciador de la devoción. Bariloche, agosto, 2011).

Por su parte, los "favores" serian aquellos beneficios que se desprenden "naturalmente" por su condición de custodios permanentes de la Virgen: *"(…) desde que la trajimos a "ella" mamá no se enfermó más, todo es por "ella""* (Rosa, agosto 2010). Favores que aseguran la salud, el trabajo y la felicidad familiar, y que por tanto

representan un "capital" que pone en tensión de forma directa a los integrantes de la familia iniciadora.

La acumulación de poder, prestigio y "favores" especiales son los que habilitan las disputas dentro de la comunidad boliviana como entre los miembros de la familia iniciadora. En relación a las primeras, los conflictos o tensiones están íntimamente relacionados con el lugar de prestigio y poder de convocatoria que adquiere la familia iniciadora por sobre el "Circulo Boliviano" lo que genera enfrentamientos y divisiones dentro de la misma comunidad migrante. Así, por ejemplo, nos comentaba Rosa:

> *"(…) Pero no hay caso que la Asociación (Círculo Boliviano) una (…) Porque si la parte que está al frente no llama, no convoca a todos no sirve. Ni siquiera te llaman a una reunión (…) Si tiene dinero la colectividad, como digo yo, porque no hacemos las cosas juntos. Porque no nos llaman personalmente. Ellos no nos ayudan con la fiesta! Los invitamos siempre y vienen. Nosotros no le pedimos nada esto es nuestro es del grupo de nosotros y tenemos mucha gente que nos acompañan. No cobramos ni entrada nada. Sale del bolsillo de cada uno. De lo que uno siente de corazón"* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010).

En relación a las tensiones dentro de la familia que custodia a la Virgen se pueden mencionar separaciones e intentos de fiestas paralelas[34] relacionadas directamente con la circulación y posesión de la imagen. Así por ejemplo, en el año 2009, uno de los hijos[35] del matrimonio iniciador decidió no participar de la fiesta a la "Virgen de Urkupiña" organizada por sus padres y hermanas e intentó organizar una fiesta a la "Virgen de Copacabana" que como no logró convocatoria no se llevo a cabo. Por otro lado, en el año 2010, Marina, una de las hijas que vive en Villa La Angostura[36], no participó de la fiesta de la "Virgen de Urkupiña" porque cuando intentó llevarse la imagen a su casa recibió la negativa de su familia. Así por ejemplo lo explica Rosa:

> *"mi hermana se quiso adueñar de ella (Virgen) y ahí empezó el problema (…) nadie se puede adueñar. Mi mamá lloró mucho el año pasado… no se puede hacer eso. Los que hacen eso así les va durante el año! No es un juguete! (…)"* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010).

A modo de síntesis, podemos decir que la "Virgen de Urkupiña", no sólo se identifica como un "capital social" que construye y estructura espacios de poder dentro

[34] En el año 2009 uno de los hijos del matrimonio iniciador decide no participar de la fiesta a la Virgen de Urkupiña organizada por sus padres y hermanas e intenta organizar una fiesta a la Virgen de Copacabana que no logra convocatoria y se frustra.
[35] En varias ocasiones le hemos solicitado un encuentro para conversar pero nunca accedió.
[36] Ciudad ubicada a 90 km de San Carlos de Bariloche.

de las etapas en la que se desarrolla la celebración sino que se constituye también como un "capital simbólico" en el que se pone en juego el prestigio social, el reconocimiento colectivo y los "favores" que la Virgen otorga. Capitales que se hallan bajo la posesión y control de la familia iniciadora y que por tanto, son las que provocan las tensiones y conflictos que profundizan las diferencias dentro de la comunidad migrante boliviana y dentro del espacio familiar.

II.3.3. b) La "mujer devota"

Abordamos la categoría de "genero" exclusivamente para este apartado, desde una mirada amplia y general. Entendida como un proceso que se adquiere tanto de forma individual como social, que define y relaciona los ámbitos del ser y del quehacer femenino y masculino dentro de una comunidad determinada. Concepto que excluye del terreno biológico a lo que determina la diferencia entre los sexos y los coloca en el terreno simbólico posibilitando ver con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad (Lamas, 1986) y cómo los sistemas binarios[37] deben ser necesariamente desnaturalizados (Butler, 2007:54-55). Categoría que no puede ser entendida simplemente como una cuestión de identidades y roles sino que debe articularse de diferentes formas y en los distintos contextos, según las posiciones sociales por las cuales se encuentra atravesada (Hernández, 2005). Desde este lugar, es que incorporamos también el planteo de Butler (2007) sobre el carácter "performativo" del género. Entendido este último como "un hacer"[38] continúo con una identidad que "se construye performativamente por las mismas expresiones que, al parecer, son resultado de ésta" (Butler, 2007:84).

Para analizar a la mujer boliviana en la celebración de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche, nos resulta indispensable no sólo abordarla desde su condición de mujer sino también desde una multiplicidad de posiciones que la contienen y la identifican como mujer indígena, mujer migrante y mujer devota para luego

[37] "La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contario, está limitado por él. Cuando la condición construida del género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que el *hombre y masculino* pueden significar tanto un cuerpo de muer como uno de hombre, y *mujer y femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer" (Butler, 2007:54-55)

[38] Un hacer que no supone "un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción" sino que "ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hace es todo" (Butler, 2007:84).

analizar la visibilización e invisibilización femenina en los distintos momentos en que se compone el ritual en la ciudad.

La condición indígena de la mujer boliviana se debe analizar tanto desde su propia cosmovisión como desde el impacto producido por el colonialismo occidental. Según Paiva (2007), la cosmovisión indígena andina establece que el origen de todo es la "paridad". Compuesta esta última por dos elementos diferentes, dos esencias que son complementarias, proporcionales y que componen dos cosmos paralelos pero combinados al mismo tiempo, en donde la "unidad no existe en tanto que tiene su correlato o contraparte que lo equipara" (Paiva, 2007: 2). La base fundamental de la cultura andina es, por tanto, la pareja donde la reciprocidad, la dualidad y la complementariedad constituyen un principio fundamental de su cosmovisión (Paiva, 2007). Estos principios fueron trastrocados de manera violenta por la colonización europea. En la nueva condición de subordinación que le otorga el impacto colonial, se introduce la condición de género como una marca más de subordinación. Esto se produce no sólo porque ser una mujer indígena implica estar sometida a una forma múltiple de opresión, sino porque "la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres y a los indígenas el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes, que son incorporados a los saberes de los hombres y los occidentales" (Gargallo, 2006:214). De esta manera, los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, estableciendo una estructura de dominio masculino eclesial y estatal hacia las mujeres (Bidaseca: 2010).

Desde estos análisis se fundamenta la "naturalización" de la violencia doméstica sufridas por las mujeres bolivianas, por un lado, a través de las nociones del *machismo*[39] latinoamericano, que en los espacios de subalternidad refuerzan las jerarquías de dominio al interior de los propios grupos vulnerados, y por otro lado, a partir de los estudios en torno al *marianismo,* debido a la fuerte devoción a María por parte de las mujeres, que las conduce a imitar los valores de la Virgen María como un modelo de rol pasivo y sumiso (Stevens, 1973). Sin embargo, estudios más recientes (Fuller, 1995;

[39] Noción que designa el ideal estereotípico de la masculinidad latinoamericana y enfatiza el control personal de personas y la imagen ideal del hombre como "alguien fuerte, viril, competitivo en relación con otros hombres y opresivo en relación con las mujeres" (Derks, 2009:5)

Derks, 2009 y otros) critican esa visión dualista como estereotipos que han sido aplicados livianamente, debido a que han generado realidades estáticas y absolutas y no han atendido a la multidimensionalidad ni han tenido en cuenta los diferentes contextos en los cuales se producen.

A las prácticas culturales arraigadas en el imaginario boliviano se suma, en el caso que nos ocupa, la mirada sobre la condición de mujer en tanto "migrante". Tema abordado desde los estudios transnacionales y principalmente desde aquellos que analizan la característica de feminización que fueron adquiriendo, en los últimos años, los flujos migratorios (Pedone y Gil Araujo, 2008). Los mismos han colocado a las familias migrantes en el centro del análisis, redefiniendo los roles familiares, los patrones de conyugalidad, las prácticas de crianza y los procesos de adaptación de los hijos e hijas de familias migrantes en origen y destino. La mujer deja de ser la que espera en su lugar de origen para pasar a ser, en muchos casos, la protagonista de la experiencia migratoria y la que busca alternativas de trabajos - cuidar niños, vendar comida, servicio doméstico, etc - para sostener a la familia en el lugar de destino. Características que, en nuestro caso de estudio, a su vez se hallan atravesadas por la condición de ser "migrantes de países limítrofes". Es decir, no sólo se encuentran en una relación de dominación con el "otro", a partir de la precariedad laboral que caracteriza a las actividades que desarrollan, sino que también cargan con el prejuicio y la estigmatización con la que gran parte de la sociedad argentina construye sus vínculos con los migrantes latinoamericanos, los cuales no responden a los parámetros de la idealizada visión de la migración europea de principios de siglo XX.

Es desde este marco conceptual que intentaremos abordar el rol de la mujer migrante boliviana en los festejos de la Virgen y el "lugar" o las posiciones que ocupan en cada uno de los rituales. De esta manera podemos iniciar planteando que la mujer boliviana, en tanto mujer migrante y mujer devota, no sólo resignifica su vida espiritual en el lugar de destino sino que también opera como un agente "hacedor" (desde el punto de vista material) y "mediador" (desde el punto de vista espiritual) que convoca, articula y pone en funcionamiento uno de los eventos más significativo de la comunidad migrante boliviana en Bariloche: la fiesta de la "Virgen de Urkupiña".

En esta fiesta los elementos simbólicos priman sobre los materiales. El reconocimiento y valoración provienen de un particular ejercicio de la espiritualidad

donde se fundan el reconocimiento social y la relevancia que adquieren las encargadas del ritual. Las funciones materiales aparecen minimizadas frente a la enorme envergadura de lo simbólico, sobre todo por delegar, en última instancia, el centro de la referencia ritual, a los varones.

Cuando utilizamos el calificativo "hacedora" estamos explicitando el rol protagónico que tienen las mujeres, especialmente aquellas que integran la familia iniciadora,[40] en la organización de todos los momentos que componen los festejos. Son las que activan el "sistema de padrinazgos", las que llaman a los padrinos y les asignan actividades. También, son las que se encargan de hablar con el sacerdote de la Catedral, eligen y preparan el menú, decoran el salón y están al tanto de toda la logística que requiere un evento de estas características. Es decir, son ellas las que cargan con todo el peso de la fiesta y las que hacen posible que el evento se lleve a cabo año tras año (Barelli, 2012).

La otra dimensión en la que no sólo se observa protagonismo sino exclusividad femenina, es en el plano espiritual. Este ámbito se encuentra restringido a las mujeres, debido a que son ellas las que tienen el "privilegio" de comunicarse directamente con la Virgen. Hablamos de "mediación" porque es a través de los sueños que la Virgen se manifiesta. Son ellas las depositarias de la "voluntad" de la Virgen, la interpretan y la transmiten. Esta "voluntad" está relacionada con cuestiones de la celebración propiamente dicha - color de su vestimenta, la elección o no de los pasantes, el "clima" que van a tener los festejos, etc-. Son estas mujeres las que también decodifican los mensajes de otorgamiento de "favores" como de "castigos", que deben ser transmitidos a sus devotos y las que interpretan los momentos en que se está en presencia "divina".

Un ejemplo muy ilustrativo de la exclusividad femenina es la "ceremonia del vestido" de la Virgen. La misma, se inicia con un "sueño revelador" donde todos los años la Virgen le comunica a una de las hijas de la familia iniciadora el "color" del atuendo que deben confeccionar, continúa con la escena del cambio de vestido a cargo de ambas hijas en el ámbito privado doméstico y culmina con el traslado de la imagen sagrada al Templo. Otro momento, que hemos abordado en páginas anteriores, es cómo las mujeres son las que interpretan los castigos de la Virgen. Castigos que tienen la particularidad de ser "venganzas" individuales que son tomados como "justicia divina"

[40] Valentina, Rosa y Marina, madre e hijas del matrimonio iniciador de la fiesta de Urkupiña en San Carlos de Bariloche.

(Derks, 2009). Esta característica de la "Virgen de Urkupiña", Derks (2009) la señala como un medio al que recurre la mujer andina para que intervenga en sus matrimonios, a la que le entregan su rabia y su ira para que la Virgen cambie a sus maridos o se vengue por ellas.

Durante el desarrollo de la celebración mariana se pueden distinguir dos momentos de mucho interés para nuestro análisis; el de la "liturgia" y el de la "fiesta". Los rituales en los que observamos mayor visibilización femenina son aquellos que están estrictamente relacionados con la Virgen, en tanto objeto sagrado y que se manifiestan en el espacio público de la liturgia: el ingreso de la imagen a la Catedral y la ceremonia de los pasantes, que se realiza en la puerta del Templo. El primero, se lleva a cabo pocos minutos antes del inicio de la ceremonia religiosa y en presencia de la comunidad barilochense. Se realiza por una puerta lateral del templo, portada por una de las mujeres y escoltada por miembros de la colectividad boliviana que la acompañan hasta ubicarla en un lugar preparado especialmente para la ocasión, cercano al altar. La ceremonia de entrega de la Virgen a los nuevos pasantes, es otro ritual en el que, si bien se da en compañía masculina, la centralidad está puesta en las manos femeninas por las que circula la imagen de la Virgen, como vimos en las fotos de la ceremonia.

Sin embargo, esta visibilización femenina no debe llevarnos a inferir un reconocimiento social de la comunidad, en tanto miembro de un grupo étnico, ni en tanto pertenencia de género por parte de la comunidad barilochense. En relación al primer punto, observamos que en ambos rituales - de ingreso y salida de la colectividad -, el sacerdote que oficia la misa no participa en la entrada y salida de la imagen de la Virgen y que la comunidad boliviana no ingresa la imagen por la puerta principal del templo. Los turistas y la feligresía barilochense, no participa ni acompaña el ritual sino que "generan otredad" (Briones, 2005). Es decir, aceptan el ingreso de la Virgen y el de su comunidad migrante pero, la Iglesia barilochense, no la incorpora a la devoción como un patronazgo local más[41]. Por otro parte, no se observan importantes modificaciones en la estructura habitual de la liturgia, solamente la mención del sacerdote en su homilía y un momento después de la comunión donde la colectividad boliviana lee el relato de la Virgen. Momento que se reserva, desde hace años, a una voz

[41] El festejo de la "Virgen de Urkupiña" no aparece en el listado en el que se mencionan a todas las advocaciones marianas locales.

masculina, un referente boliviano - Severino -[42], que no pertenece a la familia iniciadora y que si bien participa de los diferentes momentos en que se desarrolla la celebración mariana - liturgia y fiesta -, no se manifiesta como devoto, ni forma parte de la organización. Esto se refuerza si se tiene en cuenta que en el año 2012 el referente pionero no asistió a la misa y que su lugar fue ocupado también por un hombre, en este caso una persona muy cercana a la familia iniciadora, un sobrino. De esta manera, la mujer obtiene su lugar protagónico en la comunidad boliviana en tanto "mujer devota" no así, en tanto representante de la colectividad en la ciudad, lugar destinado exclusivamente a los hombres (Barelli, 2012). Debido a que, como dice Gargallo "las mujeres andinas son capaces de conducir contra el colonialismo pero no dejan de estar sujetas al poder real y simbólico de su maridos" (Gargallo, 2006:208).

Por su parte, el desdibujamiento femenino queda evidenciado especialmente en los diferentes rituales que se desarrollan durante la fiesta que se realiza en el domicilio de la familia iniciadora. Rituales que se encuentran estrictamente vinculados con el reconocimiento y el prestigio social que reciben los protagonistas de la fiesta. En función de ello, es importante destacar que si bien la fiesta está plenamente organizada y depende de las mujeres, en los diferentes rituales que en ella transcurre, la que aparece como protagonista es la pareja o en su defecto el hombre, como se observa en las fotos anteriores. Es decir, en algunos momentos, como el ingreso a la fiesta, el inicio de la comida, el baile y la entrada del cotillón, se apela a la "paridad andina" como aquella unidad matrimonial en la que la complementariedad y la reciprocidad "parecieran" ser la lógica imperante en la organización de los festejos. Sin embargo, a la hora de los reconocimientos sociales - brindis, aplausos, anuncios, fotos y felicitaciones - no sólo la mujer desaparece sino que la pareja se desdibuja o se esmerila quedando como únicos protagonistas los esposos de las mujeres organizadoras. Son ellos los que aparecen como los destinatarios absolutos del reconocimiento de la comunidad por el éxito de la fiesta, quedando las mujeres organizadoras como meras acompañantes de sus esposos.

Este progresivo proceso de ocultamiento del rol femenino alcanza su paroxismo, en la tarjeta de invitación que realizan los pasantes para convocar a la comunidad migrante boliviana a la fiesta. Debajo de una breve explicación de la historia de la devoción a la "Virgen de Urkupiña", aparece el nombre completo del hombre seguido

[42] Severino migró a Bariloche a principios de los años '70 y fue el primer Presidente de la Asociación Boliviana de Bariloche.

por un "… y Sra." (figura 44). Materializando al grado máximo la exclusión de la mujer a partir de la pérdida total de su identidad, que no sólo queda subsumida al hombre sino que desaparece completamente. Es decir, no sólo la mujer es en tanto "señora de", sino que su nombre ni siquiera aparece mencionado. Marcando de forma muy clara que los momentos de visibilización femenina no están relacionados con un lugar de prestigio y reconocimiento por parte de la comunidad sino que se trata de un sitio de heterodesignación femenina, haciendo alusión a Errázuriz (2011)[43], que ubica a la mujer como devota que reza y pide a la Virgen por su comunidad y no como un sujeto político de representación. Es decir, como dice Errázuriz, se establece así una identidad "de ser para otros en lugar de ser para sí, construyendo como mecanismo defensivo en el desarrollo psíquico el proceso de narcisizar la frustración y volver admirable e ideal la figura del sacrificio, la entrega y negación de sí en los vínculos afectivos" (Errázuriz, 2011: 145).

Figura 44

Tarjeta de invitación (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Sin embargo, resulta interesante mencionar, el "lugar" que ocupa para las mujeres el ser "mujeres devotas". Para ellas representa un espacio de fuerte

[43] "las mujeres ocupamos el lugar heterodesignado por las Instituciones de lo Simbólico, quienes han encontrado sus argumentos en el imaginario social de la dominación masculina para construir las identidades con las que la cultura nos ha vestido a modo de un corsé"(Errázuriz, 2011:143).

significación. A pesar de la falta de reconocimiento colectivo, la Virgen constituye la fuente de transferencia en la que las mujeres, a través de su poder mediador, depositan deseos y solicitan "justicia". Ellas son las que dirigen y decodifican tanto los favores como los castigos. Quizás ésta sea una de las razones por las cuales aceptan la falta de reconocimiento colectivo, debido a que se sienten resguardadas, protegidas y reconocidas por la Virgen.

En síntesis, la mujer boliviana en tanto "mujer devota" opera como agente "hacedor", que organiza los festejos marianos y convoca a toda la comunidad migrante boliviana en el destino y como agente "mediador" debido a que es la que intercede ante la Virgen y la que interpreta o decodifica sus mensajes. Funciones que, durante el momento de la liturgia, se hacen más visibles debido a que operan como un sitio heterodesignado. Es decir, es la mujer la que viste, reza y pide a la Virgen por el resto de la comunidad pero no es "ella" la que representa a la colectividad como sujeto político. Mientras que, por otro lado, durante la fiesta en el espacio estrictamente privado, el lugar de la mujer se observa esmerilado y hasta se invisibiliza. Sin embargo, esto no significa que la mujer se muestre de manera sumisa sino que el lugar de "mediadora" con la Virgen no sólo es revalorizado sino que funciona como forma de transferencia (Derks, 2009).

III. La Virgen de Urkupiña: alteridad, fragmentación y mecanismos de invisibilización.

Las relaciones de poder que operan desde los estados nacionales también intervienen de forma directa en las construcciones y procesos identitarios. En función de ello, para analizar el caso de los migrantes bolivianos en Bariloche, resulta fundamental incorporar el concepto de *formaciones nacionales de alteridad*, propuesto por Segato (2007), para comprender que las representaciones hegemónicas de una nación producen realidades, que en su predominio discursivo "no es otra cosa que una matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de muestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación" (Segato, 2007: 29). En San Carlos de Bariloche se cuenta con la presencia y

sostenimiento de fuertes representaciones sociales -Bariloche la "Suiza Argentina", la tierra de "pioneros europeos"- que no sólo producen "categorías y criterios de identinficación/clasificación y pertenencia, sino que - administrando jerarquizaciones socioculturales - regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad" (Briones, 2005: 16).

La desigualdad social que se retroalimenta con los mecanismos de exclusión ha generado una ciudad con fuertes niveles de fragmentación espacial. Fragmentación impuesta no sólo por el desarrollo urbano y por la políticas públicas de vivienda y plantificación sino también reforzada, en parte, por los mismos migrantes que "se agruparon y reforzaron su identidad en el destino" (Matossian, 2012: 281). Sin embargo, resulta pertinente aclarar que en el caso de los migrantes bolivianos estos reagrupamientos son culturales y simbólicos, no espaciales. Es decir no constituyen un "barrio de bolivianos", ni una "capilla para la Virgen de Urkupiña" sino que se agrupan en los barrios por cuestiones de afinidad, de clase y origen -sobre todo si son barrios con una mayoría de migrantes -. Es así que el reagrupamiento cultural y simbólico estaría dado por la devoción y festejos de la Virgen de Urkupiña. Festejos que se construyen desde la alteridad que la ciudad ofrece y, en función de ello, reproducen una serie de mecanismos que invisibilizan a la comunidad desde la devoción y profundizan la fragmentación.

La celebración religiosa en torno a la Virgen, si bien se realiza en la Iglesia Catedral que es el templo más importante de la ciudad, no deja de ser un evento aislado. Como lo señala el Rector Mayor de la Catedral Pascual Bernik:

> *"P: yo de lo que te puedo decir que hace como más de diez años que estoy acá, te puedo decir que aparecieron así muy tímidos como son ellos, si podían traer a Urkupiña que yo no sabía que existía. Y bueno yo les dije que claro por supuesto que si las puertas están abiertas. Vinieron a hablar si podían traer la imagen. Ellos dicen que el anterior obispo no los dejaba.*
> *E: y sabes ¿por qué no los dejaba?.*
> *P: La verdad que no sé. Son visiones muy personales, la verdad que no lo sé. Se acercan nada más que en ese momento. Ellos realizan esa religiosidad popular.*
> *E: ¿en algún momento lo han invitado a Usted a los festejos?*
> *P: no nunca me han invitado.*
> *E: Desde la Iglesia tampoco la incorporan como fiesta patronal ¿no?*
> *P: no, no ellos vienen una vez y listo"*[44]

[44] Entrevista a Pascual Bernik, Rector de la Iglesia Catedral, Bariloche, 2011.

Esta situación resulta contrastante si la comparamos con la incorporación de la imagen de la "Virgen de Urkupiña" y sus festejos en la "Parroquia Cristo Resucitado" de General Roca. En esta localidad, los rituales y la fiesta (figura 45) no sólo se incorporan a la institución parroquial, sino que la imagen tiene además un lugar asignado dentro del mismo recinto religioso (figura 46). Esto sumado a que los festejos después de la celebración religiosa se llevan a cabo en las calles de la ciudad (imagen 47). Así, por ejemplo, nos comentaba Eva una feligresa de la parroquia de General Roca:

> *"La Comunidad de la Virgen de Urkupiña estaba formada por horticultores y toda su familia. Ellos organizaban y participaban de las reuniones, las novenas, la Misa y la Procesión, todo en la Parroquia. Luego venia la parte cultural, abierta para todos, donde participaban otras colectividades (chilenos, argentinos, libaneses, vascos, italianos, españoles, etc) y al final, la fiesta popular donde se bailaba se comía y se compartía alguna bebida. La misa siempre la celebró el Obispo (…). La imagen esta en el altarcito que mandó hacer un pasante, muy bonito en el templo parroquial. Está en la Iglesia desde el primer día"* (Eva, feligresa de la Parroquia Cristo Resucitado de la Compañía de María de General Roca. Realizada vía mail, 2013)

Figura 45

Misa de la "Virgen de Urkupiña" Parroquia Cristo Resucitado en General Roca (2012)

Figura 46

Lugar asignado para la "Virgen de Urkupiña" en la Parroquia Cristo Resucitado en Gral. Roca (2012)

Fuete: gentileza del Párroco. Javier De Aguirre, sm. 2011

Figura 47

Fiesta de la "Virgen de Urkupiña" en Gral. Roca (2011)

Fuete: gentileza del Párroco. Javier De Aguirre, sm. 2011

La "Virgen de Urkupiña" de la colectividad boliviana de San Carlos de Bariloche, después de 19 años, no ha logrado construir un "lugar" de visibilización devocional en la ciudad, ni físico ni social. Un lugar físico, debido a que la Virgen no tiene ningún recinto religioso propio, sino que permanece entronizada en un altar doméstico y sólo se traslada a la Catedral los 15 de agosto. En el aspecto social los acontecimientos del año 2000 - procesión por la calle principal de la ciudad que llevó a la incorporación de una réplica de la imagen en uno de los cerros turístico de Bariloche - , han sido eventos aislados. En este mismo sentido, vemos que la celebración de la Virgen de Urkupiña aunque se "permite" el ingreso de la imagen a la Catedral no se ha incorporado la fiesta patronal como parte de la agenda de la diócesis, ni ha generado ningún vínculo con alguna parroquia en particular, permaneciendo en un ámbito estrictamente doméstico. Situación que acompaña el imaginario y el discurso hegemónico que identifica a la ciudad como la "tierra de migrantes europeos", "la Suiza Argentina", que no habilita la incorporación de lo latinoamericano y, mucho menos, de un sector de la población que proviene de los márgenes del Bariloche siempre postergado.

CAPÍTULO 4

LOS MIGRANTES PARAGUAYOS Y LA "VIRGEN DE CAACUPÉ" EN SAN CARLOS DE BARILOCHE (1970-2012)

SUMARIO

I. Los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche y la "Virgen de Caacupé" (1970-2012)
1. Agrupaciones paraguayas: ARPA (1982-2012) y ANGÜ-A (2011-2012)
2. La Virgen de Caacupé origen y traslado de la devoción
II. La "Virgen de Caacupé" como dispositivo de "paraguayidad" en San Carlos de Bariloche (1993-2012)
1. Resignificación cultual y procesos identitarios en el destino
1.1 La práctica religiosa en San Carlos de Bariloche: Caacupé como símbolo de *paraguayidad*
1.2 La "Virgen de Caacupé" como "símbolo nacional" en los festejos patrios paraguayos en San Carlos de Bariloche
2. La "Virgen de Caacupé" construyendo territorialidad en el destino
3. Las imágenes de la "Virgen de Caacupé": La "Virgen peregrina", La "Virgen grande" y la "Virgen del estandarte"
III. Fragmentación, alteridad y estrategias de visibilización: los paraguayos y la devoción a la "Virgen de Caacupé"
1. Los intentos de la comunidad paraguaya por la inclusión social en San Carlos de Bariloche (1982-1993)
2. Construyendo identidad desde la alteridad: La "Virgen de Caacupé" como estrategia de inclusión (1993-2012)

I. Los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche y la "Virgen de Caacupé" (1970-2012)

La migración paraguaya en San Carlos de Bariloche, como ya hemos desarrollado en el capítulo 1, tiene sus primeros registros a fines de la década de 1970 y se profundiza en los años posteriores a la crisis del 2001. Este proceso migratorio estuvo acompañado por la conformación de asociaciones de migrantes paraguayos que oficiaron de contención y ayuda a los recién llegados. En este contexto, el traslado de la

"Virgen de Caacupé" se incorporó como parte de ese entramado solidario generando pertenencia y construyendo identidad en el destino.

II.1. *Agrupaciones paraguayas: ARPA (1982-2012) y ANGU-A (2011-2012)*

Las prácticas asociativas de los migrantes paraguayos se registran desde los primeros años de su ingreso a la ciudad (1970-1980), cuando un grupo reducido de migrantes empezó a juntarse y a organizar lo que podríamos denominar como la primera "Comunidad paraguaya de Bariloche". Así, por ejemplo, lo explicaba Juan de Dios, uno de los migrantes más antiguos en la ciudad, a un diario de Paraguay:

> *"Somos todos una gran familia paraguaya. La mayoría de los residentes aquí tienen mi oficio (albañil), algunos son gastronómicos. Si alguno de nosotros necesita un ayudante, un carpintero, un profesional, un albañil para trabajar lo elige entre nuestros compatriotas. O sea que formamos una familia, que se reúne para trabajar, para los días patrios y para festejar (…)"*[1]

En consonancia con la idea de Brow (1990), abordamos el concepto de comunidad como "un grupo de gente (que comparte un) sentido de pertenencia" y que "combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida" (Brow, 1990: 22). De acuerdo a este autor, observamos en este colectivo un proceso de "comunalización" donde los migrantes construyen pautas de pertenencia y consolidan una "comunidad" en el destino. Es decir, un grupo que opera como una "gran familia" en donde sus integrantes se reconocen, comparten singularidades, se cuidan y se ayudan mutuamente (figura 1). En función de ello, esto nos comentaba Juan de Dios:

> *"Era para ayudarnos mutuamente, aquel que lo necesitaba le debamos una mano, para ayudarnos entre nosotros y yo siempre iba a las obras y los convocaba. La mayoría no se quedaba. Pero en aquella época éramos fijos 70 paraguayos los que estábamos*" (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril 2013).

[1] Entrevista a Juan de Dios, primer y actual presidente de ARPA en un diario de Paraguay. En: "Más de doscientos paraguayos viven en la Patagonia argentina" en Diario Noticias, Asunción 4 de agosto de 1996, p. 42.

Figura 1

Comunidad migrante paraguaya de Bariloche, 1980

Fuente: A-ARPA, 1980.

La primera agrupación paraguaya surge en 1982 con el nombre "Asociación de Residentes Paraguayos"[2] (ARPA). Los objetivos de la asociación estuvieron orientados a:

> *"Nuclear a todos los paraguayos y sus descendientes de la sangre guaraní"*[3] *unirse, recordar y difundir los aspectos de la cultura paraguaya*"[4] y "*bregar por la efectiva unión y fraternal convivencia de la familia paraguaya y ser hogar y amparo común de todos los paraguayos residentes y transeúntes en la ciudad*"[5].

Según los relatos de sus integrantes, la agrupación ARPA, en sus primeros años 1982-1991, fue una agrupación muy activa que participó de varios eventos tanto deportivos, festivos como religiosos, generando un amplio nivel de convocatoria y adhesión de los migrantes. Entre los deportivos se pueden mencionar el Torneo de fútbol infantil local "Mundialito" de 1982, donde la asociación se presentó con un equipo propio denominado "Guaraní" (figura 2).

---

[2] Asociación que en el año 1988 obtiene la personería jurídica D. N. 2041. Resolución N° 1449 de la Provincia de Río Negro. Ministerio de Gobierno y Trabajo, Dirección General de personas jurídicas. 22 de septiembre de 1988.

[3] Resolución N° 1449, D. N. 2041, 1988, folio 2.

[4] Reseña histórica de ARPA presentada en el Folleto por los festejos de los "200 años de Paraguay". Bariloche, 2011, p. 1.

[5] Idem. p.1

Figura 2

Equipo de Futbol de la colectividad paraguaya de Bariloche "Guaraní" (1982)

Fuente: A-ARPA, 1982

Entre los eventos festivos encontramos la participación de la colectividad, entre los años 1985-1989, con carrozas[6] en la Fiesta Nacional de la Nieve (figura 3) y con banderas y trajes típicos en los desfiles por el Aniversario de la fundación de la ciudad (figura 4). Entre 1985 y 1991 formaron parte de la Comisión organizadora de la 1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas (figura 5) que, si bien no logró instalarse dentro de los festejos locales, representó uno de los recuerdos más importantes para la comunidad paraguaya. Luego, en 1988 la colectividad formó el "Cuerpo de Baile Infantil paraguayo", también de breve duración. Así, por ejemplo, comentaba Valentina lo que recordaba de esos momentos:

> *"traíamos conjuntos chilenos, brasileños, bolivianos, venezolanos, paraguayos, un equipo impresionante, llenábamos Bomberos[7]! Eso era la colectividad latinoamericana"* (Valentina, migrante paraguaya ex integrante de la Asociación ARPA y actual Presidente de ANGU-A. Bariloche, junio 2012)

[6] En 1988 obtienen el 2° Premio y en 1989 obtienen el 1° Premio por la carroza presentada.
[7] Estadio de Bomberos Voluntarios, uno de los espacios más importante para realización de eventos bajo techo de la ciudad.

Figura 3

Carroza de ARPA en la Fiesta Nacional de la Nieve Bariloche 1980

Fuente: A-ARPA, 1980

Figura 4

Desfile ARPA en el Aniversario de Bariloche 3 de mayo de 1987

Fuente: A-ARPA, 1987

Figura 5

1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas, Bariloche 1985

Fuente: A-ARPA, 1985

Sin embargo, dicha participación, llegó a su ocaso primero en 1989, cuando el municipio dejó de convocarlos para la Fiesta Nacional de la Nieve y luego en 1991, cuando fracasó rotundamente la VI Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas -temas que abordaremos en el transcurso del capítulo -. Situación, esta última, que

generó, por un lado, serias dificultades dentro de las agrupaciones migrantes debido al dinero invertido y, por el otro, desilusión e impotencia por el esfuerzo empleado. Ambas situaciones provocaron una dispersión de la colectividad. Así, por ejemplo, lo manifiesta Juan de Dios cuando le preguntamos por el fracaso de las fiestas:

> *"JD: Nosotros nunca participamos con las europeos, éramos excluidos los únicos que si lo hicieron alguna vez fueron los chilenos. Pero nosotros nunca.*
> *- ¿intentaron alguna vez?*
> *JD: no no nos interesa porque ya veíamos que no éramos parte. Por eso la hicimos aparte pero no nos alcanzaron los fondos para sostenerla.*
> *- y ¿la concurrencia?*
> *JD: mal, muy mal yo llegue hasta llorar en Canal 6 una vez cuando nos convocaron una vez después de la fiesta y hable mal inclusive. Cómo puede ser es nuestra tierra qué es lo que pasa con la gente de Bariloche!! Los europeos hacen su fiesta y está lleno y nosotros nada! y yo he ido!*
> *-¿por qué crees que pasa esto?*
> *JD: y pasa hoy!! La verdad que no sé. No entiendo porque el pueblo no nos acompaña. No te das una idea el esfuerzo que hemos hecho!"* (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril 2013).

En este contexto de conflicto interno, desilusión y dispersión, algunos de los integrantes de ARPA empezaron a participar de la peregrinación anual a la Gruta de la "Virgen de las Nieves"[8], en los años 1991 y 1992. Esta experiencia llevó a Juan de Dios, como Presidente de ARPA, a proponer el traslado de la devoción a la "Virgen de Caacupé". Esta idea fue bien recibida por la colectividad y en 1993 trasladaron la primera réplica de la imagen de la Virgen que dio inicio en la ciudad al culto mariano de la advocación de Caacupé.

[8] Devoción local popular y multitudinaria que tiene sus orígenes en 1950 y que en 1993 se convierte en Patrona de la Diócesis de Bariloche.

Figura 6

Agrupación ARPA en un desfile por el Aniversario de Bariloche (1988)

Fuente: A-ARPA, 1988

Un párrafo aparte merece la figura de Juan de Dios, presidente de la agrupación ARPA. Este migrante, oriundo de Asunción, llegó a Bariloche a fines de 1970 y en 1982 comenzó a organizar la colectividad paraguaya. A partir de ese momento se convirtió en el principal referente de la comunidad migrante en la ciudad (figura 6). Este liderazgo se reforzó en el ámbito laboral, por las relaciones personales que se establecieron entre los migrantes y Juan de Dios. Este último se lo conoce en la ciudad por su desempeño como contratista de obra, rubro de importante desarrollo en Bariloche en el que trabajan la mayoría de los migrantes paraguayos. Es decir, Juan de Dios se constituye desde esos años como referente de la comunidad migrante en base a relaciones que generaron gratitudes y lealtades que le dieron prestigio dentro de la comunidad y, en consecuencia, profundizaron ese liderazgo personal. Así por ejemplo nos comentaba Juan de Dios:

> *"la mayoría que viene se dedica a la construcción. Yo de mi parte si le puedo dar trabajo se lo doy, yo soy contratista de obra, le doy trabajo o los asesoramos, o le recomendamos a otro y así nos ayudamos mutuamente"* (Entrevista a Juan de Dios, Presidente de ARPA. Bariloche, abril 2013).

Sin embargo este liderazgo fue cuestionado a fines del 2010, cuando un grupo de mujeres se autoconvocaron y organizaron una asociación paralela a ARPA con el

nombre “Asociación Nativa Guaraní” (ANGU-A)[9]. Esta agrupación también contó con la adhesión de un importante número de jóvenes migrantes, recientemente llegados a la ciudad. Uno de los terrenos en que se dio la disputa entre ambas asociaciones fue el de la custodia de la imagen de la “Virgen de Caacupé”, la cual quedó bajo la posesión de ANGU-A, sin lograr el control de la práctica devocional instalada por ARPA. Así lo comentaba Valentina, presidenta de ANGU-A:

> *“(…) nosotros no dividimos a una comunidad, simplemente ocupamos un espacio vacío, veinte años que no se hizo nada (…) agarramos a una juventud tremenda!”*(Valentina, Presidenta de ANGU-A. Bariloche, junio de 2012).

Según Valentina, ANGU-A se autodefine como “*transparente*” y “*horizontal*” porque “*todos tienen voz y voto”* y porque se ocupa de las problemáticas particulares de los migrantes paraguayos en relación a la documentos, vivienda y trabajo (Valentina, Presidenta ANGU-A, Bariloche 2012). Esta nueva asociación en sus dos años de vida ha realizado varios eventos en la ciudad. Algunos para juntar fondos para la asociación, otros con el fin de ayudar a compatriotas con problemas de salud y dificultades económicas. También realizaron festejos patrios o religiosos paralelos a ARPA, los cuales no sólo evidenciaron la división de la colectividad en la ciudad, sino también generaron inconvenientes económicos dentro de ANGU-A, que provocaron conflictos entre sus integrantes (figura 7).

Figura 7

Agrupación ANGU-A en el desfile por el Aniversario de Bariloche, 3 de mayo de 2011

Fuente: Gentileza de Héctor

[9] Palabra guaraní que significa mortero.

A pesar de estas tensiones existentes dentro de la comunidad migrante paraguaya, las dos asociaciones lograron reunirse a partir de las prácticas cultuales en torno a la "Virgen de Caacupé", adjudicándole a esta advocación y a su devoción, un sentido de pertenencia.

I.2. *La "Virgen de Caacupé": origen y traslado de la advocación*

El origen de la "Virgen de los Milagros de Caacupé", se entrecruza con leyendas y relatos populares transmitidos oralmente desde los tiempos de la Asunción colonial. A diferencia de otras advocaciones marianas, la "Virgen de Caacupé" no es producto de una aparición, sino que nace en el siglo XVII como una imagen tallada en madera por un artista nativo guaraní, que la realiza después de haber presenciado un "milagro"[10]. Acontecimiento que le confiere a la advocación una identidad local propia típicamente toponímica (Christian, 1981: 154). De esta manera, la advocación pasa a reconocerse con el nombre de "Caacupé" que significa en guaraní "detrás del monte", en alusión al lugar en el que se construyó el primer oratorio en honor a la Virgen. La imagen de la "Virgen de Caacupé" nos remite a una "Virgen Inmaculada" de tradición hispánica[11] en

[10] El relato popular cuenta que en el año 1600, en un pueblo llamado Tobatí de Paraguay evangelizado por los franciscanos, un nativo guaraní perteneciente a la misión fue a buscar materiales para sus tallas y se vio acorralado por un grupo de mbayanes que querían matarlo. El artista guaraní asustado se escondió detrás de un árbol y le rezó a la Virgen de la Inmaculada Concepción prometiendo que si lo libraba de sus enemigos le tallaría una imagen del mismo tronco que lo había protegido. Los perseguidores pasaron delante del árbol donde se encontraba y "milagrosamente" no lo vieron, éste es considerado el "primer milagro" de la Virgen de Caacupé y el inicio de la advocación. Luego, el artista cumplió su promesa, talló dos imágenes, la más grande destinada a la comunidad de la iglesia de Tobatí y una más pequeña para su devoción personal. Sin embargo, producto de una inundación en la zona, la imagen más grande desaparece y la única que sobrevive es la más pequeña. Cuenta la leyenda que un indio llamado José, perteneciente al pueblo vecino de Atirá, rescata a la Virgen de madera que estaba flotando en una caja de cuero en las aguas del río y bajo su protección se da inicio la devoción popular a la Virgen (Reingold, 2000).

[11] "En Europa y particularmente en España la imagen de la purísima fue representada infinitas veces y según todas las técnicas conocidas como consecuencia del intenso fervor inmaculista que caracterizó a la religiosidad peninsular. Esta producción ingente muestra en el transcurso de los siglos XVII y XVIII la primacía de los elementos apocalípticos y el alejamiento de la *tota pulchra* (ver páginas 28 a 31). También se debe recordar aquí que los distintos modelos existentes a fines del siglo XV y buena parte del XVI convivieron con elementos de la imagen de la "Asunta" […] En América la situación no fue distinta y se debe señalar que dicho proceso de fantasía escenográfica se desarrolló preferentemente en México, mas, quizás, que en ciertas regiones sudamericanas como la Andina, de cultura conservadora, donde pervivieron juntas, hasta el siglo XIX, muchas tipologías difundidas en el periodo colonial. Como se dijo, son variadísimas, las figuraciones del tema en cuestión pero a pesar de ello es posible establecer los rasgos comunes que definen su iconografía. En la mayor parte de los casos se la muestra de pie, dispuesta

un contexto socio religioso colonial español en el que fue objeto de una ferviente devoción popular (Stratton, 1988:5).

La práctica religiosa a la "Virgen de Caacupé" en Paraguay la reconstruimos a partir de los testimonios de los migrantes que trasladaron, sostuvieron y actualmente sostienen la devoción en la ciudad de San Carlos de Bariloche. Los festejos de Caacupé en Paraguay tienen cuatro momentos devocionales: novena, peregrinación, misa y fiesta familiar. La novena se trata de una reunión íntima en la que durante nueve días en algunos hogares se congregan amigos y familiares para rezar a la Virgen en señal de recogimiento y preparación espiritual para la celebración. Sin embargo, la mayoría de nuestros testimonios, si bien mencionan a la novena como parte de los festejos comentan que es una práctica que, en la actualidad, no convoca a tanta gente como la peregrinación. Esta última, en cambio, se vive como uno de los eventos más esperados por el pueblo paraguayo, donde familias enteras se trasladan cantando y rezando en procesión al Santuario,[12] con imágenes personales, banderas, flores y cantos. Así lo comentaba Héctor, un joven migrante paraguayo que vive en Bariloche:

> *"(…) la peregrinación se realiza un día antes, el día 7. Vienen de todos lados y es ¡impresionante! La peregrinación es de más de 5000 personas, se va en grupo y se disfruta mucho, se canta, se toma y se charla"* (Héctor, joven que migró a la ciudad después del 2001. Bariloche, abril de 2012).

Y Juan de Dios agrega,

> *"(…) la gente va en carreta, descalzo, en bicicleta a caballo, de rodilla….se agradece y se pide por mucha gente"* (Juan de Dios, Presidente de ARPA. Bariloche, diciembre de 2010).

---

frontalmente a veces de tres cuartos de perfil erguida sobre un soporte que puede ser de cabezas de ángeles y niños, nubes, como es más común, o la luna [...] El indumento subraya la sencillez de nuestra Señora. Cubre su cuerpo una larga túnica blanca […]. El manto es azul cielo en la mayoría de las casos y no pocas veces sembrado de estrellas […] también puede caer verticalmente desde los hombros, recordando a las imágenes vestidas por su composición triangular, según modo difundido en Castilla por Gregorio Fernández, cuya severidad ingenuamente sencilla y honrada pervivirá en la pintura y en la escultura americana, especialmente entre los tallitas guaraníes de las misiones jesuíticas del Paraguay y de los Chiquitos, en los que se imito de varias maneras incluso en el detalle de los pliegues que forma el manto sobre la espalda, tal como lo fijaban las mujeres para evitar que con su peso se deslizara y callera. También en la composición de la aureola que rodea el cuerpo de María" (Schenone, 2008 43-44). Para mayor profundización ver desde la página 9 a la 115.

[12] "Después de varias situaciones donde la Virgen se salva "milagrosamente" de inundaciones, tormentas y guerras, en 1770 se construye el primer Santuario de Caacupé y en ese mismo año Carlos Morphy funda la ciudad de Caacupé. Santuario que padece la guerra de la Triple Alianza y queda destrozado. Por ello, en 1883 se construye un nuevo santuario que se termina en 1885 y es el que se conserva actualmente (Reingold, 2000).

A este momento le sigue la celebración de una misa en honor a la Virgen, donde se obsequian ofrendas, pedidos y promesas para el año próximo. Para finalizar se organiza una feria de artesanías junto al santuario y las familias se reúnen en sus hogares, con amigos y familiares, donde celebran, con comidas especiales, bebida y música, la fiesta a la "Virgen de Caacupé".

El traslado de la "Virgen de Caacupé" a San Carlos de Bariloche, como ya hemos mencionado, se produjo en 1993 en medio del conflicto interno[13] que generó una importante dispersión dentro de la comunidad paraguaya. Es así que Juan de Dios, Presidente de ARPA, hizo la propuesta a la colectividad de traer la imagen y los festejos a Bariloche. Años después, esta propuesta es leída por una integrante de ANGU-A como un *salvataje* que logra nuevamente recuperar la unidad perdida:

> *"(…) Caacupé fue un salvataje (…), fue una salvación, fue una posibilidad de poder hacer algo que volviera unir"* (Valentina, migrante paraguaya y Presidenta de ANGU-A. Bariloche, junio de 2012).

La colectividad recibió con entusiasmo la propuesta e hizo el pedido de una imagen a Paraguay. La primera imagen que llegó era una imagen de bulto de aproximadamente 30 cm que se entronizó inmediatamente en un altar de madera de similar tamaño "*para que pudiera peregrinar"* (Juan de Dios, Bariloche 2013), se la hizo bendecir por el Sacerdote Juvenal Currulef[14] de la "Parroquia Virgen Misionera" y se la decoró con flores, velas y cintas de los colores de la bandera paraguaya. Para 1994 se inició el proceso de refundación de la devoción mariana, incorporando nuevos sentidos en la práctica religiosa y resignificando rituales que construyeron lo que los mismos devotos migrantes denominan como *paraguayidad* (testimonios de Juan de Dios, Andresa y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011). Término utilizado por los migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales), que conforman lo que identifican como la "cultura paraguaya".

Los primeros festejos que se realizaron en torno a la devoción, eran exclusivamente religiosos y poco concurridos, participaban solamente algunas familias

[13] Generado por el fracaso de la "Fiesta de las Colectividades Latinoamérica" ver p. 218.
[14] Sacerdote, muy comprometido con las causas de los sectores más necesitados, encargado de la Parroquia Virgen Misionera.

muy cercanas al presidente de ARPA. La novena, por ejemplo, era un encuentro de algunos familiares en la casa de Juan de Dios quienes se reunían nueve días antes para prepararse espiritualmente para el evento. Ese día se hacía la peregrinación hasta la Gruta de la "Virgen de las Nieves" (a 11 km del centro de la ciudad), donde se llevaban ofrendas y se realizaban sus pedidos y promesas. Así lo comentaba Lucio:

> *"Nosotros empezamos hace 18 años con esto y ahí teníamos una réplica chiquita (…) Al principio íbamos y rezábamos unas oraciones entre dos o tres familias ahí a los pies de la Virgen de las Nieves. Después hacíamos un almuerzo a la canasta (…) y bueno y así fue creciendo y hoy hace como más de 18 años consecutivos que venimos haciéndolo con misa, fiesta y baile"* (Lucio, hijo de migrantes paraguayos e integrante de la Comisión directiva de ARPA. Bariloche, diciembre de 2010).

A fines del año 2009 y principios del 2010, como ya hemos mencionado, las asociaciones se disputaron la primera imagen de bulto de la Virgen quedando esta en manos de ANGU-A. Situación que generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen. Esta segunda imagen de bulto de mayor porte (80 cm), se la exhibió por primera vez durante los festejos del 2010 profundizando aún más los conflictos entre las agrupaciones.

En síntesis, el traslado y refundación de la práctica de la devoción a la "Virgen de Caacupé", no sólo se incorporó a la comunidad como factor de cohesión, sino también se transformó en un símbolo de construcción identitaria.

II. La "Virgen de Caacupé" como dispositivo de *paraguayidad* en San Carlos de Bariloche (1993-2012)

La "Virgen de Caacupé", luego de su traslado y refundación por parte de la comunidad migrante paraguaya, transita un proceso en donde el culto se resignifica, construye identidad, genera pertenencia y adquiere proyección espacial. En este sentido, la "Virgen de Caacupé" se consolida como un "símbolo sagrado" que condensa *paraguayidad* y activa un sentimiento de "hermandad" que logra saldar diferencias.

II.1. *Resignificación cultual y procesos identitarios en el destino*

Para poder abordar la resignificación cultual que opera en torno a los festejos de la "Virgen de Caacupé" y los procesos identitarios que la devoción construye en San Carlos de Bariloche, resulta fundamental retomar el concepto de "identificación" de Hall (2000) como proceso en construcción, donde los discursos, las prácticas y las "posiciones" o "lugares" que ocupa la "comunidad paraguaya", se encuentran atravesados por los "otros" que los interpelan y los definen. En sintonía con este planteo también incorporamos el concepto de "identidad trans-individual" de Balibar (1997). Este término nos posibilita pensar al proceso de identificación atravesado por dos modalidades de comportamientos en equilibrio constante, como son la identidad cultural y la identidad nacional. La identidad cultural está compuesta por los hábitos o los ritos (similitudes imaginarias, físicas o espirituales que se manifestaría en el parecido de las apariencias, comportamientos y gestos) y la creencia o la fe ("fraternidad" simbólica). La identidad nacional integrada por la "etnicidad ficticia" (la necesidad de toda nación de construir marcas perceptibles, rasgos de comportamientos "típicos" o emblemáticos) y el "patriotismo" (una nación en tanto comunidad trascendente que implica un destino y un pasado común) (Balibar, 1997). Procesos que se encuentran presentes tanto en práctica devocional a la "Virgen de Caacupé" como en los festejos patrios en los que la advocación forma parte.

II.1.1 La práctica religiosa en San Carlos de Bariloche: Caacupé como símbolo de *paraguayidad* (1993-2012)

Las prácticas religiosas en torno a la devoción de la "Virgen de Caacupé", al igual que en su lugar de origen, se encuentran organizadas en diferentes momentos (novena, peregrinación, misa y almuerzo comunitario), a través de los cuales transcurre el ritual y desde donde se pone en funcionamiento el proceso de "identificación" (Hall, 2000; Balibar, 1997). A este proceso se le agrega un segundo aspecto que Brow (1990) denomina "comunalización"[15]. Definido como "cualquier pauta de conducta que promueve un sentido de pertenencia" (Brow, 1990: 22). Desde este concepto observamos cómo los migrantes paraguayos devotos de la Virgen, construyen pautas de pertenencia, actualizan *paraguayidad* y consolidan una "comunidad" en el destino.

[15] Concepto tomado de James Brow (1990) que lo define como "cualquier pauta de conducta que promueve un sentido de pertenencia" (Brow, 1990: 22)

El proceso de identificación lo analizaremos desde una instancia individual y otra colectiva. La instancia individual se caracteriza por un movimiento que va de "adentro" hacia "afuera", donde "un actor social hace de sí mismo como idéntico (similar, semejante) a otro y, consecuentemente, provee cohesión a un grupo social al que le confiere sentido, y le brinda una estructura significativa que le permite asumirse como unidad". La instancia resulta de un doble movimiento uno que va de "afuera" hacia "dentro", que apunta a todo "aquello que el "otro" piensa de "nosotros" (y que) contribuye en mayor o menor medida a definir a ese "nosotros", para luego dar paso a la construcción de algún tipo de sentimiento de colectividad que puede definir "un nosotros diferenciado de un ellos" (Caggiano, 2005:38).

La novena constituye el primer momento de los festejos en honor a la "Virgen de Caacupé". En este evento se observa un recogimiento y una necesidad personal de prepararse espiritual y emocionalmente. Se comparten charlas en las que se comentan experiencias personales que tienen que ver, algunas, con el proceso mismo de migración (dificultades económicas, problemas en el trabajo y vinculaciones personales) y, otras, que apuntan a la relación con la advocación y con la "comunidad" migrante en Bariloche (relatos milagrosos, experiencias en Paraguay y en Bariloche; recuerdos de anteriores festejos, agradecimientos, pedidos y promesas a Caacupé). De esta manera, la novena se presenta como ese primer momento de reconocimiento individual o como dice Caggiano (2005) de un movimiento propio del funcionamiento identitario que va de "adentro" hacia "afuera" donde el migrante se abre, resignifica prácticas y actualiza una identidad "nacional" que le confiere entidad y sentido de pertenencia.

La peregrinación es uno de los momentos más especiales y más esperados por los devotos migrantes. Analizamos la peregrinación desde el concepto de Rosendahl (2009) como manifestación simbólico - espacial. Es decir, como un "desplazamiento por itinerarios pre-establecidos, con el fin de alcanzar lugares sagrados o realizar rituales en torno de puntos considerados significativos en términos étnico-religiosos" (Rosendahl, 2009: 51). La peregrinación se vive desde la "fe en caminar (que) implica la obtención de trascendencia [...], el peregrino poseedor de esta fuerza que se expresa en la vivencia espiritual, en el lugar ritualmente apropiado para tal manifestación, necesita trasladarse al lugar sagrado" (Rosendahl, 2009:53). En nuestro caso particular, la caminata no sólo representa un contacto religioso individual y colectivo donde se reza y se cantan

canciones a la Virgen, sino que también se trata de un momento de "identificación" mutua, en el que los integrantes de la comunidad paraguaya se conocen, intercambian experiencias, toman tereré y fundamentalmente hablan guaraní, generando ligazones muy especiales y posibilitando un ambiente de familiaridad muy particular (Figura 8, 9, 10 y 11).

De esta manera, la "Virgen de Caacupé" se construye como un dispositivo identitario que actualiza la *paraguayidad* que condensa una "identidad cultural" (Balibar, 1997) con elementos particulares como la lengua, las comidas y la música. A este se le suman las experiencias cotidianas que viven y vivieron los migrantes en el origen y en el destino. Estos elementos se conectan con esa "comunidad trascendente" de Balibar (1997), que se sumerge en un pasado y un "destino común". Así lo comentaba Andresa:

> *"¡Encontrarnos con la Virgencita es una fiesta! es algo muy fuerte, te levanta el espíritu te llena de paraguayidad. Hay algo muy fuerte entre nosotros es una pasión. Es una comunicación muy importante porque tenemos una espiritualidad muy grande"* (Andresa, migrante paraguaya de los años '70. Bariloche, abril de 2011).

Estas experiencias compartidas son las que Levitt y Schiler (2004) mencionan como prácticas concretas y visibles que señalan pertenencia y que posibilitan el proceso de "identificación". Movimiento de pertenencia colectiva que en la comunidad migrante paraguaya se observa en la conformación de vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y "hermandad" que forman parte del contexto religioso. Así lo comentaba Nilda, integrante de la agrupación ANGU-A:

> *"Nos juntamos para ser fiestas o eventos justamente para hacer contención con nuestra gente y estar hermanados permanentemente. Lo que sentimos es tan especial. Yo cuando voy a la casa de un paraguayo es ir a "mi casa". Es algo mucho más allá de lo que es simplemente una amistad. Es usar lo de ella como lo mío y viceversa"* (Nilda, migrante paraguaya e integrante de ANGU-A. Bariloche, abril de 2011)

Figura 8

Peregrinación de la "Virgen de Caacupé" (2010)

Figura 9

Peregrinación de la "Virgen de Caacupé" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010 y 2011

Figura 10 y 11

Peregrinación de la "Virgen de Caacupé" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Otro momento de análisis en la celebración mariana lo constituye la misa. Esta última se realiza al aire libre en la base de la Gruta de la "Virgen de las Nieves", una vez que culmina la peregrinación (Figura 12, 13 y 14). Para dicho evento se prepara un altar decorado con flores, imágenes personales, velas, banderines, cintas de colores y una bandera[16] paraguaya de importante porte, que desde el 2010 un integrante de la

[16] En el año 2010, la bandera paraguaya tenía la imagen del Che Guevara en el centro y en el año 2011 se hizo con el escudo de Luque uno de los pueblos paraguayos de donde proviene la persona que la

comunidad confecciona con un tema particular para la ocasión. Desde sus inicios, la misa la preside Juvenal Currulef, un sacerdote local de la "Parroquia Virgen Misionera" (Agüero, 2012), cuya historia personal está muy vinculada con los "sectores populares" [17] de la ciudad. Desde el año 2001 se incorpora el Obispo de la Diócesis de Bariloche, Fernando Maletti, para dar la bendición final. También se encuentran presentes todos los años una banda de músicos que acompañan a la comunidad, no sólo en la celebración religiosa sino también en el almuerzo comunitario.

Durante la celebración religiosa se observan dos momentos muy significativos: uno que podríamos definir como "festivo devocional" y otro de "reivindicación colectiva". El primero caracterizado por aquellas instancias que tienen que ver con una relación más personal con la devoción, como la bendición de las imágenes personales, los rezos, los bautismos y casamientos que se celebran en nombre de Caacupé. Mientras, el segundo, se encuentra atravesado por todas aquellas manifestaciones (discursivas y visuales) de "reivindicación colectiva" desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral, la discriminación[18] y se pide por la unión de la Comunidad paraguaya en Bariloche en pos de una organización de los sectores populares. Es decir, en las celebraciones a la "Virgen de Caacupé" se ponen en juego otras expresiones sociales, donde "la celebración no es tan sólo lo que la superficie de su texto aparentemente expresa, sino también un escenario de disputa política y de reivindicación colectiva […]" (Halpern, 2009: 217). En el caso de Bariloche estas reivindicaciones se evidencian en: las palabras de los sacerdotes, donde se menciona la exclusión y la lucha de los migrantes; las plegarias de los fieles, en las que se pide por la unidad de la colectividad y el reconocimiento del trabajo paraguayo en la ciudad; en las banderas enarboladas por los devotos paraguayos, en las que aparecen lemas como "Fuerza Paraguay" (figura 12) o Figura emblemáticas de lucha social como la imagen del "Che" (imagen 13) y, por último, en la necesidad que se observa por parte de la

---

confeccionó y en el año 2012 la imagen de la Virgen de Caacupé, si bien no se pudo exhibir porque no terminaron de hacerla.

[17] Utilizamos el concepto de "sectores populares" en tanto grupo social. Es decir, como "aquellas formas y actividades cuyas raíces están en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases" (Hall, 1984: 6) y que "a pesar de toda su fragmentación y heterogeneidad (…) comparten una situación común de *subalternidad* (y tensión) respecto de las élites que han tenido y tienen el poder social, económico y político" (Adamovsky, 2012: 12).

[18] En el año 2012, por ejemplo, la celebración de la misa por la Virgen de Caacupé se dedicó a dos jóvenes migrantes fallecidos en circunstancias extremadamente confusas.

comunidad paraguaya de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilochense.

Estos sectores sociales con los que se identifica la comunidad migrante paraguaya, no sólo transitan su existencia material en las márgenes de una ciudad fragmentada en condiciones de pobreza, vulnerabilidad y desigualdad social, sino que también logran transformar dicha situación en emergentes de "identidades colectivas novedosas que enriquecen y pluralizan el tejido social" (Fuentes y Núñez, 2007:16). Es tan fuerte la vinculación de clase que puede generar exclusiones dentro de la misma comunidad migrante, como lo expresa el testimonio de José:

> "*A mí hay algo que me ha costado mucho es integrarme, mantener esta cuestión de identidad con la migración paraguaya. Además la migración paraguaya mayoritariamente es de determinados sectores sociales…entonces es como que me siento hasta en falta porque me da vergüenza no saber hablar guaraní y me siento estigmatizado, me ubican en un lugar. Te ubican y chau es como te castigan… entonces eso me complica la integración. Yo lo tengo claro en que no tengo la culpa en el sector social que nací pero bueno me pesa. El idioma es fundamental en el tema de la cohesión del grupo y de la identidad"* (José, migrante paraguayo. Bariloche, abril de 2012).

Figura 12

Altar de la "Virgen de Caacupé" (2010)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 13

Altar de la "Virgen de Caacupé" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 14

Altar de la "Virgen de Caacupé" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Todas esas acciones también pueden encuadrarse en conductas contra-hegemónicas[19] (Williams, 1997). Estas nacen en condiciones de existencia diferenciales que administran las "jerarquizaciones socioculturales" de los migrantes paraguayos en relación a los "otros" migrantes que se encuentran en la ciudad (Briones, 2005: 16) o lo que Caggiano (2005) señala como el segundo movimiento que apunta a todo aquello que el "otro" piensa sobre un "nosotros". Esta situación se observa en una ciudad como Bariloche, donde se reconoce y se reivindica principalmente a la migración centro-europea en detrimento de las migraciones latinoamericanas (Barelli, 2011). En este contexto moldeado por los imaginarios de "la Suiza argentina" y la "tierra de pioneros", la irrupción en la vida pública barilochense de la "Virgen de Caacupé" viene a develar la profundidad de una fragmentación social en constante crecimiento (Figura 15, 16 y 17).

[19] "(…) continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias" (Williams, 1997: 134).

Figura 15

Misa de la "Virgen de Caacupé" (2010)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 16

Misa de la "Virgen de Caacupé" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 17

Misa de la "Virgen de Caacupé" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

El cierre de los festejos termina con un almuerzo comunitario donde cada agrupación desde el 2010 se ubica en diferentes lugares a la vera del Río Gutiérrez, espacio aledaño a la Gruta de la Virgen de las Nieves. Resulta interesante señalar que, durante el almuerzo, si bien la referencia a la Virgen es constante la imagen no se encuentra presente (Figura 18 y 19).

Figura 18

Almuerzo de ANGU-A (2010)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 19

Almuerzo de ARPA (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

La jornada se inicia con un brindis por la Virgen que lo realiza Juan de Dios acompañado por unas palabras del sacerdote Currulef. Se agradece la presencia de los devotos y se le pide a la "Virgencita de Caacupé" por la unidad de la comunidad migrante. Durante los tres registros realizados (2010, 2011 y 2012) se reitera el pedido de unidad.

Los festejos continúan con un asado y comidas típicas como sopa paraguaya y chipá. Es notable el ambiente festivo que se percibe a través del intercambio de anécdotas, que ponen de manifiesto recuerdos vividos en el proceso migratorio. Después del almuerzo comienzan una serie de cantos en guaraní en honor a la Virgen acompañados de bailes que se prolongan durante varias horas de la tarde (Figura 20 y 21).

Figura 20 y 21

Almuerzo y baile de ARPA (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

En síntesis, la práctica religiosa devocional, en sus diferentes momentos, constituye para el migrante un espacio de "hermandad paraguaya" a la que todos sienten pertenecer y en las que se canaliza una identidad comunitaria o una *paraguayidad* que interpela y reivindica a los sectores populares, de los cuales la mayoría forma parte.

II.1.2 La "Virgen de Caacupé" como "símbolo nacional" en los festejos patrios paraguayos en San Carlos de Bariloche

Para este apartado resulta pertinente retomar el concepto de identidad de Balibar (1997), que aborda a la identidad nacional como atravesada por una "etnicidad ficticia"[20] y por el "patriotismo"[21]; e incorporar la noción de símbolo y símbolo sagrado de Geertz (2003), para analizar no sólo la cosmovisión en el proceso de construcción identitaria sino también el modo en el que un colectivo mira la realidad circundante. En

[20] "Ninguna nación reposa, según una perspectiva histórica, sobre una base étnica, pero toda nación construye por medio de sus instituciones una entidad ficticia que la diferencia de las otras gracias a marcas perceptibles (visibles, audibles, etc), rasgos de comportamiento "típicos" o "emblemáticos" pasibles de ser exasperados si se los eleva a criterios de exclusión (Balibar, 1997:72).

[21] "La nación en cuanto comunidad trascendente, que implica un "destino" en común, y al menos implícitamente ligado a la idea de una misión transhistórica. Aquélla de la salvaguarda y salvación de sus individuos, susceptible de sublimarse en misión de salvar a la humanidad completa y, llegado el caso, "contra sí misma"; que tiene como contrapartida el deber por parte de cada individuo de "transmitir" de generación en generación un símbolo propio" (Balibar, 1997: 72).

este sentido analizamos a la *paraguayidad* como símbolo, debido a que representa a un colectivo nacional particular, por el cual una "comunidad designa su propia identidad elaborando una representación de sí misma" (Martín, 1997: 5).

Todos los 15 de mayo, la comunidad migrante paraguaya se reúne para celebrar el día de la Independencia y el día de la madre. La "Virgen de Caacupé" siempre se encuentra presente durante los festejos, y se hace referencia a ella como la "Patrona y Madre de todos los paraguayos" (Juan de Dios, abril 2013). En el año 2011, en el marco del bicentenario[22], la Virgen fue protagonista de los festejos en tanto "símbolo nacional". Debido a los conflictos entre las dos asociaciones paraguayas los festejos en la ciudad se realizaron por separado. La agrupación ARPA los organizó los días 14 y 15 de mayo, en tanto ANGU-A sólo el día 15[23]. En este apartado nos interesa analizar el "papel" que cada agrupación le asignó en los festejos a la imagen de la "Virgen de Caacupé". Para ello, resulta pertinente abordar los festejos del bicentenario no sólo desde el concepto de "identidad nacional" de Balibar (1997) sino también desde la idea de Martín (1997) que nos permite analizar a la "Virgen de Caacupé" como símbolo de *paraguayidad* que construye pertenencia en el destino.

La imagen de la "Virgen de Caacupé", si bien se encuentra presente en ambos festejos lo hace de diferente manera. Es decir, ARPA centraliza a la imagen de la "Virgen de Caacupé" en una misa especial por el Bicentenario y ANGU-A, la incorpora en el escenario principal donde se desarrolla los momentos más importantes del almuerzo comunitario.

La celebración religiosa solicitada por ARPA se realizó el domingo por la mañana en la Catedral de la ciudad. Los migrantes paraguayos no sólo fueron los destinatarios de la misa sino que también participaron activamente en la locución, dirección del culto, ofrendas y cantos en guaraní. La "Virgen de Caacupé", en tanto "símbolo", ocupó el centro durante toda la ceremonia, tanto desde lo espacial, se la ubicó a los pies del Altar, como desde lo discursivo, que la vinculó directamente con los orígenes del pueblo paraguayo.

---

[22] "Paraguay celebra su Bicentenario en Bariloche", Bariloche 2000, 5 de mayo de 2011.

[23] Los festejos se realizaron el 14 y 15 de mayo. Cronograma de A.R.P.A: Sábado 14/05: entrega de ajuar al Primer Nacimiento en el Hospital Zonal, llegada de la Posta Bicentenario al Paseo de las colectividades, Izamiento de Pabellones y entonación de himnos nacionales, discursos Protocolares, entrega de Placa de Agradecimientos. Domingo 15/05: Misa en la Catedral con la Virgen de Caacupé y Almuerzo con comidas típicas y baile. Festejo del Día de la Madre. Cronograma de ANGU-A: Almuerzo y fiesta con la comunidad paraguaya.

Uno de los momentos que condensó el sentido y el significado del evento fue el inicio de la ceremonia religiosa. La misma comenzó con el ingreso de la imagen de la "Virgen de Caacupé" por la puerta principal del Templo, llevada en andas por un grupo de hombres y mujeres con trajes típicos paraguayos, escoltada por el sacerdote Juvenal Currulef y acompañada por monaguillos y las banderas de Paraguay y de Argentina (Figura 22 y 23). Lo interesante de este ingreso no fue solamente el protagonismo de la "Virgen de Caacupé" y los cantos en guaraní, sino también las palabras introductorias pronunciadas por un integrante de la comunidad migrante. En este discurso se resaltó que el motivo del encuentro era *"festejar junto con los paraguayos y todo el Paraguay el Bicentenario de la Independencia"*. Para ello, se centró en las *"raíces de la cultura del Paraguay"*, las cuales resaltó y vinculó con: *"los antepasados, los pueblos indígenas que originaron al Paraguay y que querían una tierra sin males";* con la *"tierra fertilizada por la paz y la justicia"* y; con la "Virgen de Caacupé" enfatizando que *"la Virgencita de Caacupé es la Madre de todo el pueblo paraguayo"*[24]. Posteriormente hizo una crítica al gobierno paraguayo por los: *"doscientos años de una independencia inconclusa, independencia por hacer, doscientos años de lucha, de muertes, de sacrificios, amargura y tristeza"* (Alejandro, abril 2011). Para finalizar realizó un pedido a Dios y a la "Virgen de Caacupé" por el pueblo paraguayo y por la unidad latinoamericana (Alejandro, abril 2011). Este clima de festejo y devoción a la "Virgen de Caacupé" se percibió en todos los migrantes, que emocionados participaban de los ritos, cantaban en guaraní y se acercaban a la imagen. De esta manera, la "Virgen de Caacupé" se visualiza como un símbolo sagrado que representa las "raíces de la cultura paraguaya" y que, desde ese lugar, intercede por las necesidades de sus devotos.

[24]Discurso inicial realizado por la comunidad paraguaya en la Misa en conmemoración al Bicentenario paraguayo (Barelli, 2011)

Figura 22 y 23

Misa por el Bicentenario de la Independencia de Paraguay, ARPA (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

En los festejos de ANGU-A encontramos que, a diferencia de ARPA, no organizan ninguna ceremonia religiosa en honor a la Virgen. Sin embargo, esto no implica que la "Virgen de Caacupé" no sea protagonista de los festejos. Esto se observa tanto por el lugar (espacial y simbólico) que ocupa la imagen de la Virgen en el evento como por la ornamentación que se le incorpora para el mismo (Figura 24 y 25).

En relación al primero, a la "Virgen de Caacupé" se le asigna un lugar especial y visible en la fiesta, a un costado del escenario principal, espacio en el que transcurren todos los actos alusivos y hacia donde se dirigen todas las miradas de los presentes. En diferentes momentos del evento se procura que la Virgen aparezca de fondo en todas las fotos, como por ejemplo durante el himno nacional, los bailes típicos, las canciones en guaraní, el brindis y el corte de la torta; dejando traslucir la importancia de la imagen en tanto símbolo que condensa una identidad nacional. En este mismo sentido se ornamenta la imagen, incorporando cintas y velas de los colores de la bandera paraguaya y un cartel del bicentenario que enaltece y visibiliza el patronazgo de esta advocación mariana.

Figura 24 y 25

Festejos por el Bicentenario de Paraguay, ANGU-A (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

En síntesis, en ambos eventos la "Virgen de Caacupé" no sólo representa para la comunidad migrante un "símbolo sagrado" de devoción, sino que se transforma en un símbolo nacional, un símbolo de *paraguayidad* a través del cual se recuerda a aquella "comunidad trascendente" que construye y reivindica un pasado común que proyecta un presente y un futuro compartido.

II.2. *La "Virgen de Caacupé" construyendo territorialidad en el destino*

Las prácticas religiosas además de generar o actualizar vínculos identitarios también se proyectan en el espacio de destino y construyen nuevas territorialidades. Abordamos la noción de *territorio* y *espacio sagrado* desde la geografía de la religión a través de las propuestas de Carballo (2009) y Rosendahl (1996; 2009). En este sentido entendemos a la noción de territorio como "un espacio apropiado, ocupado o dominado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que pueden ser tanto materiales como simbólicas", que en el caso de las prácticas religiosas estaría dado por las simbólica-culturales. De esta manera el territorio sería aquella síntesis entre la "producción pasada y presente, que organiza su disposición y

paisaje y la idea de “lugar sagrado” que tiene un pasado histórico o mítico, como símbolo común e identitario” (Carballo, 2009: 28).

Siguiendo la misma línea de análisis, incorporamos la noción de espacio sagrado de Rosendahl (1996), utilizada en los capítulos anteriores, como aquel campo de fuerzas y valores religiosos que “eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia” (Rosendahl, 1996: 30). Este espacio sagrado, en nuestro caso de estudio, estaría dado por la zona aledaña (barrios del “Alto”) que representa el “circuito sagrado” o trayecto por donde circula la Virgen y sus fieles.

> “*el sueño es poder hacernos una ermita en el barrio Nahuel Hue porque ahí tenemos a la mayoría de compatriotas (…)*” (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

El “circuito sagrado” trazado por la “Virgen de Caacupé” se encuentra unido por dos puntos: el lugar de residencia de la Virgen y el “lugar sagrado” hacia donde peregrina la imagen junto con sus devotos. El lugar de residencia de la Virgen, si bien durante los años 1993 a 2009, no tuvo un lugar fijo sino que misionaba en distintos hogares, para el año 2010 encuentra su lugar residencia en el km 7 de la Avenida de Los Pioneros, en la casa de Juan de Dios. Para el año 2013 tanto el párroco Currulef como Juan de Dios deciden trasladar y entronización a la “Virgen de Caacupé” en la “Parroquia de Virgen Misionera” ubicada en el barrio que lleva el mismo nombre (imagen 26). De esta manera, la imagen de la Virgen se coloca en la entrada del recinto en una vitrina de vidrio sobre tierra roja como símbolo de pertenencia paraguaya y acompañada en los laterales por las banderas de Paraguay y de Argentina (figura 27). Así lo comentaba Juan de Dios:

> “*estábamos ahí después de la misa y pensé estaría bueno poner a la Virgen de Caacupé en la Parroquia, por ahora hasta tener nuestro lugar. Lo pensé pero no se lo dije a nadie. Y bueno terminó la misa y andaba por ahí Juvenal (Sacerdote Juvenal Currulef) y me llama y me dice: podes traer a tu Virgen acá y yo lo mire y lo abrecé. No lo podía creer habíamos pensado lo mismo*” (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Figura 26

Parroquia Virgen Misionera (2013)

Figura 27

La "Virgen de Caacupé" entronizada en la Parroquia Virgen Misionera" (2013)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

La ceremonia de "entronización", como acto de consagración, se llevó a cabo durante el transcurso de una misa dominical el 19 mayo del 2013, elegida por ser el domingo más cercano al 15 de mayo, fecha de la independencia de Paraguay y en la que se festeja también el día de la madre. Durante la misma, el sacerdote[25] procede a bendecir la imagen y los devotos acompañan el ritual cantando la canción a la "Virgen de Caacupé" (figura 28). Como dice Freedberg (1992) "la consagración nunca es una ceremonia vacía, abarca un proceso al menos - como lavar, ungir, coronar o bendecir - que produce un cambio buscado en el estatus sagrado de la imagen" (Freedberg, 1992: 108), que en el caso de la "Virgen de Caacupé" estaría dado por haber encontrado el "lugar de residencia", desde donde la imagen se proyecta a sus devotos y el "punto de partida", desde donde se inicia el circuito sagrado que los conecta con el "lugar sagrado": la Gruta de la "Virgen de las Nieves".

[25] Ceremonia realizada por Israel un sacerdote colombiano invitado, debido a que Juvenal Currulef se encontraba de viaje por cuestiones de salud.

Figura 28

Entronización de la "Virgen de Caacupé" en la Parroquia Virgen Misionera (2013)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

Esta ceremonia también estuvo marcada por la emoción de los devotos migrantes paraguayos, los cuales manifestaron su alegría por el momento, reactualizaron su identidad a través de la homilía en la que el sacerdote invitó a que los fieles participaran. Una vez más los migrantes se conectaron con el lugar de origen a partir de la devoción mariana, como lo manifestó con emoción Juan, un migrante paraguayo que reside en el Bolsón:

> *"yo dije que quería decir algo pero la verdad es que estoy muy emocionado primeramente agradecer al amigo Juan. Para mi la familia uno la hereda y los amigos uno los elige. Y doy gracias a Dios porque elegí al amigo (lo señala a Juan) y gracias a él es que me estoy emocionando tanto, por haber escuchado al canto de nuestra Virgen, de la Virgencita de Caacupé… me costó una hora y media llegar acá pero valió la pena y doy gracias a Dios ante todo, a ustedes hermanos paraguayos por haber compartido con ustedes esta Santa Misa realmente estoy tan orgulloso de ser paraguayo y pertenecer a la comunidad paraguaya. Espero que seamos más unidos y que cada vez seamos más hermanos paraguayos"*(Juan, migrante paraguayo que reside en Bolsón. Bariloche, mayo 2013).

Luego de la ceremonia religiosa la colectividad se quedó a festejar con la comunidad de la Parroquia del barrio "Virgen Misionera" con comidas típicas, música y baile (Figura 29, 30 y 31). Consolidando de este modo, un nuevo espacio sagrado e inaugurando una nueva etapa devocional.

Figura 29 y 30

Almuerzo de la comunidad migrante paraguaya en la Parroquia Virgen Misionera (2013)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

Figura 31

Baile durante el almuerzo de entronización de la "Virgen de Caacupé" (2013)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

El segundo punto a tener en cuenta para el trazado del "circuito sagrado" es el "lugar sagrado" (Rosendahl, 2009), que en nuestro caso de estudio estaría dado en la Gruta de la "Virgen de las Nieves". La noción de "lugar sagrado" la abordamos también desde Rosendahl (2009), como "una construcción social en la cual un segmento

del espacio – una gruta, un tramo de un río, una floresta, una localidad rural o urbana – se distingue del espacio por atributos cualitativos a partir y en torno de la hierafonía que allí se manifestó" (Rosendahl, 2009:48). Debido a la dificultad que tuvieron los migrantes paraguayos para conseguir un terreno para construir una ermita propia, adoptaron y resignificaron un espacio sagrado, emblemático de la ciudad, como es la Gruta de la "Virgen de las Nieves". En este espacio decidieron desarrollar el culto a su advocación. Esto se debe a la ubicación espacial de la Gruta, cercana a los barrios de la ciudad y a la adhesión masiva que tiene la "Virgen de las Nieves" en los sectores populares, colectivo social al que sienten pertenecer los migrantes paraguayos. Quienes junto con los migrantes chilenos y las demás parroquias de Bariloche participan de esta popular peregrinación como señalamos en el capítulo 2. Así, por ejemplo, nos comenta Juan de Dios:

> "*es porque nuestra vida está hecha allá, es la Virgen más popular es la que mas convoca gente y más que nada la gente del alto*" (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

De esta manera la Gruta se configura como aquel lugar sagrado "percibido y vivenciado con emoción y sentimiento por el creyente, que es quien lo diferencia plenamente de los lugares comunes" y quien lo transforma en un símbolo de pertenencia social, como lo comentaba Juan de Dios:

> *"yo especialmente y los viejos que hemos iniciado esto queremos dejarla perpetuada (…) nuestro sueño es tener una ermita y habíamos elegido un terreno en Nahuel Hue porque ahí tenemos varios compatriotas y porque la Virgen tiene que estar donde tiene para evangelizar donde haya gente necesitada y humilde como nosotros"* (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, diciembre de 2010).

Figura 32 y 33

Participación de los migrantes paraguayos en la peregrinación de "Virgen de las Nieves" (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

En síntesis, la imposibilidad de concretar la construcción de un "lugar sagrado" propio, determinó la búsqueda de espacios alternativos de pertenencia que operaron como verdaderos "circuitos sagrados". En este caso, la Gruta de la Virgen de las Nieves, se transformó en el "centro sagrado" que "presupone la existencia de una realidad diferente, de orden trascendente, a la par del mundo en que vivimos, de un *más allá* que no se confunde con éste, pero que va a su encuentro puntual y episódicamente" (Mauga Poças Santos, 2009:200). Los paraguayos no sólo se apropian del espacio de *forma simbólica/expresiva,* sino que interiorizan al territorio su sistema cultural, a través del ritual y los festejos, superando la visión del territorio como objeto, y construyen una realidad social interna que "pasa a convertirse en un territorio "invisible" resultante de los procesos de interiorización del sujeto" (Carballo, 2009: 29). Es por ello que, todos los 8 de diciembre, los cantos y charlas en guaraní, las banderas paraguayas, la imagen de Caacupé, la música y los rezos, se proyectan en el territorio, como "parte" del mismo y generan la posibilidad de que los migrantes en el destino construyan un nuevo relato identitario. De esta manera, consolidan un "circuito sagrado" que se presenta fuertemente vinculado no sólo, con sus trayectorias migratorias sino también, con los "sectores populares" de la ciudad tomando como símbolo de pertenencia la devoción mariana de la "Virgen de Caacupé".

Mapa 7

Círculo sagrado de la "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche

Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

II.3. *Las imágenes de la "Virgen de Caacupé": La "Virgen peregrina", La "Virgen grande" y la "Virgen del estandarte"*

Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé[26], como ya hemos mencionado, es una imagen española conocida como la "Patrona de Paraguay" (figura 34). En su iconografía original es una Inmaculada Concepción, imagen teológica muy rica en símbolos que remite a las Sagradas Escrituras del Apocalipsis. La Virgen se encuentra "revestida por el sol y de pie sobre la luna lo que prefigura la Asunción de la Virgen" (Warner, 1991:324), lleva una corona de "doce estrellas del Apocalipsis, algunas veces formando círculo sobre su cabeza" (Warner, 1991:324), se encuentra pisando una serpiente que pasa por el mundo debido a que es una mujer "elegida por Dios, es una

[26] "Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé es una Purísima, de pie, cuyas ricas vestimentas difieren en su composición de los modos habituales, pues el manto azul celeste está recogido debajo del brazo izquierdo pareciendo flotar. Une sus manos sobre el pecho y tiene una larga cabellera. Se apoya sobre una esfera en la que no faltan la serpiente y la media luna que sirven de sostén a todo el conjunto" (Schenone, 2008: 322)

mujer ejemplar que ha vencido al mal" (Reingold, 2000: 23), su manto azul simboliza el "cielo, con flores bordadas en hilos de oro, ya que el oro siempre, desde la antigüedad se relacionaba a la representación de Dios, pues ellos se asocian con la luz y con ella la vida. Es Dios quien la reviste de sus virtudes y la protege por sobre todas las cosas ya que ella es pura desde su Concepción en el seno de su madre[27], su túnica es blanca ya que el blanco es el sinónimo de pureza" (Reingold, 2000: 24).

Figura 34

"Nuestra Señora de los Milagros de Virgen de Caacupé"
Santuario de Caacupé a 55 km de Asunción, Paraguay

Fuente: http://alparaguay.blogspot.com.ar/2010/10/virgen-de-caacupe-patrona-de-paraguay.html

La imagen traída por los paraguayos a San Carlos de Bariloche respeta su iconografía original del Santuario de "Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé" en Paraguay, pero se resignifica en su ornamentación incorporando una diversidad de elementos simbólicos que analizaremos a través de las imágenes de Caacupé utilizadas por los residentes paraguayos en Bariloche desde 1993 a 2012 (Figura 35, 36 y 37). Estas imágenes presentan la misma iconografía pero a cada una de ellas se le agrega una

[27] Inmaculada Concepción dogma de Fe (Pio IX, s. XIX).

característica particular: “La Virgen peregrina”, “la Virgen grande” y “la Virgen del estandarte”. Las dos primeras imágenes de bulto están confeccionadas en yeso y la imagen plana es una foto plasmada en un estandarte. La “Virgen peregrina”[28], es una imagen domiciliaria de 30 cm traída a Bariloche en 1993 a la que se le agregó un altar de madera “*para que ella pudiera peregrinar y agregamos un cuaderno donde la gente escribe sus peticiones o sus agradecimientos*” (Juan de Dios, Bariloche 2013) (figura 37). En el año 2009 tras los conflictos que llevaron al surgimiento de una nueva agrupación paraguaya y a la disputa por la imagen de la Virgen, el grupo histórico paraguayo se quedó sin la “Virgen peregrina”. En ese contexto, la agrupación ARPA trajo la “Virgen grande” (imagen 39), réplica de 80 cm que en el año 2011 se le agrega la bandera paraguaya a la corona de estrellas (imagen). La imagen del estandarte (imagen 38), se trajo a Bariloche en el año 2009. Esto nos comentaba Juan de Dios:

> “*lo compre para no sacar a la Virgen Grande, porque no quisiera que se rompa, porque la otra no la tenemos entonces busque eso. Lo uso como identificación, porque a veces voy solo y es la forma más práctica de llevarla conmigo”* (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Cada una de las imágenes tienen sus funciones diferenciales: la “Virgen peregrina” es la que acompaña a los paraguayos en las peregrinaciones anuales de la “Virgen de Caacupé” a la Gruta de la “Virgen de las Nieves”; la “Virgen grande” es la que encabeza el último tramo de la peregrinación y la ceremonia religiosa a los pies de la Gruta; y la “Virgen del estandarte” es la que se lleva como identificación a las peregrinaciones de la “Virgen de las Nieves”. Sin embargo, las tres imágenes en el momento de la celebración religiosa del 8 de diciembre permanecen juntas. En este contexto las imágenes de la Virgen identifican no sólo los distintos momentos de inserción de la comunidad paraguaya barilochense sino que hacen visible los conflictos entre las asociaciones y su referente principal. En ese sentido, la Virgen funciona como “artefacto sagrado” que distribuye poder político dentro de la colectividad paraguaya. El uso del estandarte lo decide Juan de Dios, Presidente de la agrupación. Su practicidad le permite manejar esta imagen con decisión propia y llevarla a la peregrinación de la “Virgen de las Nieves”: tanto la peregrinación histórica como la peregrinación gaucha.

[28] Respetamos el nombre atribuido por Juan de Dios.

Figura 35 Figura 36 Figura 37

La “Virgen de Caacupé” en San Carlos de Bariloche

“Virgen peregrina” (1993) **“Virgen del estandarte” (2009)** **“Virgen grande” (2010)**

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 38

La “Virgen de Caacupé” con corona de la bandera paraguaya (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

A diferencia de la “Virgen del Carmen” y de la “Virgen de Urkupiña”, la imagen de la “Virgen de Caacupé” circula en espacios al aire libre cercanos a la Gruta de la “Virgen de las Nieves”. En la base del cerro de la Gruta los migrantes realizan dos altares provisorios ornamentados con banderas paraguayas y flores. En uno se entronizan las imágenes de la “Virgen de Caacupé” y en el otro se oficia la misa. Durante los años 1993 a 2009 la imagen de la “Virgen Peregrina” era la que presidía la celebración junto con otras imágenes domésticas que los devotos acercaban. Luego, a partir del 2009 se le sumó el estandarte y la “Virgen grande”, desplazando, de esta manera, el protagonismo espacial de la “Virgen peregrina”, no así su sentido simbólico. Es decir, la “Virgen peregrina” desde el 2010 hasta el año 2012 va ir perdiendo su lugar central para pasar a ser la que “acompaña”. Esto último se puede observar en la ubicación que tienen ambas imágenes en los altares de los tres últimos años.

Durante el año 2010 ambas imágenes se encuentran en el mismo altar pero en diferentes posiciones. Por un lado, la “Virgen peregrina” se ubica por delante de la “Virgen grande” junto con el resto de las imágenes, objetos y estampas personales de los devotos (figura 39). Por otro, el estandarte se encuentra sobre un lateral acompañando la ornamentación del altar junto a las banderas paraguayas (una ubicada en un mástil y otra gigante que se extiende sobre el fondo) y a los arreglos florales.

Para el año 2011 las dos imágenes, “La Virgen peregrina” y la “Virgen grande”, se colocan sobre el altar en una misma línea junto al resto de imágenes y objetos personales, mientras, por detrás, se ubica al estandarte (figura 40) con la bandera paraguaya. Sin embargo, resulta interesante mencionar el desequilibrio que se genera a nivel visual entre una y otra. La mirada se desvía hacia la “Virgen grande”, esto se debe no sólo al porte de la imagen sino a la densidad del arreglo floral por debajo de la misma y a la cinta de la bandera paraguaya enroscada en la corona de estrellas que genera una variedad de colores y tonalidades que impacta al espectador. Como manifiesta un testimonio: “*la bandera en la corona se la puso mi sobrino, el se la agregó la cinta por patriota*” (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

En el año 2012 si bien la ubicación de las imágenes es la misma, la “Virgen grande” ocupa un “lugar” distinguido por sobre las otras imágenes y se multiplican los elementos que alimentan la *paraguayidad* (figura 41). A esta Virgen se la ubica en el

centro del altar, totalmente decorado con flores y banderas paraguayas, marcando claramente el desplazamiento de la “Virgen peregrina” con el resto de las imágenes, objetos y estampas. Desplazamiento espacial que no implica el reemplazo de la “Virgen peregrina” por la “Virgen grande” sino que representa una re-asignación de lugares que mantiene la importancia simbólica de la “Virgen peregrina” como la primera imagen con la que se inició el culto en la ciudad.

Figura 39

Altar de la “Virgen de Caacupé” (2010)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

Figura 40

Altar de la “Virgen de Caacupé” (2011)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2011

Figura 41

Altar de la “Virgen de Caacupé” (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La advocación "Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé", conocida como la "Patrona de Paraguay" sufre con el traslado algunos cambios en su denominación. En la provincia de Buenos Aires como en la ciudad Autónoma, por ejemplo, se decidió llamar a los festejos en honor a esta advocación "Caacupé-í", término en guaraní que significa "pequeña Caacupé", así lo comenta Juan de Dios:

> *"porque es el representativo de la Caacupé grande y lo que nosotros seríamos acá los chiquitos los hijos de ella, una semilla"* (Juan de Dios, Bariloche 2013).

En San Carlos de Bariloche si bien este cambio de nombre aparece en los testimonios y se reconoce como "acertado", la comunidad paraguaya a la hora de realizar sus festejos en la ciudad, sigue utilizando el nombre de "Caacupé", haciendo especial hincapié en su patronazgo nacional *"la Virgen de Caacupé nos representa a nosotros como la Virgen de Luján a los argentinos, es nuestra patrona"*[29].

La imagen de la "Virgen de Caacupé" que veneran los paraguayos en la ciudad, presenta una delicada belleza y composición estética, que se observa en los rasgos suaves del rostro, sus mejillas rosadas, su cabello suelto y su mirada juvenil. Características que se complementan con la armonía de los colores que la envisten (el azul del manto, el dorado de los bordados, la corona y las joyas, el blanco del vestido y el toque rojo de la corona), con la simplicidad de su vestimenta, atributos reales (corona sin cetro) y con la mirada de la Virgen a sus fieles en actitud orante.

En los actos de transferencia (Taylor, 2011) en el ritual mariano la imagen de la Virgen se transforma en el elemento central a partir del cual se activa el acto y se le concede sentido. En nuestro caso de análisis se pueden distinguir tres actos de transferencia: la novena, la peregrinación y la misa[30]. La imagen de la Virgen circula a través de los tres actos de forma diferente. Durante la novena, la imagen de la Virgen se encuentra en su lugar habitual en un soporte de madera ubicado en el comedor de la casa del referente principal. Desde allí la Virgen es preparada con velas, rosarios, estampas, fotos y objetos que dan inicio a los rezos y peticiones personales. Sin embargo, el momento en el cual la Virgen despliega todo su protagonismo es durante la peregrinación, acto performativo que recorre el "circuito sagrado" y desde donde se

[29] Entrevista a Juan de Dios en "Paraguayos peregrinaron por la Virgen de Caacupé", Diario Bariloche 2000, 8 de diciembre de 2009.
[30] Excluimos la fiesta porque es un acto que si bien se hace en honor a la Virgen la misma no se encuentra presente

activa la *paraguayidad,* como sentido de pertenencia e identidad colectiva construida. "El rito crea y recrea algo nuevo, real y concreto. El ritual es una puesta en escena por la cual los participantes experimentan el acto y sus sentidos vivamente" (Gómez Noviello, 2007: 83). La Virgen rodeada de flores y banderas paraguayas se transforma en el centro de la escena. Los devotos la reciben y la transportan sobre sus hombros y el resto de los fieles la siguen, cantando canciones en guaraní, flameando banderas paraguayas y compartiendo tereré. Es así que se proyecta el recuerdo vinculado a "la vuelta al hogar" y comienza a notarse una renovación que será completa al llegar al "lugar sagrado": la Gruta. La misa, por su parte, representa el momento culmine de la celebración donde la Virgen, entronizada en un altar ornamentado de flores y banderas, encuentra "su lugar" lo sacraliza y se mimetiza con el escenario natural.

III. Fragmentación, alteridad y estrategias de visibilización: los paraguayos y la devoción a la "Virgen de Caacupé"

San Carlos de Bariloche, como ya hemos desarrollado en capítulos anteriores, se presenta como una ciudad fragmentada, no sólo desde la dimensión espacial (Matossian, 2012) sino también desde lo social, y en este sentido, la construcción de ciertos reconocimientos sociales, a lo largo de su historia, transitó el camino de las sombras, los ocultamientos y los silencios.

La comunidad migrante paraguaya, si bien ha sido incluida dentro del colectivo del "Alto" y se ha identificado con los sectores subalternos de la ciudad, ha dado muestras, a través de diversas actividades, de su fuerte interés por conseguir una visibilidad y un reconocimiento diferencial dentro de la ciudad. Identificamos dos momentos significativos en donde la comunidad utilizó diferentes estrategias de integración y visibilización. El primero durante los años 1982 a 1993, se caracterizó por el empleo de estrategias tradicionales de socialización donde el objetivo de los migrantes estuvo puesto en hacerse visibles participando tanto, en los eventos que convoca el Municipio (Fiesta Nacional de la Nieve y Aniversario de la fundación de Bariloche), como en iniciativas de la agrupación migrante (Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas). Sin embargo, a principios de los años '90, se produjo un cambio de estrategia de la comunidad, que nos lleva a plantear el segundo momento. Este último,

desde 1993 hasta el presente, se caracteriza por la incorporación, por parte de la comunidad paraguaya, de la devoción y el culto a la "Virgen de Caacupé". Devoción que no sólo se transforma, como hemos analizado en páginas anteriores, en un dispositivo sagrado que construye *paraguayidad*, sino que se convierte también en una nueva estrategia de integración, en la que la comunidad paraguaya apela a la Iglesia como agencia religiosa y, por su intermedio, a la sociedad barilochense como "devotos marianos paraguayos" con el fin de obtener visibilidad y reconocimiento. Es así como, a decir de Nicoletti y Odone (2013), "la tensión entre ambas agencias, que apelan a diferentes lógicas de reconocimiento y legitimación para sí mismas y para el territorio, se instalan en el espacio patagónico e incorporan sentidos alternativos donde la región se va configurando según las narraciones que se van proponiendo y habilitando" (Nicoletti y Odone, 2013).

III.1. *Prácticas tendientes a lograr la visibilización de la comunidad paraguaya en San Carlos de Bariloche (1982-1993)*

La conformación de la "comunidad migrante paraguaya de San Carlos de Bariloche", como ya hemos desarrollado al comienzo del capítulo, se inicia con la agrupación ARPA en el año 1982. A partir de esta fecha se llevan a cabo una serie de actividades, propias de una colectividad extranjera en un espacio local, que tienen como objetivo sentirse parte de la sociedad de destino. Es así que, por ejemplo, tanto desde las actividades deportivas ya mencionadas (equipo de futbol "guaraní"), como desde las actividades festivas locales (la Fiesta Nacional de la Nieve, el aniversario de la fundación de la ciudad y la Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas); la comunidad paraguaya manifiesta tempranamente su deseo de integración y reconocimiento local.

En relación a las actividades deportivas forma parte de la memoria de los migrantes paraguayos el Torneo local, el "Mundialito" en 1982, debido a que constituyó el primer evento social en el que la comunidad paraguaya participó en tanto colectividad[31] (Figura 42 y 43). Así nos compartía Juan de Dios su experiencia:

[31] Torneo de Futbol infantil que organizó el gobierno Municipal que convocó a todas las colectividades.

"*se hizo acá en Bariloche, a nosotros nos invitaron armamos el equipo y salimos campeones invictos!, fue todo un orgullo"* (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Figura 42 y 43

Equipo de Futbol de ARPA "Guaraní", Mundialito

Fuente: A-ARPA, 1982

En cuanto a los eventos festivos convocados por el Municipio, el Aniversario de la fundación de la ciudad, que se celebra el 3 de mayo desde el año 1968 y la Fiesta Nacional de la Nieve, que se realiza durante el mes de agosto desde 1954, constituyen los eventos más importantes de la ciudad tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista simbólico. Es así que, por ejemplo, el Aniversario de la ciudad es uno de los eventos más esperados por la sociedad barilochense, debido a que la misma, a través de sus agrupaciones, desfila por la calle principal de la ciudad, la calle Mitre. Como ya hemos señalado, la fuerte presencia de las colectividades europeas en este desfile y la caracterización de los estereotipos que construyen la narrativa histórica local - el misionero, el pionero, el indígena y el militar -, refuerzan el imaginario de la "Suiza argentina" y la "tierra de pioneros europeos". Sobre este relato identitario que construye la sociedad es que la comunidad migrante paraguaya va a "intentar" incorporarse. Para ello, participó en el desfile, durante la década de los 80 y parte de los '90, como una forma de hacer visible a la colectividad desde un espacio simbólico de pertenencia local. Esto nos decía Juan de Dios sobre los desfiles:

"D*esfilábamos todos, con la ropa típica, con banderas, muchas veces se bailaba mientras se desfilaba y muchos chicos participaban"* (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Sin embargo, en los últimos años, debido a los conflictos internos de la agrupación la participación decae y si bien hubo un "intento", en el año 2011 con la agrupación ANGU-A de recuperar "aquellos momentos de esplendor", lograron convocar un grupo reducido de migrantes paraguayos (Figura 44 y 45).

Figura 44 y 45

Agrupaciones migrantes paraguayas en el Desfile por el Aniversario de Bariloche

Fuente: A-ARPA, 1982

Fuente: ANGU-A, 2011

El otro festejo en el que también participa la comunidad paraguaya es la Fiesta Nacional de la Nieve que en el marco del advenimiento de la democracia, vuelve a reeditar ciertas "prácticas populares", como era el desfile de carrozas, convocando durante los años 1984 a 1989 a todas las colectividades de la ciudad (Figura 46, 47 y 48). Es así que, durante los años '80, la comunidad paraguaya participó activamente de la fiesta con carrozas y bailes típicos. Esto nos contaba Juan de Dios:

> "*No te das una idea lo que era esa carroza! ganamos el 1° Premio!, armamos una choza paraguaya dentro del camión, un lugar donde se bailaba, una mesa donde se amasaba chipa, un horno de barro, un aljibe y un mortero donde se pisaba el maíz. Al final del camión pusimos una planta radal que es muy parecida a la naranja, ahí pusimos una hamaca paraguaya y ahí iba Nicolás Martínez tomando tereré. Después compramos dos o tres cajones de naranjas y con un hilito muy finito colgamos en la planta y le tirábamos a la gente naranjas, fue un espectáculo un trabajo tremendo!"*(Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Sin embargo, la participación de la colectividad fue breve ya que en 1989 las autoridades municipales no volvieron a convocar a las colectividades latinoamericanas y estas quedaron totalmente excluidas de los festejos percibiendo la discriminación de la

sociedad barilochense de acuerdo al testimonio ya citado en el Capítulo 1 (Diario “Río Negro”, General Roca, 13 de agosto de 1991, entrevista a los migrantes Nicolás Martínez y Gladys Catalán con motivo de la VI Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas en Bariloche).

Figura 46 y 47

Carrozas de la Colectividad Paraguaya en Fiesta de la Nieve

2° Premio (1988) **1° Premio (1989)**

Fuente: A-ARPA, 1982

Figura 48

Carroza de la Colectividad Paraguaya de 1989

A-ARPA, 1989

Esta estrategia de visibilización y de cohesión grupal se complementa con la iniciativa de organizar la fiesta de las colectividades latinoamericanas. Festejo que surge en el año 1985, producto del quiebre entre los migrantes de procedencia europea y los

migrantes latinoamericanos, motivado por las visiones xenófobas de los primeros en relación con los segundos:

> "*nosotros nunca participamos con los europeos, éramos excluidos, los únicos que si lo hicieron alguna vez fueron los chilenos pero les fue mal, ya veíamos que no éramos parte*" (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Lo interesante de esta fiesta es que estuvo bajo la iniciativa de la asociación paraguaya, contó con la presencia de varias colectividades, "*hubo seis fiestas había colombianos, venezolanos, cubanos, uruguayos, bolivianos, chilenos era una fiesta tremenda*" y tuvo una importante difusión radial, televisiva y de prensa escrita[32] (Figura 49 y 50). Sin embargo, la fiesta no pudo quebrar las lógicas de exclusión presentes en la ciudad. Es decir, a pesar de la difusión y la logística empleada en los eventos, la respuesta de la ciudadanía fue escasa. Situación que hizo que la fiesta no pudiera perdurar en el tiempo. Esto, por ejemplo, nos comentaba Juan de Dios:

> "*yo llegué hasta llorar de bronca una vez cuando me hicieron una entrevista después de la fiesta en Canal 6. Hable muy mal, ¡cómo puede ser es nuestra tierra qué es lo que pasa con la gente de Bariloche! y lo peor es que sigue pasando hoy*!" (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Figura 49 y 50

4° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas (1988)

Fuente: A-ARPA, 1989

[32] Diario Prensa Bariloche, "Tercera edición de la Fiesta de las colectividades latinoamericanas", octubre 1987; Diario Bariloche, "Tres días de vivencias latinoamericanas", miércoles 14 de octubre de 1992, p. 6; Diario Rio Negro, "Colectividades latinoamericanas, Fiesta de música, danzas y costumbres en Bariloche" domingo 20 de octubre de 1991.

En síntesis, todas estas prácticas o estrategias de visibilización que, de alguna u otra manera, empleó la comunidad paraguaya entre 1982-1991, fueron presas de las lógicas de exclusión y sufrieron el ocultamiento y olvido del conjunto social y de la agencia estatal.

III. 2. Construyendo identidad desde la alteridad: la "Virgen de Caacupé" como estrategia de inclusión (1993-2012)

La década de 1990 marca un cambio significativo en la forma en que la comunidad paraguaya decide relacionarse con la sociedad barilochense. Es decir, luego de ciertas diferencias entre sus miembros y fracasos en eventos sociales (Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas), se decide recurrir a otro modo de vinculación hacia dentro de la comunidad migrante y hacía fuera. Modalidad que tuvo a la "Virgen de Caacupé" como artefacto de cohesión interna, en tanto símbolo de *paraguayidad*, y como estrategia de visibilización, en tanto construcción identitaria y religiosa. Esto nos manifestaba Juan de Dios:

> "*yo ya le dije a la gente yo por la colectividad tiré la toalla, yo por lo único por lo que estoy y tengo satisfacciones es por la Virgen de Caacupé*" (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

La "Virgen de Caacupé", como hemos explicado en apartados anteriores, se transforma en un artefacto de cohesión interna, que construye "compone y cimienta subjetividad" donde "las prácticas en su entorno conmemoran la historia y la identidad de un pueblo, de una región, de una comunidad" (Levaggi, 2007: 68). Es decir, la Virgen de Caacupé genera pertenencia, debido a que tiene el "poder" de recuperar una identidad paraguaya que, según relatos de migrantes que ya hemos citado, se "creía" *"perdida y (…) Caacupé fue un salvataje (…), fue una salvación, fue una posibilidad de poder hacer algo"* (Valentina, Bariloche 2012). Es así que la Virgen vuelve a convocar no sólo a aquellos paraguayos que se habían ido de la agrupación por problemas internos, sino al nuevo flujo migratorio que llega a Bariloche a partir del 2002 sumando una fuerte presencia juvenil. Sin embargo, resulta significativo aclarar, que el "poder" de la Virgen de Caacupé no sólo se limita a la posibilidad de generar vínculos que apelan a "la creación de un imaginario colectivo que aúna los sentimientos y fervores de un pueblo entre sus gentes y con su tierra" (García Redondo, 2010:96), sino que también opera como estrategia de integración y visibilización, desde donde la

comunidad paraguaya empieza a fomentar la participación en algunas peregrinaciones locales como son la peregrinación histórica de la Virgen de las Nieves que se realiza, actualmente, en octubre y la peregrinación gaucha de la misma advocación, que se lleva a cabo en el mes de marzo.

La peregrinación histórica de la Virgen de la Nieves, como ya lo hemos planteado, representa una devoción que si bien tiene un origen castrense presenta una impronta fuertemente "popular" debido a que convoca a una porción significativa de los sectores más pobres y vulnerables de la ciudad. De esta manera, no es casual que la comunidad paraguaya haya elegido ese espacio sagrado, para realizar su peregrinación y que decida, todos los años, participar en su peregrinación con el estandarte de la "Virgen de Caacupé", como una forma de visibilizar su pertenencia devocional mariana y su *paraguayidad*:

> "*nosotros cada día somos más y somos muy devotos de la Virgen, somos muy católicos los paraguayos*" (Lucio, hijo de migrantes paraguayos e integrante de la Comisión Directiva de ARPA. Bariloche, diciembre 2010).

> "*es el hecho de estar hermanados (…) hay algo muy fuerte entre nosotros una pasión, es una comunicación muy importante*" (Andresa, migrante paraguaya e integrante de ANGU-A. Bariloche, abril de 2011).

Lo interesante de este evento es que la comunidad migrante paraguaya, a través de sus referentes, se hace presente en la ceremonia religiosa buscando la integración y visibilización desde su adscripción nacional y devocional. Un ejemplo de ello lo observamos en la participación de la comunidad migrante paraguaya en la misa de la Virgen de las Nieves durante el año 2012. En este evento parte de la agrupación ARPA, acompañada de la banda de músicos, subió al escenario y le cantó a la "Virgen de las Nieves" la canción de la "Virgen de Caacupé" (figura 51).

Figura 51

ARPA con la "Virgen de Caacupé" en la Peregrinación de la "Virgen de las Nieve" (2012)

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La peregrinación gaucha de la "Virgen de las Nieves" se realiza desde el año 2012 hacia la Gruta, por iniciativa del Lonko Belisario Painefil. La peregrinación sale de la "Parroquia San Francisco" del barrio Ñireco, en la zona oeste de la ciudad, se hace a caballo con toda la ornamentación y vestimenta gaucha. La imagen de la "Virgen de las Nieves" se traslada en carreta, decorada con flores (figura 52 y 53). Los "símbolos religiosos y nacionales toman forma en el mítico héroe: el gaucho; y conforman una mixtura de interpretaciones que se manifiestan en la práctica peregrina, fuera de la tradicional misa, sino más bien como la inclusión de prácticas más populares alrededor del núcleo de la doctrina eclesiástica" (Carballo, 2009: 24). Una vez en la Gruta, se realiza una misa presidida por el Obispo. Cabe mencionar la disposición espacial de los fieles, entre los que se encuentra la comunidad migrante paraguaya. Estos se distribuyen en semicírculo mirando el altar y rodeando la bandera argentina que se ubica en el centro de la ceremonia (Figura 54 y 55).

Figura 52 y 53

Peregrinación gaucha de la "Virgen de las Nieves" (2012)

Fuente: María Andrea Nicoletti, 2012

Este acompañamiento de la comunidad migrante paraguaya con el estandarte de la "Virgen de Caacupé" se puede entender desde un aspecto tanto social como simbólico. Desde lo social, en el sentido de que se percibe una búsqueda individual (Juan de Dios) que se hace extensiva a la comunidad migrante paraguaya, con el fin de identificarse con un sector de la población local. Así, por ejemplo lo manifiesta Juan de Dios en una entrevista que le realiza un diario de la zona:

> *"somos una colectividad activa, llevamos muchos años acá, yo hace 40 años que vivo en Bariloche y en Buenos Aires 50. Así que soy también argentino…soy chato de la zona*"[33].

Esta inclusión de los paraguayos en una peregrinación que resalta la tradiciones del campo patagónico demuestra un interés por considerarse parte, ya no dentro del colectivo de los pioneros migrante de la ciudad, cuyo espacio queda relegado exclusivamente a los europeos, sino a un colectivo que se denomina en la jerga local como "*chato de la zona*", expresión barilochense y patagónica que alude aquel baqueano de pertenencia rural, nacido en la región que tiene un profundo conocimiento del territorio.

Desde lo simbólico, resulta muy interesante mencionar la vinculación, que hizo el mismo Juan de Dios, entre la participación de la "Virgen de Caacupé" en la

[33] Entrevista a Juan de Dios en "Paraguayos peregrinaron por la Virgen de Caacupé" en *Bariloche 2000*, 8 de diciembre de 2009.

peregrinación gaucha de la “Virgen de las Nieves” con el encuentro que se produce todos los años entre la “Virgen de Itatí” (Argentina) y la “Virgen de Caacupé” (Paraguay) en Corrientes (figura 55):

> “*el encuentro de la Virgen de Itatí y la Virgen de Caacupé en Corriente en el río en canoa que se produce todos los 8 de diciembre donde dos pueblos se encuentran, todo eso me hizo pensar mucho y creo que es eso lo que me hace participar*” (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

Esta alegoría busca afianzar la vinculación entre ambas devociones como una nueva estrategia de acercamiento e integración. Una estrategia que frente al continuo silencio de las agencias estatales y sociales apela a la agencia religiosa como forma inclusión.

Figura 53 y 54

Misa de la Peregrinación Gaucha (2012)

Fuente: María Andrea Nicoletti, 2012

Figura 55

Encuentro en el Río Paraná de la Virgen de Itatí y la Virgen de Caacupé

Fuente: http://www.informecorrientes.com/vernota.asp?id_noticia=49105

A modo de síntesis, podemos señalar que la comunidad migrante paraguaya, desde la agencia religiosa, logra reconocimiento y visibilidad. La Iglesia católica reconoce y acompaña la peregrinación a la "Virgen de Caacupé" como manifestación religiosa de los migrantes paraguayos devotos y desde ese lugar es que la colectividad encuentra la posibilidad de mostrarse. Es decir, desde la agencia religiosa, es que la comunidad paraguaya elige qué peregrinación y qué advocación les permite la visibilización social que buscan. Sobre este tema, resulta pertinente mencionar, que aunque la "Virgen de Caacupé" es una "Virgen Inmaculada", los paraguayos no participan de la peregrinación histórica de la patrona de la primera parroquia barilochense "La Inmaculada Concepción", ubicada en el centro de la ciudad a la que asiste una feligresía de los sectores medios y altos. Esto nos decía Juan de Dios:

> "*la gracia nuestra es compartir el almuerzo después (de la peregrinación), no es el baile en sí, es poder compartir en familia lo poco o mucho que llevamos, es compartir con la familias y con los amigos.*
> *-¿Por qué no peregrinan con la Virgen Inmaculada del centro?*
> *No, es que te imaginas que nosotros salimos de arriba y terminamos en el centro*
> *- y? ¿qué pasaría?*
> *Se terminaría todo, en cambio nosotros acá el que se quiere quedar se queda y la mayoría se queda"* (Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013).

En definitiva, la identificación social con los sectores populares y lo comunitario trasciende lo propiamente mariano y se fragmenta entre una Virgen, cuya advocación correspondería iconográficamente a la “Virgen de Caacupé” (La Inmaculada Concepción), que se localiza en el centro histórico de la ciudad, y la “Virgen de las Nieves” con su Niño en brazos, que peregrina en la periferia barilochense.

RECAPITULACIÓN Y REFLEXIONES FINALES

Tal como mencionamos en la introducción, en la presente tesis nos hemos propuesto analizar tres devociones marianas, la del Carmen, la de Urkupiña y la de Caacupé, a través de sus prácticas religiosas (culto y rituales) en los migrantes latinoamericanos chilenos, bolivianos y paraguayos de la ciudad de San Carlos de Bariloche desde 1970 al 2012. Con este fin partimos de la hipótesis de que las advocaciones marianas mencionadas, forman parte del conjunto de relaciones socio-culturales e históricas de la ciudad, construyen pertenencia e identidad en el lugar de destino, visibilizan en diferentes grados a estos grupos en clave de subalternidad, generan territorialidades múltiples, sacralizando espacios y enfatizando la fragmentación socio-espacial de la ciudad. A fin de revisar este supuesto, como primer paso, contextualizamos a estos grupos migrantes y sus advocaciones marianas en las distintas representaciones sociales e imaginarios de la historia de San Carlos de Bariloche, identificando lógicas de inclusión y exclusión que trascienden, aunque impactan, a estos grupos migrantes. Seguidamente reconstruimos y analizamos el traslado de las distintas advocaciones marianas y la resignificación del culto en su lugar de destino. Para finalmente, identificar de qué manera las diversas festividades, rituales, peregrinaciones y procesiones operaron como estrategias identitarias.

La breve recapitulación que se presenta a continuación nos permite mostrar los resultados más relevantes en cada uno de estos ejes de análisis:

a) *El lugar de las migración chilena, boliviana y paraguaya y sus advocaciones marianas en las representaciones sociales e imaginarios de la historia de San Carlos de Bariloche*

La historia de San Carlos de Bariloche ha invisibilizado el poblamiento migratorio latinoamericano, los relatos oficiales, mencionados a lo largo de los capítulos precedentes, dan cuenta de una referencia centro-europea que desconoce, paradójicamente, las principales influencias históricas del poblamiento. En función de entender las lógicas en las cuales se cimentan los olvidos y los ocultamientos de los

migrantes latinoamericanos, en nuestro recorte temporal (1970-2012), nos hemos remitido al origen de las representaciones sociales que se fueron construyendo, sobre la ciudad, en los distintos periodos históricos previos. Así, hemos observado cómo en el proceso histórico de construcción de la ciudad y sus imaginarios, operaron desde la Iglesia Católica y las advocaciones marianas, la formación identitaria y la fragmentación social.

Identificamos una primera etapa que denominamos "Los orígenes de la representación social de la "Suiza – Argentina" (fines del siglo XIX – 1934), dado que la indagamos en función de la imagen territorial que se consolida los años subsiguientes. Las características paisajísticas que tempranamente se destacaron en la región, en sus orígenes remiten a las primeras exploraciones de viajeros y a la expresión de la "Suiza Sudamericana" para referirse a la zona donde se emplazaría la ciudad de Bariloche. Esta expresión apela a la homologación de paisajes montañosos, explotaciones ganaderas, e incluso de iniciativas industriales donde la primera asimilación del paisaje cordillerano sudamericano al suizo fue el de "Suiza Chilena" (Navarro Floria, 2008; Navarro Floria y Vejsberg, 2009). Durante los primeros años del siglo XX esta representación social adquiere otro espesor con los estudios de la Comisión del Paralelo 41º, que se instalan profundamente en el imaginario local (Bustillo, 1999). Así las auto-referencias apelan a una valorización estética de la población, entendido como lugar de recreación y contemplación; que se planifica como base de un proyecto pedagógico acerca del patrimonio natural e histórico de la nación, de conservación de la naturaleza y de proposición de una moral social pionera. A esta valoración se le suma la económica que concibe al lago Nahuel Huapi como un lugar de explotación racional de recursos materiales (p.e. el bosque, la energía hidroeléctrica, etc.), frente a la explotación simbólica de la pequeña aldea existente (p.e. el paisaje, por el turismo). Para finalmente incorporar la valorización política que se vincula a la planificación económica, que concibe tanto a los puertos del Atlántico y del Pacífico como el espacio de salida de los productos locales, asumiendo a la región como territorio neutral argentino-chileno (Navarro Floria, 2008).

En relación al contexto socio-religioso encontramos la acción de la Congregación Salesiana a través de la primera capilla (1908) del poblado bajo la advocación de la "Inmaculada Concepción". En estos primeros años el poblamiento latinoamericano se

reconoce como estructurante y fundamental, pero en los años siguientes, cuando el carácter latinoamericano va perdiendo valor social, la advocación mariana se resignifica en función de los grupos que se tornaron en referencia de una sociedad cada vez más desigual, ligándose a la posterior representación local de Bariloche como la Suiza-Argentina, por paisaje y poblamiento.

La siguiente etapa (1934 a 1944), caracterizada por la creación del Parque Nacional Nahuel Huapi, la hemos denominado "La instalación de la "Suiza Argentina" y nacionalización de la frontera por su imperativo "argentinizador". Esta etapa operó como "ordenadora" material y social, la urbanización y la propia naturaleza se reconstruyeron en función de la restringida concepción de "argentinidad" que se defendía desde la Administración de Parques Nacionales (Núñez y Núñez, 2012). En este marco se produjo una resignificación de la representación de la ciudad tendiente a "aristocratizar" y "centro-europeizar" su imagen. Durante este periodo, la figura del "pionero" sufrió una metamorfosis, siendo el Estado quien tomó su lugar en tanto descubridor e impulsor del valor simbólico del paisaje.

Desde este lugar se dio forma a una construcción material y simbólica que va a hacer mella en la identidad bailochense a través de la reformulación de la representación social de la "Suiza argentina", que de una temprana referencia a valles con producción vacuna e industria pasó, en estos años, a evocar a una determinada migración, europea y nórdica en un paisaje asumido como "intocado" (Diegues, 2005). El proyecto nacionalista tuvo su correlato en la agencia religiosa tanto desde el aspecto material como devocional mariano. Respecto del primero, cabe mencionar la erección en parroquia de la capilla Inmaculada Concepción (1914) y la fundación de la capilla San Eduardo (1938), emplazada en las cercanías del Hotel Llao Llao. Es decir, las advocaciones marianas de la "Inmaculada Concepción", de la primera Parroquia en la zona centro, y las imágenes marianas que posteriormente se introdujeron en la capilla San Eduardo ("María Auxiliadora" y "Nuestra Señora del Llao Llao), contribuyeron a establecer otro orden de memoria vinculado a una idea de "argentinidad" funcional a la consolidación del Estado nacional a través de su componente centro-europeo y elitista.

A la luz de los estudios, denominamos a la tercera etapa como "irrupción del peronismo en la representación social de la Suiza- Argentina" (1944-1966). En ella advertimos una tensión en las representaciones sociales vinculadas a Bariloche. La

pervivencia del contenido centro-europeo y aristocratizante que le imprimió la gestión de Bustillo al frente de Parques Nacionales, comenzó a ser interpelada por una representación de contenido popular generada por la política de inclusión de las masas trabajadoras. En Bariloche resultó disruptiva la implementación del turismo social por parte del gobierno peronista, el cual vino a cuestionar el carácter elitista que tuvo esta actividad durante la etapa anterior. Esta tensión entre representaciones sociales, también se proyectó en el ámbito religioso. La construcción de la Catedral de la ciudad, en 1946, evidencia en su arquitectura e imágenes marianas la pervivencia del imaginario elitista de la "Suiza-argentina". El estilo neogótico de la Catedral sumado a la imagen de "Nuestra Señora del Nahuel Huapi" en el vitral de la nave central, refuerzan el imaginario europeo y giran en torno al paisaje natural mediante advocaciones toponímicas. Sin embargo estas representaciones fueron interpeladas desde otros posicionamientos más afines a la apertura social implementada por el peronismo. En este sentido, el desplazamiento de la Congregación salesiana hacía los barrios más carenciados de la ciudad, materializado en la construcción de oratorios, capillas y escuelas, evidenció un cambio en la territorialización del proyecto pastoral. Este cambio se reforzó con el surgimiento de la devoción a la "Virgen de las Nieves" que logró una fuerte adhesión de los sectores más vulnerables de la ciudad.

Este derrotero por los orígenes de las representaciones sociales desde los inicios del poblado hasta mediados de los '60 nos ha permitido entender las etapas siguientes que hemos denominado como: "La Suiza Argentina" como lógica de exclusión (1966-1983) y "Las dos caras de Bariloche" como lógica binaria (1983-2012). Estas dos etapas nos ubican en el período temporal que problematiza la tesis. La primera se reconoce centrada en el protagonismo de la actividad turística que resignificó el imaginario de la "Suiza argentina", apelando a lógicas de exclusión que posicionaron al pionero europeo como el poblador ideal. Esta situación se agudizó en el marco de la progresiva pretorización del Estado, de los sucesivos golpes de Estado y su consecuente exacerbación de las diferencias nacionales y los conflictos limítrofes. En este escenario, el migrante chileno, se bien se sigue considerando como "elemento" necesario, comienza a percibirse desde las esferas estatales como "problema", profundizándose el prejuicio "antichileno" y la xenofobia. Así fue como se naturalizaron las lógicas de

exclusión que se evidenciaron en el crecimiento de los cinturones de pobreza y en las relocalizaciones urbanas.

En este contexto, hemos advertido también la afluencia de nuevos flujos migratorios provenientes de países limítrofes - bolivianos, paraguayos, entre otros -, los cuales se ubicaron en la periferia de la ciudad profundizando el proceso de invisibilización de los migrantes latinoamericanos iniciado por los migrantes chilenos. Hemos abordado estos procesos de exclusión a partir del análisis de dos ejemplos significativos, a saber, la modificación del Aniversario de la ciudad en 1968 del 8 de febrero al 3 de mayo, desligando el origen de la ciudad a un poblador de origen chileno; y la transformación en 1971 de la Fiesta de la Nieve en una fiesta nacional, con otra modificación significativa en 1978. En este año, una iniciativa privada la transformó en una "fiesta para el turista", a la que se le sumó la "Fiesta de las Colectividades, con la presencia exclusiva de las colectividades europeas enfatizando el imaginario de la "Suiza argentina" y la "tierra de pioneros europeos".

En este marco de exclusión, la agencia religiosa influenciada por los nuevos aires del Concilio Vaticano II y la "opción por los pobres" ofició, en algunos sectores, como resguardos y reaseguros identitarios creando nuevas capillas y parroquias en el "Alto" de la ciudad (Santo Cristo, "Nuestra Señora del Carmen", entre otras), y diseñó estrategias para la contención del migrante, a través de una Comisión de Pastoral de Migraciones y de Encuentros binacionales de Obispos argentinos y chilenos, que buscaron ayudar al migrante del país trasandino. Estos resguardos identitarios pueden leerse en prácticas devocionales concretas, como lo pudimos advertir en la devoción a la "Virgen del Carmen", en el barrio de los chilenos, y en la creación de la imagen y advocación de la "Virgen Misionera" por el obispo Miguel Hesayne, como Patrona del pueblo rionegrino, a través de una iconografía mariana que remite a una campesina pobre con rasgos mapuches que refleja en su rostro el sufrimiento del pueblo.

En relación a la última etapa (1983-2012), que denominamos como "las dos caras de Bariloche", advertimos la incorporación de esta nueva representación social que opera como binarismo discursivo marcando los lugares de pertenencia y los parámetros de visibilización en términos jerárquicos, materializándose en una fragmentación social y espacial. Es decir, si bien se reconoce la existencia de la pobreza y la marginalidad en la que se comprende a la migración latinoamericana, no por ello se

los incluye sino que se los visibiliza como “la otra cara” de la ciudad. El imaginario de las “las dos caras de Bariloche” contrapone la “ciudad del centro” y la “ciudad del alto” o la “ciudad turística” y la “ciudad de la marginalidad” que, de alguna manera, oficiaron y ofician como mecanismos de ocultamiento o invisibilización, como formas de generar otredad (Segato, 2007:29) y naturalizar la desigualdad. La cara del “Alto”, la de la marginalidad conformada en su gran parte por migrantes latinoamericanos - chilenos, bolivianos y paraguayos, peruanos, entre otros - y por migrantes internos procedentes de la línea sur de la provincia de Río Negro, representan la parte de la ciudad que el discurso hegemónico pretende ocultar, naturalizando la precariedad, asociándolo a factores bio-geográficos y desconociendo una diversidad social que atraviesa al municipio de una forma mucho más compleja.

La impronta de los procesos de exclusión en las prácticas sociales de Bariloche se reconoce en las fiestas cívicas, tal como observamos en la infructuosa búsqueda por instalar socialmente la fiesta de las Colectividades Latinoamericanas, frente a la conformación de la Fiesta de las Colectividades Europeo-argentinas como excluyente identidad barilochense. Este proceso de diferenciación, que aparece como determinante en la conformación social, se reconoce poroso a la luz de las prácticas devocionales de la periodización que nos ocupa.

Así observamos que, al mismo tiempo que en un escenario de autoritarismo se fortalecieron procesos de exclusión, se visualizaron las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos: “Nuestra Señora del Carmen” - chilenos - primeramente, y luego la “Virgen de Urkupiña” - bolivianos - y “Nuestra Señora de los Milagros Caacupé” - paraguayos -. El estudio de cada una de estas devociones nos llevó a metodologías de aproximación diferenciadas, así la advocación de la “Virgen del Carmen” se realizó a partir del análisis de la construcción de un capilla, mientras que las otras dos advocaciones se investigaron directamente desde el proceso de desarrollo devocional y los festejos asociados.

Uno de los principales resultados de nuestro estudio consiste en que estos traslados devocionales operaron como reaseguros y resguardos identitarios y como mecanismos de visibilización e integración de grupos sociales excluidos y silenciados. Las devociones marianas de los migrantes han formado parte de un constructo más amplio que nos permitió deconstruir los relatos hegemónicos mencionados (“La Suiza

Argentina" "Bariloche tierra de pioneros europeos") e identificar cómo, desde la agencia religiosa se construyeron estrategias de integración que hacen frente a las lógicas de exclusión que la ciudad promueve y que, de alguna manera, llevan a consolidar los espacios barriales como lugares de pertenencia.

En ese sentido, el análisis del traslado y resignificación del culto mariano a través de diversas prácticas socio-religiosas, nos ha permitido percibir cómo los grupos migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche, han utilizado a las diferentes advocaciones marianas como dispositivos simbólicos para generar pertenencia, identidad y territorialidad en la localidad de destino. Hemos identificado a las prácticas cultuales marianas como parte de un constructo que enfatiza la fragmentación social y espacial urbana, con el fin de analizar cómo esas experiencias religiosas han posibilitado estrategias de visibilidad y reconocimiento social y de qué modo han interpelado a la memoria histórica de la ciudad a través de la agencia religiosa.

Para ello hemos analizado en diferentes capítulos, los procesos de integración social a través de las advocaciones marianas que impactaron en los festejos litúrgicos de la ciudad, a saber: la "Virgen del Carmen", con la que se identifican los migrantes chilenos, la "Virgen de Urkupiña", traída por los migrantes bolivianos y la "Virgen de Caacupé", patrona de los migrantes paraguayos.

b) *La devociones latinoamericanas en San Carlos de Bariloche*

Advertimos el traslado de la devoción a la "Virgen del Carmen" y la puesta en funcionamiento de su culto a mediados de los '60. El mismo estuvo enmarcado en un proceso de organización institucional eclesial, llevado a cabo por los migrantes chilenos asentados en dos barrios de la zona denominada "del Alto" de la ciudad, centralmente en los barrios La Cumbre y El Mallín. Estas familias migrantes no eran las únicas que venían de Chile, ni estos espacios contenían a todos los migrantes, pero se destacaron como las gestoras del culto dado que, a través de Comisiones barriales, decidieron organizar la primera capilla del "Alto".

Este proceso eclesiástico de organización institucional transitó dos etapas muy significativas: la época de la capilla (1971 – 1994), bajo la jurisdicción de la parroquia "Inmaculada Concepción" por la Congregación Salesiana, que atravesó los períodos

políticos más violentos del país; y la época de la parroquia (1994-2012) bajo la órbita de la Diócesis, con problemáticas sociales que se ligaron a procesos económicos de exclusión, en el marco de gobiernos democráticos.

La migración chilena de la década del ’60 permite reconocer una creciente xenofobia local que se explicita cada vez más en directa vinculación al crecimiento de tensiones limítrofes entre Argentina y Chile, afianzándose con claridad a partir del golpe de Estado de 1966. El grupo migratorio que trae a la “Virgen del Carmen” a la localidad se reconoce acompañado, desde su llegada, por la Congregación salesiana que integra a los vecinos como feligreses, desde sus prácticas devocionales, y los diferencia de otros connacionales ajenos a esta práctica.

La advocación del Carmen se ha investido de diferentes sentidos a lo largo de la historia de Chile, así encontramos a principios del siglo XIX, en pleno contexto independentista a la “Virgen del Carmen” como Patrona del Ejército de los Andes - Mendoza - que con el traslado a Chile se resignifica como Generala del Ejército de Chile. Patronazgo, este último, reivindicado durante la dictadura de A. Pinochet - 1973 a 1990 - y reemplazado con el retorno a la democracia por el de Patrona de la República de Chile.

Los distintos patronazgos de esta advocación se trasladaron a Bariloche a través de dos imágenes marianas: La “Virgen del Carmen” de la Independencia, Patrona del Ejército de los Andes y la “Virgen del Carmen” Madre, Reina y Patrona de Chile.

Durante el periodo de la capilla (1971-1994), los migrantes chilenos construyeron identidad tanto desde una dimensión simbólica, a través de la entronización y coronación de la imagen de la “Virgen del Carmen” como Madre, Reina y Patrona de Chile; como, desde una dimensión práctica, a través de los festejos patrios, los festejos patronales y las procesiones devocionales en el espacio barrial con la imagen de la “Virgen del Carmen” de la Independencia. En relación a estos últimos, estuvieron signados por una particular concepción de nacionalidad integrada, que la propia imagen que recorría las calles de los barrios los 18 de septiembre, día de la Independencia de Chile, se reflejaba al contener a las banderas de Argentina, Chile y Perú. De esta manera, la devoción mariana del Carmen la advertimos como una práctica profundamente vivida, que no se reduce al símbolo de pertenencia chilena, sino a lo chileno integrado a otros contextos.

Estos “circuitos sagrados” o marcas territoriales resultan simbólicamente relevantes en un contexto de exclusión que la propia imagen interpela. Es decir, los migrantes chilenos que recorrían las calles de los barrios con la “Virgen del Carmen” de la Independencia, se alejaban de la idea del chileno como “peligro” o como “problema”, para instituirse en vecinos. Sin embargo, por lo situado de la experiencia, ello no significó la remoción de los ejercicios de exclusión, sino la posibilidad de generar lógicas alternativas, a través de elementos materiales y simbólicos: la capilla, las imágenes de la “Virgen del Carmen”, las prácticas religiosas y las fiestas.

El paso de la capilla a la parroquia en el año 1994, abrió una nueva etapa de construcción identitaria, fuertemente ligada al nuevo proyecto institucional parroquial en torno a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y desvinculada de la anterior pertenencia chilena durante el periodo de la capilla. En función de este cambio, hemos analizado cómo la resignificación del patronazgo de la “Virgen del Carmen” y el nuevo proyecto pastoral de las CEBS, implicaron una reconfiguración identitaria de la feligresía chilena. La “Virgen del Carmen” pasó a ser la “Madre, Patrona y Protectora de la Comunidades Eclesiales de Base”, bajo la primera advocación carmelitana, la de la Virgen del Monte Carmelo, alejada de los patronazgos nacionales. Con ello se abandonó la imagen de la “Virgen del Carmen” de la Independencia, y si bien se mantuvo la imagen entronizada durante la capilla, se eligieron nuevas imágenes de la “Virgen del Carmen” (de trazos más simples y sencillos y sin atributos reales), más vinculadas al nuevo proyecto pastoral.

En este período (1994-2012), la devoción carmelitana se encuentra claramente delimitada por un fuerte “disciplinamiento litúrgico” llevado adelante por el Párroco, no sólo desde lo iconográfico - dado que como mencionamos se eligen nuevas imágenes -, sino también desde la narrativa escrita y oral, donde se marca cual es el “sentido” litúrgico y dogmático correcto de “cómo” se debe concebir la devoción a María. Surge así una devoción contenida desde el dogmatismo eclesial y fuertemente ligada al proyecto de las CEBs.

Sin embargo, también hemos advertido que este nuevo proyecto institucional presentó una fisura en el año 2004, que resignificó la identidad devocional y social de los feligreses chilenos. Ésta se produjo en torno la recuperación del relato histórico de la capilla, vinculado fuertemente a la pertenencia chilena mayoritaria de la feligresía.

Proceso que se puede visualizar a través de la “fusión de patronazgos”, desde donde se reconfigura una nueva identidad parroquial en la que se integran la “Virgen del Carmen”, Patrona de Chile y la “Virgen del Carmen o del Monte Carmelo”, Patrona y protectora de las CEBs. Esta dinámica de reconfiguración identitaria aún atraviesa la conformación de la comunidad barrial, evidenciando la necesidad de seguir contando con elementos que pongan en disputa los argumentos xenofóbicos, aún presentes en la ciudad.

La segunda advocación analizada fue la “Virgen de Urkupiña”. Esta devoción se traslada a San Carlos de Bariloche en 1994 por iniciativa de una de las primeras mujeres migrantes bolivianas y su núcleo familiar. Entre los resultados, hemos observado cómo la población migrante boliviana, desde sus primeros años en la ciudad, se ha mostrado interesada en organizarse de forma colectiva, pasando por la experiencia frustrada de la “Asociación Boliviana de Bariloche” (1984 a 1989). Frente a esta falta de cohesión en términos de nacionalidad hemos advertido el traslado de la devoción mariana de Urkupiña, la cual empezó a ocupar ese espacio vacío dentro de la comunidad migrante.

Advertimos cómo en el año 2000, tras la visita de la Delegada Cultural de Salta, los festejos cobraron una dimensión mayor dentro de la comunidad migrante boliviana. La celebración, devoción y fiesta a la Virgen de Urkupiña del colectivo boliviano barilochense se transformó en un evento representativo de la comunidad en su localidad de destino, debido a que la práctica religiosa empezó a configurarse y a leerse, por parte de sus devotos, como un elemento de cohesión e integración y como un vínculo directo con su lugar de origen. En función de ello, hemos analizado a la “Virgen de Urkupiña” no sólo como un dispositivo de resignificación identitaria, que congregó y congrega a la colectividad sino también como un "artefacto simbólico", constructor de un “campo social”, donde se legitiman relaciones familiares y poderes sociales. Podemos decir que, a través de este culto mariano se plasmaron aquellas redes de ayuda mutua, confianza y solidaridad, cuya fuente identificamos con la “reciprocidad” andina. Estas prácticas las hemos analizado en una doble dimensión: material, a través del sistema de padrinazgos y redes transnacionales; y simbólica o espiritual, por medio de las promesas o favores a la Virgen. Estos intercambios materiales y simbólicos también evidenciaron relaciones de asimetrías dentro de la comunidad lo que nos ha llevado a identificar a la Virgen

como un artefacto sagrado que construye poder. Un poder que se materializa en la presencia de la imagen de la Virgen, la cual otorga autoridad a quienes la custodian; un poder que se proyecta en la configuración de un espacio sagrado, ubicado en el ámbito doméstico y un poder que opera como un dispositivo sagrado que se transformó en un capital social - acumula prestigio y poder social - y simbólico - otorga la facultad de la "mediación" - en disputa que distribuye y administra poderes sociales. Capitales que hemos observado bajo la posesión y control de la familia iniciadora y que por tanto son los que provocan tensiones y conflictos que profundizan las diferencias dentro de la familia iniciadora como también dentro de la comunidad boliviana.

En este proceso también hemos advertido que la posesión y control de la imagen de la Virgen de la familia iniciadora provocó tensiones y conflictos que profundizaron las diferencias dentro de la misma familia como así también dentro de la comunidad boliviana. Situación que se complejiza aun más cuando advertimos el rol protagónico de las mujeres en los festejos de la Virgen y el "lugar" o las posiciones que ellas ocupan en cada uno de los rituales. La mujer boliviana, en tanto migrante y devota, no sólo resignifica su vida espiritual en el lugar de destino sino que opera como un agente "hacedor" - desde el punto de vista material - y "mediador" - desde el punto de vista espiritual - pues es la que convoca, articula y pone en funcionamiento a la imagen de la Virgen en torno a su devoción y sus rituales. Sin embargo dicho protagonismo queda desdibujado o esmerilado en los momentos de los festejos, marcando de forma muy clara que los momentos de visibilización femenina no están relacionados con un lugar de prestigio y reconocimiento por parte de la comunidad sino que se trata de un sitio de heterodesignación femenina, que ubica a la mujer como devota que reza y pide a la Virgen por su comunidad y no como un sujeto político de representación.

En otro sentido, hemos advertido que los festejos a la "Virgen de Urkupiña" se construyen desde la alteridad que la ciudad ofrece y, en función de ello, reproducen una serie de mecanismos que por momentos visibilizan y por otros marginan a la comunidad migrante. Es decir, la celebración de la "Virgen de Urkupiña" si bien transita un espacio con mucha carga simbólica como es la Iglesia Catedral, identificada estrechamente con la "ciudad turística", no deja de ser un evento aislado, circunstancial, que si bien la institución "acepta" la presencia de la Virgen, evade todo tipo de vínculo o compromiso con la colectividad. La Iglesia católica opera en función de las representaciones sociales

hegemónicas, que contribuyen a la sectorización espacial y a la fuerte polaridad social. Es decir, a pesar de la visibilidad que la Virgen y su devoción tuvieron en el año 2000, y que obtienen en las ceremonias anuales en el Templo Mayor, la práctica no ha podido derribar el imaginario de ausencia de poblaciones latinoamericanas. Ni tampoco desmontar el discurso hegemónico de una sociedad que al verse a sí misma como homogénea, por sus raíces centro-europeas, genera un orden jerárquico que descalifica a los migrantes latinoamericanos. En este sentido, la práctica devocional opera como cohesión al interior del grupo, reiterando formas diferenciales de integración propia, pero no termina de constituirse en una vía de reconocimiento social.

Finalmente, como tercera advocación significativa, hemos analizado el traslado, que realizaron los migrantes paraguayos a Bariloche de la imagen y devoción de la "Virgen de Caacupé". Esta migración en la ciudad, siguió la misma dinámica del resto del país de trayectorias en escala, con un fuerte componente de jóvenes en el último flujo migratorio (2002-2012). Esta migración se vinculó y se vincula a una de las principales actividades de la ciudad, la construcción, que es la que dinamiza el mercado inmobiliario barilochense. Como los otros grupos migrantes latinoamericanos, los paraguayos se asentaron en parte de la periferia de la ciudad, en los barrios del "Alto", particularmente en un barrio de "tomas de tierras" llamado Nahuel Hue. Estos migrantes pusieron en funcionamiento su propia dinámica de "redes transnacionales", entre familiares, amigos y las dos agrupaciones de migrantes: ARPA (1982), liderada por uno de los primeros migrantes, y ANGU-A (2010), fundada por un grupo de mujeres y jóvenes migrantes.

La primera imagen de la "Virgen de Caacupé" llegó en 1993 a pedido de la agrupación ARPA y con ella se inició su devoción y sus prácticas religiosas. El traslado devocional fue leído por parte de algunos migrantes paraguayos, como un "*salvataje*" que realizó el presidente de la agrupación ARPA para evitar el desmembramiento de la colectividad paraguaya debido al fracaso de instalar las Fiestas de las colectividades latinoamericanas como festejo local (1985-1991). También hemos advertido como a fines del 2009, producto del surgimiento de una nueva asociación, la imagen de bulto de la "Virgen de Caacupé" entró en disputa y quedó en manos de ANGU-A. Situación que generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen de bulto

de mayor porte, que profundizó los conflictos entre los miembros de las asociaciones paraguayas. Sin embargo, hemos analizado cómo la devoción a la "Virgen de Caacupé" habilitó un nuevo espacio de encuentro de la colectividad, generó la unión de sus integrantes y el reconocimiento de la cultura paraguaya como reivindicación unificadora y compartida. De esta manera, la Virgen se instaló no sólo como un símbolo identitario que generó pertenencia sino también como factor aglutinador.

Es así como el culto mariano empezó a consustanciarse con la comunidad paraguaya local. Es decir, si bien la imagen de la Virgen entra también en disputa, en tanto objeto simbólico de representación, la devoción a la Virgen logra trascender, desde su mismo ritual, para consolidarse como un "símbolo sagrado" que condensa *paraguayidad* y activa un sentimiento de "hermandad", que logra saldar diferencias. De esta manera, el proceso de "identificación" se construye y se consolida desde la misma práctica religiosa - novena, peregrinación, misa y almuerzo comunitario -, por donde transcurre el ritual y desde donde se pone en funcionamiento un proceso de "comunalización" a partir del cual los migrantes generan pertenencia y actualizan esa construcción identitaria que ellos mismos denominan *paraguayidad.* Este proceso también lo hemos analizado desde su proyección espacial, el cual genera territorialidad y construye un "circuito sagrado" que si bien atraviesa y se identifica con los espacios más vulnerables de la ciudad - barrio Nahuel Hue y Virgen Misionera - circula por límites que le permiten cierto grado de visibilidad - Gruta de la Virgen de las Nieves -.

La comunidad paraguaya, a través de la "Virgen de Caacupé", se hace visible desde su adscripción nacional y devocional, se identifica con un sector de la ciudad y desde ese lugar apela a la integración con su estandarte y sus cantos en honor a su Virgen. De esta manera, la comunidad migrante paraguaya no sólo se apropia de un espacio de forma "simbólica/expresiva", sino que interioriza al territorio su cultura por medio del ritual y los festejos, construyendo una realidad social interna, que le permite sumergirse en un pasado vivido y en un presente construido y compartido.

Reflexiones finales

En estas reflexiones finales me gustaría hacer hincapié en el proceso de aprendizaje que me significó abordar una temática local en una ciudad que, debido a mi

condición de migrante interna, no terminaba de percibir en profundidad sus lógicas o dinámicas de estructuración social. Esta situación de extrañamiento influyó en mis primeras percepciones sobre la ciudad y sus grupos sociales, y se constituyó en la base de las preguntas que busqué recorrer en este trabajo.

La ciudad, sus historias y sus referentes pioneros, rápidamente abrieron interrogantes sobre los silencios que percibía acerca de la cultura latinoamericana que las lecturas históricas y mi percepción cotidiana, me mostraban como una parte estructurante de la ciudad. Esta observación me llevó a pensar cómo aquella presencia europea y su patrón de asentimiento de la ciudad se habían adherido a un relato histórico homogéneo y hegemónico que se reproducían en fuertes imaginarios locales. En función de ello, las preguntas se dirigieron a tensionar estas supuestas certezas, a través de repensar, en primer lugar, a la migración chilena, por su carácter temprano y silenciado, atravesado por los procesos de exclusión, ajenos a la imagen turística, posiblemente por dinamismos de autoexclusión y circunscriptos a sus espacios barriales. A los migrantes más recientes, bolivianos y paraguayos, como grupos pequeños dispersos y desdibujados por estos discursos hegemónicos que no los incluyen en el colectivo local.

En este sentido, y para lograr interpelar este enorme conjunto de supuestos, es que decidí abordar a los procesos migratorios latinoamericanos en clave cultural y religiosa, puesto que estas prácticas podían oficiar, no sólo como protección o resguardo de migrantes marginados de un espacio local, sino que podían también transformarse en elementos unificadores; los cuales me explicarían la polarización social y la fragmentación espacial.

A partir de estas observaciones, que me hicieron reconocer un universo mucho más complejo, es que opté por el análisis de las devociones marianas y sus rituales. Esta variable de análisis que condensa un importante bagaje de prácticas me permitió abordar tanto a los grupos sociales desde sus singularidades, como desde sus propios procesos relacionales con contextos más amplios. Me permitió complejizar los procesos históricos locales, reconocer elementos intermedios e interpelar no sólo a mis primeras percepciones sino también a aquellos relatos históricos clásicos que tuvieron y tienen una importante influencia en los sectores oficiales y hegemónicos locales.

El abordaje desde la dimensión religiosa me ofreció una vía de aproximación más sensible a las particularidades de los grupos migrantes, no sólo en relación a sus vivencias y experiencias en tanto colectivos sociales, sino también en sus emociones, sufrimientos y deseos individuales. Las devociones marianas y sus prácticas cultuales, me llevaron a transitar otro registro discursivo, otra trama de memoria, una variedad de relatos que fueron abriendo respuestas y generando nuevas explicaciones. Es decir, me permitieron abordar los procesos desde sus porosidades, problematizando y desarmando relatos hegemónicos que se han posicionado y se posicionan como los constructores de "realidades" locales. Es así que, en primer lugar, llegué a resultados que me llevaron a deconstruir el relato histórico oficial local, analizar sus representaciones sociales desde sus orígenes hasta el presente, y abrir una lectura a nuevas voces y sentidos.

Esto me permitió comprender que las tramas discursivas, dentro del espacio local, se habían construido en función a intereses económicos - turismo y construcción hotelera - atravesados directamente por parámetros estéticos. Sin embargo, estos intereses no siempre fueron los mismos ya que las lógicas de exclusión no siempre existieron y operaron de la misma manera. Por otro lado, también pude advertir que los migrantes latinoamericanos no sólo estaban presentes en dichos procesos sino que también implementaron diferentes alternativas o estrategias en busca de integración. Así por ejemplo, los traslados devocionales de los migrantes se caracterizaron por estar enmarcados en contextos adversos. El caso de la "Virgen del Carmen" de los migrantes chilenos, estuvo circunscripta a procesos de exclusión marcados por las dictaduras militares de ambos países que afectaron directamente la vida de los migrantes en los lugares de destino, donde la devoción ofició no sólo como contención social sino también como respuesta y "medio" de diálogo con un espacio local hostil. En el mismo sentido advertí, en los años '90, los traslados de la "Virgen de Urkupiña", de los migrantes bolivianos y la "Virgen de Caacupé", de los paraguayos. Ambas advocaciones y devociones, sumergidas en las transformaciones sociales y económicas del neoliberalismo, altos índices de desempleo, pobreza y subocupación. Contexto adverso en donde los traslados devocionales cobraron un fuerte sentido de pertenencia y se ofrecieron como factores que aglutinaron e integraron ambas comunidades migrantes en el lugar de destino. Estos elementos me abrieron futuras vías de interrogantes, de

modo que los resultados son, tanto una llegada a los objetivos, como un punto de partida a una problematización que dista mucho de estar resuelta.

En otro orden de respuestas, pude hallar que las prácticas religiosas además de transformarse en resguardos y reaseguros identitarios y generar puentes de integración dentro de los mismos grupos migrantes, también construyeron relaciones de "poder" entre sus miembros que, en algunos casos, produjeron disputas y quiebres internos. Permitiéndome romper con aquellas miradas homogenizadoras y compactas que aparecían en mis primeras observaciones para pasar a analizar a los grupos desde sus propias diversidades.

A modo de síntesis final resulta significativo señalar que, los traslados de las advocaciones marianas del Carmen, de Urkupiña y de Caacupé, de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche desde 1970 al 2012, junto con sus prácticas cultuales, no sólo se proyectaron en su lugar de destino como estrategias identitarias, hacia dentro de las diferentes comunidades migrante; sino que también lo han hecho como "dispositivos simbólicos". Estos últimos interpelaron e interpelan a la ciudad tanto desde sus marcas territoriales o "circuitos sagrados", como desde sus prácticas rituales y sus propias narrativas religiosas. Si bien enfatizaron y enfatizan la fragmentación social y espacial de la ciudad también tensionan, complejizan y desbordan a los binarismos discursivos hegemónicos.

Las practicas cultuales de las devociones marianas de los migrantes y sus resignificaciones en San Carlos de Bariloche, han construido identidad y han generado diferentes "formas de pertenecer". En este sentido, los migrantes chilenos construyeron, a través de las diferentes imágenes de la "Virgen del Carmen" - la Virgen de la Independencia, la Virgen del Monte Carmelo o Madre y Reina - y sus patronazgos - chileno y de las CEBs -, una identidad relacional que vinculó no sólo la adscripción nacional sino también una pertenencia territorial que se materializó en una capilla-parroquia y se proyectó en un espacio barrial. Por su parte, la comunidad paraguaya a través de la "Virgen de Caacupé" construyó una identidad que se proyecta tanto desde una adcripción nacional vinculada con la *paraguayidad*, como desde una demarcación espacial que construye pertenencia desde una adscripción social o de clase. Un proceso muy diferente se observó en la comunidad migrante boliviana en donde la "Virgen de Urkupiña" construyó identidad desde la pertenencia étnica no así territorial. Es decir, la

construcción se realizó desde la alteridad, cerrando el culto y circunscribiendo su práctica a un espacio doméstico.

Estos procesos identitarios que se efectuaron en torno a las devociones marianas difieren en sus proyecciones, no así en sus construcciones. Las tres advocaciones marianas y su culto, han habilitado en sus comunidades respectivas el desarrollo de redes de reciprocidad, ayuda y solidaridad que han oficiado de contención material y afectiva, generando fuertes vínculos personales y comunitarios.

De esta manera los procesos identitarios, las estrategias de integración e invisibilización y las proyecciones espaciales de estas devociones y sus prácticas en los tres grupos de migrantes son las que atraviesan definitivamente la dinámica social de San Carlos de Bariloche y las que me permitieron ver lo que los relatos locales y parte de su sociedad insisten en ocultar.

FUENTES

1. Fuentes éditas

a) Archivos

Archivo de la Dirección Nacional de Migraciones, Delegación Bariloche (ADNM)

- Listado de diplomas por el día del inmigrante (2001-2004-2005-2007-2008-2009-2011-2012.
- Trámites de migrantes bolivianos y paraguayos (2007-2011).

Archivo de la Asociación de Residentes Paraguayos (A-ARPA), Bariloche.

- Documentos de residencia.
- Correspondencia oficial.
- Fotos de eventos de ARPA.
- Cuaderno de plegarias y agradecimientos a la Virgen de Caacupé.

Ministerio de Desarrollo Social, Delegación San Carlos de Bariloche.

- Documentos con estudios cualitativos y cuantitativos del Barrio Nahuel Hue (Bariloche).

b) Publicaciones

Catecismo de la Iglesia (1993), Primera Parte, Asociación de Editores del Catecismo, España.

Concilio Vaticano II (1962). *Lumen Gentium* (1964).

Documento de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (1968), Medellín, Colombia.

Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina (1979), Puebla, México.

Hesayne, Miguel (1985). Exhortación Pastoral Post-Sinodal "Para anunciar a Jesucristo", Obispado de Viedma.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población, Familias y Viviendas 1970.* INDEC, Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población y Vivienda 1980. Serie D, Población, Total del País, por Provincia, Departamento y Localidad.* INDEC, Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. Resultados definitivos. Características seleccionadas, Total del País.* Serie B, Nº 25, INDEC, Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, Resultados definitivos.* BuenosAires, INDEC. http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010:* Año del Bicentenario, http://www.censo2010.indec.gov.ar/.

Pablo VI (1974) Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María

c) Publicaciones de la prensa escrita

Semanario Bariloche (1993 -1999).

El Diario San Carlos de Bariloche (1978-1982).

Prensa Bariloche (1984-1990).

El Cordillerano (1994-2002).

Bariloche 2000 Diario Digital (2002-2012).

Diario Rio Negro, ediciones especiales sobre Bariloche Aniversario (1968/1989 / 1991-1995/ 1998- 2001).

2. Fuentes inéditas

a) Archivos

Archivo del Obispado de la Diócesis de Bariloche (AODB)

- Carpeta de la "Virgen de las Nieves" (1993-2012)

Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia (AHMSP)

- Crónicas de la Parroquia "Inmaculada Concepción" (CPIC) (1907-1957/1957-63/ 1966-1973/1974-1982/1984-1995/1996-1998).
- Crónicas del Colegio Cardenal Cagliero (CCCC) (1945-1962).

Archivo del Colegio María Auxiliadora de San Carlos de Bariloche (ACMAB)

- Crónica de la Casa (1942-2012)

Archivo de la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche (APMDB)

- Cartas, documentos y registros de visitas (1995- 2012).

Archivo de la Parroquia de "Nuestra Sra. del Carmen" (Bariloche) *(APNSC)*

- Boletines Parroquiales (1994-2012)
- Fotos
- Folletos

Archivo de la Parroquia "San Eduardo" (Bariloche)

- Fotos (1990-2000)

2.- Fuentes orales:

a) Entrevistas

- Puente, Diego; Director de la Delegación Bariloche de la Dirección Nacional de Migraciones (Bariloche, 2010).
- Dupin, María Rosa; Dirección de Desarrollo Social de la Nación, Delegación Bariloche (Bariloche, 2010).
- Juan Pablo Hiriart Olmedo, Cónsul de Chile en San Carlos de Bariloche (Bariloche, 2012).
- Encargado de la Pastoral Sacerdote Lynch, José María (Bariloche, 2012).
- Integrante de la pastoral, Mané (Bariloche, 2009).
- Integrante de la pastoral, Marila (Bariloche, 2010),
- Obispo de San Carlos de Bariloche, Maletti, Fernando (Bariloche, 2010 y 2012).
- Dieuzeide, Juan Ángel. Párroco de "Nuestra Señora del Carmen" (Bariloche, 2012)
- Gallicchio, Miguel. Vicario Parroquial de "Nuestra Señora del Carmen" (Bariloche, 2012).
- Currulef, Juvenal. Párroco de "Virgen Misionera" (Bariloche, 2012).
- Brianese, Gustavo. Párroco de "San Eduardo" (Bariloche, 2012).
- Pliauzer, Jorge; párroco de la Inmaculada Concepción (Bariloche, 2012).
- Bernik, Pascual (claretiano); Rector de la Iglesia Catedral (Bariloche, 2012)
- Serafini, Mario; párroco de San José Obrero, Neuquén Capital (Neuquén, 2012).
- Amartino, Víctor; párroco del Sagrado Corazón de Jesús, Alta Gracia, Provincia de Córdoba (vía correo electrónico, 2012).
- Aguirre, Javier; párroco de Cristo resucitado de la Compañía de María, General Roca, provincia de Río Negro (vía correo electrónico, 2012).
- Hna. María Cristina de la Cruz (2012).
- Hna. María Cecilia del Corazón de Jesús (2012).

b) Testimonios de los Migrantes

b.1) Migrantes bolivianos:

- Zenón, Referente de la Asociación boliviana en Argentina (Buenos Aires, 2012).

- Severino, primer presidente de la Asociación boliviana de Bariloche (Bariloche, 2009).
- Eduardo, presidente actual del Circulo Boliviano (Bariloche, 2012)
- Oscar, integrante de la actual comisión del Círculo Boliviano (Bariloche, 2012).
- Silvio integrante de la actual comisión del Círculo Boliviano (Bariloche, 2012).
- Octavio, integrante de la actual comisión del Círculo Boliviano (Bariloche, 2012).
- Valentina, matrimonio de la familia iniciadora de los festejos de la Virgen de Urkupiña (Bariloche, 2012)
- Marina, integrante de la familia iniciadora de los festejos de la Virgen de Urkupiña (Villa Angostura, 2010).
- Rosa integrante de la familia iniciadora de los festejos de la Virgen de Urkupiña (Bariloche, 2011)
- Fernando, devoto y padrino de los festejos a la Virgen de Urkupiña (Bariloche, 2012).
- Marisol, devota y madrina de los festejos a la Virgen de Urkupiña (Bariloche, 2012).
- Teófilo, migrante boliviano que recibió un diploma en el día del inmigrante en el año 2012 (Bariloche, 2012)
- Candelaria, migrante boliviana no devota de la Virgen de Urkupiña (Bariloche, 2010).
- Jorge, migrante boliviano no devoto de la Virgen de Urkupiña (Bariloche, 2010).

b.2) Migrantes paraguayos:

- Ricardo, Diácono paraguayo de la agrupación EPA (Buenos Aires, 2012).
- Juan de Dios, presidente de la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA) (Bariloche, 2010; 2013)
- Lucio, integrante de la comisión de ARPA (Bariloche, 2010).
- Valentina, presidenta de la Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A), (Bariloche, 2010; 2012)
- Andresa, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011).

- Tuti, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011)
- Nilda, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011)
- Héctor, devota a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2012)
- Alejandro, devoto a la Virgen de Caacupé (Bariloche, 2011)
- José, migrante no devoto (Bariloche, 2012)

b.3) Migrantes chilenos:

- Germán, presidente del Circulo Chileno Gabriela Mistral (CCGM) (Bariloche, 2012).
- Patricia, integrante de la comunidad de base "Ven y ve" de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (Bariloche, 2012)
- Nino, integrante de la comunidad de base "Ven y ve" de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (Bariloche, 2012)
- Zuni, , integrante de la comunidad de base "Ven y ve" de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (Bariloche, 2012)
- Joel , integrante de la comunidad de base "Ven y ve" de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (Bariloche, 2012)
- Julieta, integrante de la comunidad de base "Ven y ve" de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (Bariloche, 2012).
- Polo, integrante de la comunidad de base "Ven y ve" de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (Bariloche, 2012).
- Victoria, migrante evangélica (Bariloche, 2012).
- Chilenos presentes en la fiesta del día del inmigrante
- Pablo, migrante presente en la fiesta por el día del inmigrante (Bariloche, 2012).
- Gisela, exiliada política no devota (Bariloche, 2012)
- Carlos, exiliado político no devoto (Bariloche, 2012)
- Amelia, migrante chilena que llegó a Bariloche en los años '50 (Bariloche, 2012)
- Victoria, migrante chilena no devota que llegó a Bariloche en la década del '70 (Bariloche, 2010)

c) Testimonios de otros feligreses

- Graciela, integrante de la comunidad de Base San Pablo de la Parroquia Nuestra Sra. Del Carmen (Bariloche, 2012).
- Graciela y Marcelo, integrante de la comunidad de base Buenas Nuevas, comunidad extra-territorial, de la Parroquia Nuestra Sra. Del Carmen (Bariloche, 2012).
- María y Ana, integrantes de la Legión de María de la Parroquía Nuestra Sra. Del Carmen (2012).
- Eva, integrante de la Parroquia Cristo resucitado de General Roca (via correo electrónico, 2013)

3.- Observaciones:

a.- Registro de celebraciones, fiestas religiosas, procesiones y peregrinaciones de las devociones marianas de la "Virgen de las Nieves", de la "Virgen del Carmen", la "Virgen de Urkupiña" y la "Virgen de Caacupé", de los migrantes chilenos, paraguayos y bolivianos.

- Celebración y fiesta a la "Virgen del Carmen", 16 de agosto de 2011 y 2012.
- Celebración y fiesta a la "Virgen de Urkupiña", 15 de agosto de 2010, 2011 y 2012.
- Celebración y fiesta a la "Virgen de Caacupé", 8 de diciembre de 2010, 2011 y 2012.
- Entronización de la Virgen de Caacupé en la Parroquia "Virgen Misionera", mayo de 2013.
- Peregrinación de la "Virgen de las Nieves" con la columna encabezada por la Parroquia "Inmaculada Concepción", por la Avenida Los Pioneros en el 2011 y con columna de la Parroquia "Nuestra Señora del Carmen", por la Ruta 40 en el 2012.
- Peregrinación náutica de la "Virgen del Nahuel Huapi" (2011).
- Peregrinación gaucha de la "Virgen de las Nieves" (2011).
- Peregrinación de la Virgen de Caacupé (2010, 2011 y 2012)
- Novenas de la "Virgen de Urkupiña" (2011), de la "Virgen de Caacupé" (2012)

- Reuniones de preparación de la Peregrinación a la “Virgen de las Nieves” (2011)
- Registros de reuniones de Comunidad de Base “Ven y Ve” (de mayo a diciembre de 2012).
- Registro de los festejos por el Aniversario de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (25/11/2012).
- Registro de encuentro de Comunidades Eclesiales de Base de la Parroquia Nuestra Sra. del Carmen (2012).

b.- Registro de festejos patrios:

- Bicentenario de Paraguay de la Agrupación ARPA y de ANGU-A, mayo 2011.
- Aniversario de Bariloche, mayo de 2012 y 2013.
- Festejos por la Independencia chilena, 18 septiembre de 2012.

c.- Fiestas de las colectividades:

- Fiesta de las Colectividades latinoamericanas (2010)
- Festejos de las Colectividades europeas (2012)

d.- Otros:

- Festejos por el día del Inmigrante (2012).
- Encuentro Nacional de la Pastoral de Migraciones (Buenos Aires, 2012).
- Encuentro de las pastorales migratorias de la Patagonia (Bariloche, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

Abalerón, Carlos (1992) "Tendencias de crecimiento poblacional y espacial en San Carlos de Bariloche con énfasis en el sector marginal", en: Fundación Bariloche, *Programa de calidad de vida,* Vida-14, Bariloche.

Abaleron, Carlos (1993) *Las transformaciones del espacio rural en el área periurbana: el caso de la periurbanización marginal en San Carlos de Bariloche*, en: Fundación Bariloche. *Programa de calidad de vida,* Bariloche.

Abaleron, Carlos y Del Popolo Fabiana (1994) "Dinámica demográfica y pobreza en San Carlos de Bariloche, Argentina", en: Fundación Bariloche, *Programa de Calidad de vida,* Bariloche.

Abaleron, Carlos (1998) "Situación laboral y pobreza en el verano de 1997 en San Carlos de Bariloche", en: *Ciudades y Regiones frente al avance de la Globalización,* Red Iberoamericana de Investigadores en Globalización y Territorio. Editorial de la Universidad Nacional de Sur. Bahía Blanca.

Abaleron, Carlos (2002) "Apuntes acerca de la desigualdad de hoy" en: Castagna, Alicia, Raposo, Isabel y Woelflin, María. *VI Seminario Internacional Red Iberoamericana de Investigadores sobre globalización y territorio*. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.

Abalerón, Carlos (2008) "Nuevas y tradicionales diferencias y desigualdades socio-territoriales en San Carlos de Bariloche, en: Memorias del X Seminario Internacional (RII) y III Taller de la RIER.

Adamovsky, Ezequiel (2012) *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003.* Sudamericana. Buenos Aires.

Agüero Medina, Alejandro (2012) *Somos de acá. Una historia social desde abajo*, Boverse, Buenos Aires.

Agüero, Alejandro (2007) "Virgen Misionera: Somos de acá". En: Fuentes, Daniel y Núñez, Paula (eds.). *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche, p. 25-66.

Albet I Mas, Abel (2006) "De cómo la fe mueve montañas… y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión", en: Nogué, J. y Romero, J. (eds), *Las otras Geografías*. Tirant lo Blanch. Valencia. p. 211-232.

Albornoz, Ana; Hadjduk, Adam y Lescano, Maximiliano (2002) “10.000 años de ocupación humana en el área del Lago Nahuel Huapi”. *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina. Revista de Ciencias Sociales. (El Bolsón).* Año 3, número 3, 4-11.

Ameigeiras, Aldo (2006) “El abordaje etnográfico en la investigación social” en: Vasilachis, Irene (coord). *Estrategias de investigación cualitativa.* Geisa, Barcelona, pp. 107-149.

Ameigeiras, Aldo (2009) *Estrategias de investigación cualitativa.* Gedisa, Barcelona.

Ameigeiras, Aldo y Suarez Ana (2010) “Peregrinación, devocion mariana y sanación: El caso de las apariciones de la Virgen en Salta. Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre; Año: 2010 vol. 1 p. 103 – 129.

Ameigeiras Aldo y Suarez Ana (2011) “Las Apariciones de la Virgen . El fenómeno de las Apariciones de la Virgen en Salta. Peregrinación, sanación y la Misión de unir Oriente con Occidente”, Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre; p. 105 – 129.

Ameigeiras, Aldo y Suarez Ana (2013)" Buscando paz. Peregrinos al cerro de las Apariciones de la Virgen en Salta". Sociedad y Religion; Bs. As, p. 117 –150.

Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Arango, Joaquín (2000) “Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración”, en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 165, UNESCO.

Auza, Néstor (1994) *El éxodo de los pueblos Manual de teología y pastoral de la movilidad humana.* Consejo episcopal Latinoamericano, Bogotá.

Baczko, Bronislaw (1991) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas.* Nueva Visión. Buenos Aires.

Baeza, Brígida (2008) “Etnogénesis e identificaciones de migrantes bolivianos en Comodoro Rivadavia”. *III Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.

Baeza, Brígida (2009) ““…para pedir la red de luz, agua, en la municipalidad este barrio no existe…”. Cotidianeidad de los migrantes bolivianos en “Cerro Solo” (Comodoro Rivadavia, Chubut)”. *VII Reunión de Antropología del Mercosur*. 2009, Buenos Aires.

Baeza, Brígida (2011) “Patriotas” y extranjeros en la frontera de Patagonia Central chileno-argentina. El caso de Trevelin (Argentina) y Futaleufú (Chile). Si Somos americanos. Revista de Estudios Transfronterizos.; Lugar: Santiago; Año: 2011 vol. XI p. 41 – 62.

Baeza, Brígida (2013) “Subalternidad diferenciaciones e identificaciones de grupos migrantes limítrofes. Fronteras internas y marcaciones en el caso de Comodoro Rivadavia”, en: Nicoletti, María Andrea y Núñez, Paula (2013) *Araucanía-norpatagonia, la territorialidad en debate: perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas*, IIDyPCa/UNRN, San Carlos de Bariloche.

Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos (2003) “Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina” en: Coelho dos Santos, Silvio y Aneliese Nacke (orgs.) *Hidrelétricas e povos indígenas*. Letras Contemporáneas, Florianópolis.

Balibar, Étienne (1997) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Gedis. Barcelona.

Bandieri Susana (2005). *Historia de la Patagonia*. Sudamericana. Buenos Aires.

Barelli, Ana Inés (2010) “Migración boliviana en San Carlos de Bariloche: prácticas religiosas y devocionales como estrategias identitarias”. *Revista Estudios Trasandinos. Revista de la Asociación Chileno – Argentina de Estudios Históricos e Integración Cultural*. Volumen 16 – Número 1, 114 – 131.

Barelli, Ana Inés (2011) “Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Cultura y Religión*. Vol V Nº1,64-79.

Barelli, Ana Inés (2012) “La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* año 14, n. 17, 133-151.

Barelli, Ana Inés (2012) “Pertenencias y conflictos en el campo social: la Virgen de Urkupiña como capital en disputa en la comunidad boliviana de San Carlos de Bariloche”. *Revista Sociedades de paisajes áridos y semiáridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Río Cuarto*. Año IV / Volumen VI /, 150 – 167.

Barelli, Ana Inés (2014) “La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche: devoción, pertenencia chilena y construcción identitaria (1970-1994)”. *Revista de Historia Americana y Argentina.* Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. (en prensa noviembre 2013)

Barelli, Ana Inés (2014) “La Virgen de Caacupé como dispositivo de “paraguayidad” en San Carlos de Bariloche, Argentina”. *Revista de Estudios Latinoamericanos,* UNAM, México (en prensa febrero 2014).

Basch, Nina; Glick Schiller, Lila, y Blanc-Szanton, Cristina (1992) "Transnacionalism: a New Analytic Framework for Undestnding Migration", reprinted from "Towards a Transnational Perspectives on Migration", *Annals of the New York Academy of Science* vol. 645.

Belting, Hans (2009) *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte.* Akal/Arte y Estética. Madrid.

Benclowicz, José Daniel (2012) “Migración chilena, pueblos originarios y discursos sobre Bariloche: reflexiones en torno a las representaciones hegemónicas en la historia reciente”. *Estudios Trasandinos* vol. 17, n° 1, 2012, 83-96.

Bendini, Mónica y Radonich, M. (1999) (coords) *De golondrinas y otros migrantes. Trabajo rural y movilidad espacial en el norte de la Patagonia argentina y regiones chilenas del centro-sur.* Colmena, Grupos de Estudios Sociales Agrarios. Departamento de Ciencias Políticas y Sociales. Facultada de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue. General Roca.

Benencia, Roberto (1999) “El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: Interrogantes y propuestas para seguir avanzando”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 13/14, Nº 40-41.

Benencia, Roberto (2000) *Colectividades de extranjeros en Neuquén: génesis y trayectorias de sus organizaciones. Estudios Migratorios Latinoamericanos.* Año 15, Nº 45.

Benencia, Roberto (2005) “Migración limítrofe y mercado de trabajo rural en Argentina. Estrategias de familias bolivianas en la conformación de comunidades transnacionales”. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, Año 10, Nº 17, 5-30.

Benencia, Roberto (2008) “Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: Procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo”, en: Novick, Susana (Comp) *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Catálogos, Buenos Aires.

Bessera, Eduardo (2006) “Los Parques Nacionales”, en: *Patagonia Total Antártida e Islas Malvinas*, BarcelBaires –Alfa Centro Literario, Neuquén.

Bessera, Eduardo (2008) *Políticas de Estado en la Norpatagonia Andina. Parques Nacionales, desarrollo turístico y consolidación de la frontera, El caso de San Carlos de Bariloche (1934-1955)*, Tesis de Grado UNCo, Inédita.

Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa (2010) “Feminismos y (des)colonialidad: recuperando las voces de las mujeres andinas situadas en el noroeste argentino”, en: *X Jornadas de Historia de las Mujeres y Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, CD, 2010.

Bohoslavsky, Ernesto (2009) *El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile (siglos XIX y XX)*. Prometeo, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (1985) “Espacio social y génesis de las “clases”. *Espacios*, N°2, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (1988) *Cosas dichas*. Gedisa, Buenos Aires.

Briones, Claudia (2005) “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Briones, C. (ed.). *Cartografías argentinas*, Antropofagia, Buenos Aires.

Briones, Claudia, (2005) “Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?”, en: García Vázquez, Cristina (comp.). *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias e inmigrantes*. Buenos Aires. Prometeo.

Brito, Horacio (1992) "La organización de la Iglesia", en: AA.VV. *500 años de cristianismo en la Argentina*. CEHILA- Centro Nueva Tierra, Buenos Aires.

Brow, J. (1990) “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”. *Anthropological Quartely*, 63 (I): 1-6.

Bruno, Sebastián (2008) “Proceso migratorio paraguayo hacia áreas urbanas en Argentina: Gran Buenos Aires, Gran Posadas y Formosa. Trayectorias

territoriales y laborales, Taller: “Paraguay como objeto de estudio de las ciencias sociales”. Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y Centro de Estudios, documentación y archivo del pueblo paraguayo en la Argentina (UNAM). Posadas, 12 y 13 de marzo de 2008.

Bustillo, Ezequiel (1999) *El Despertar de Bariloche,* Sudamericana, Buenos Aires, [1° Ed. 1968].

Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Paídós, Barcelona.

Caggiano, Sergio (2005) *“Lo que no entra en el crisol”, Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios.* Prometo. Buenos Aires., 2005.

Calsamiglia Blancafort, Helena y Amparo Tusón Balls (1999) *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona. Ariel.

Canales, Alejandro y Christian Zlolniski (2001) “Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización”, en: Simposio sobre migración internacional en las Américas. *La migración internacional y el desarrollo en las Américas*. San José, Costa Rica, septiembre de 2000, CEPAL-ECLAC, Seminarios y Conferencias Nº 15.

Caram, Mariana y Pérez Soledad (2002) “Asentamientos ilegales: proceso de exclusión social y espacial en la ciudad”. *VI Encuentro de Investigadores de cultura y ciudades contemporáneos*. Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social en Occidente (CIENSAS – Occidente), Instituto de Estudios Superiores (ITESO). Universidad de Guadalajara y el Seminario Permanente de Cultura y ciudades, México.

Carballo, Cristina (2009) (coord) *Cultura, territorios y prácticas religiosas.* Buenos Aires Prometeo.

Carballo, Cristina (2009). “Repensar el territorio de la expresión religiosa” en: Carballo, Cristina (Coord). *Cultura, territorios y prácticas religiosas.* Buenos Aires. Prometeo libros. 151-172.

Cayetano, Bruno (1983) (1984) (1993) *Los salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina*, T.II (1885-1910), T III (1911-1922), T. V (1922-1934). Instituto Salesiano de Artes Gráficas, Buenos Aires.

Cerutti, Ángel, y Pita, Cecilia (1999) "Poder público y prejuicio antichileno en el territorio del Neuquén, 1884 - 1930". *V Congreso de Antropología Social*, La Plata.

Ceva, Mariela y Touris, Claudia (2011) (coord) *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Lumiere, Buenos Aires.

Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J Santamaria (1991) *Religiosidad popular en la Argentina*. Centro Editor América Latina, Buenos Aires.

Chartier, Roger (1992) *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona.

Chartier, Roger (1996) *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*. Manantial, Buenos Aires.

Christian, William (1981) *Religiosidad local en la España de Felipe* II. Nerea, Madrid.

Ciarallo, Ana (s/f) "Sobre el proceso migratorio de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle"

Ciarallo, Ana (2010) "Redes sociales y segregación étnica en la conformación de un territorio hortícola boliviano en el norte de la Patagonia Argentina", *II Seminario de la Red IAMIC*. San Salvador de Jujuy.

Corral Salvador, José María (2000) *Diccionario de Derecho canónico*. Madrid, Tecnos.

Darnton Robert y Nettel, Patricia (1995) "De la historia de la mentalidades a la Historia cultural. Entrevista con Robert Darnton por Patricia Nettel", en: Hourcade, Eduardo, Godoy Cristina y Botalia Horacio, *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Biblos. Buenos Aires. 81-98.

Delrío, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943.* Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Derks, Susanna, "Violencia doméstica, marianismo y la rabia de la Virgen de Urkupiña en Bolivia" .*Revista de Trabajo, Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martin*. Año 2, n° 5, Buenos Aires, Junio 2009.

Di Pietro, Adriana y Del Carril, Victoria (1994) "La Mujer, la Virgen La iconografía mariana como testimonio". *Mora-Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, N°2.

Diegues, C.A. (2005) *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Center for Research on Human Population and Wetlands. Brasil

Dossier "Artes de lo sagrado".*VIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas de América Latina"*.

Dri, Rubén (2007) (coord) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo 2. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Dri, Rubén (2007) "Símbolos religiosos populares", en: Dri, Rubén (Coord) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo 2. Biblos, Sociedad y Religión. Buenos Aires. 13 – 25.

Dri, Rubén (2012) (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos. En la construcción de la identidad popular*. Tomo I, Editorial Biblos Sociedad y Religión, Buenos Aires (2ª edición).

Durkheim, Emile (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Madrid.

Dussel, Enrique (1983) *Historia General de la Iglesia en América Latina*. T I/1, Cehila, Salamanca.

Eliade, Mircea (1992) *Lo sagrado y lo profano*. Labor. Barcelona.

Errázuriz, Pilar (2011) "¿Es posible para las mujeres amar y trabajar? La Segregación: denominador común de la desigualdad", en Femeninas, Maria Luisa y Soza Rossi, Paula (comp), *Saberes situados/Teorías trashumantes*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación CINIG-IdIHCS-CONICET, Buenos Aires.141-161.

Esquerda Bifet, Juan (1998) *Diccionario de la Evangelización*. LABAC, Madrid.

Fairclough, Norman (1992) *Discourse and social change*. Routledge. London-New York.

Farioli, Paola (2002) *La Virgen de Don Bosco*. ELLEDICI, Roma.

Fernándes, R. C (1984) "Religiões Populares: uma visão parcial d literatura recente", Bib. O que se debe ler em Ciêcias Sociais no Brasil, 18, São Paulo, ANPOCS-Cortez, pp. 238 – 273.

Fernández, Ana María (2011) *La capilla de María Auxiliadora en Almagro*, Buenos Aires. (inédito).

Fogelman Patricia (2013) "Escenarios religiosos: cofradías y festividades en Buenos Aires colonial, en: Castañeda García, Rafael y Pérez Luque, Rosa Alicia (Coord). *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad de Nueva España y el mundo hispánico*. Colmich, México (en prensa).

Fogelman, Patricia (2003) "Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján". *Entrepasados, Revista de Historia*. Nro. 23. 123-148.

Fogelman, Patricia (2006) "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis". *La Aljaba. Revista de Estudios de la Mujer*, vol. X, Universidad Nacional de Lujan/ Universidad Nacional de la Pampa/ Universidad Nacional del Comahue, Luján.

Fogelman, Patricia y Penhos, Marta (2007) "Una imagen mariana por los caminos del comercio en el siglo XVII. La Virgen de Luján". *Boletim do CEIB*. Centro de Estudos da Imaginária Brasileira. Belo Horizonte, V.11, Número 36, Março, 1-5.

Fogelman, Patricia (2008) "De la historia social de la Iglesia a la historia cultural de la religión en la historiografía argentina reciente", en: Moreyra, Beatriz y Silvia Mallo (edit). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*, Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S.A Segreti", CEHAC, FaHCE, UNLP, Córdoba.

Fogelman, Patricia (2008) "La Inmaculada Concepción: los orígenes de un dogma". *Imagem Brasileira IV*. 29-37.

Fogelman, Patricia (2010) (comp) *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Lumiere, Buenos Aires.

Fogelman, Patricia (2011) "Historia cultural de la religiosidad: una historia con imágenes en la historiografía argentina reciente" en: Ceva, Mariela y Touris, Claudia (Coord) *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, RELIG-AR. Lumiere, Buenos Aires, 175-201.

Fogelman, Patricia (2012) "Religiosidad en el Museo". *Lo Sagrado en el Museo*. XV Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Museo Nacional de Colombia, Ministerio de cultura, 5 a 36.

Foucault, Michel (1999) *El orden del Discurso*. Fabula Tusquets. Buenos Aires.

Fraser, Ronald (1993) “Historia Oral, Historia Social”. *Historia Social,* N° 17, otoño 1993. 131-139.

Freedberg, David (1992) *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia de la teoría de la respuesta*. Cátedra, Madrid.

Frigerio, Alejandro (2005) “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* ano 7, n. 7, 223-237.

Fuentes, Daniel y Núñez, Paula (2007) (Eds.) *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Editorial Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche

Fuentes, Ricardo y Núñez, Paula (2008) “II Robles – Pilar I. Identidad y lucha por la tierra en San Carlos de Bariloche”, en: Fuentes, Daniel y Núñez, Paula (2007) (Eds.) *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. , Núcleo Patagónico Bariloche.

Fuller, Norma (1995) “En torno a la polaridad marianismo-machismo” en: Arango, Gabriela; León, Magdalena and Viveros, Mara (editores). *Lo femenino y lo Masculino: Estudios sociales sobre las identidades de Género en América Latino,* Third World Editions, Ediciones Uni Andes: Editions, Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Universidad Nacional de Bogotá, Bogotá.

Galilea, Segundo (1993) “María y la Liberación” en: de Fiores, Stefano y Salvatore Meo, *Nuevo diccionario de Mariología*. San Pablo. Madrid.

García Avilés, Alejandro (2010) Imagen y ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media”. *Anales de Historia del Arte,* 11-29.

García Redondo, José María (2010). “Urbanismo cristiano: religiosidad, espacio y poder en la construcción de la Almería cristiana”. Ruiz Fernández, José y Vázquez Guzmán, Juan Pedro, *Colección Etnografía y Cultura Popular*, N° 11. 85-97.

García Vázquez, Cristina (2005) *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina*. EDIUNC, Mendoza.

Gargallo, Francesca (2006) *Ideas feministas latinoamericanas,* Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas.

Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas* Gedisa, Barcelona.

Gil Araujo, Sandra (s/f), "Políticas migratorias y relaciones bilaterales España-América Latina". En: Punjol, Gemma y Ayuzo, Anna (coord.) *Inmigración latinoamericana en España: el estado de la investigación*. Barcelona. CIDOB. (En prensa).

Giorgis, Marta (2000) "Urkupiña, la Virgen migrante, fiesta trabajo y reciprocidad en el boliviano Gran Córdoba". *Cuadernos* N° 13, FHYCS-UNJu. 233-250.

Giorgis, Marta (2004) *La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Centro de Antropología Social, Antropofagia, Buenos Aires.

Godelier, Maurice (1998) *El enigma del don.* Barcelona, Paidós.

Gómez Noviello, Cecilia (2007) "Mamá-ama, la Virgen de Itatí: de integraciones" en: Dri, Ruben (Coord) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular,* Tomo 2. Biblos. Buenos Aires.

Grimson, Alejandro (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad, Los bolivianos en Buenos Aires.* Eudeba. Buenos Aires.

Grimson, Alejandro (2006) "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina" en: Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth (comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos.* Prometeo. Buenos Aires.

Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad.* Siglo veintiuno. Buenos Aires.

Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place; popular conservatism and postmodern culture.* Routledge. New York - London.

Gutiérrez, Alicia (1997) *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales.* Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

Hall, Stuart (1984) "Notas sobre la deconstrucción de lo "popular"" en: Samuel, Ralph (ed), *Historia popular y teoría socialista*. Crítica. Barcelona.

Hall, Stuart (2000) "¿Quién necesita «identidad»?", en: Hall, Stuart y du Gay, Paul (ed), *Questions of cultural identity*. Sage Publications. Londres, 1996.

Halpern, Gerardo (2004) "Primera aproximación a Caacupé-í en Buenos Aires", en: *Actas del Congreso Internacional "Políticas Culturales e Integración Regional"*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Halpern, Gerardo (2009) *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina.* Prometeo. Buenos Aires.

Hernández, Graciela (2005) "De "China" a "muchacha" y "plan"". *Cuadernos del Sur*, Historia 34, 221-250.

Hernández, Graciela (2010) "Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca". *Revista Cultura y religión*, Vol. IV, N° 2.

Hernández, Pedro (2012) "La peregrinación de la Virgen de Urkupiña: Análisis desde la antropología de la salud y la enfermedad". *Dialogo Andino*, N°39, pp. 23-38.

Herrera Lima, Francisco (2000) "Las migraciones y la sociología del trabajo en América Latina", en: Enrique de la Garza Toledo (coord.). *Tratado de Sociología del Trabajo*. FCE. México.

Hinojosa Gordonova, Alfonso (2006) "Bolivia for export". Boletín del PIEB, Nº 6, Año 3, Noviembre.

Hisch, Silvia (2008) *Mujeres indígenas en la Argentina, Cuerpo, trabajo y poder.* Biblos, Buenos Aires.

http://www.fruticulturasur.com/upload/articulos/archivos/Horticultores.pdf

http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05_4TextoSusannaDerks.pdf.

Iuorno, Graciela y Crespo, Edda (eds.) (2008) *Nuevos espacios, nuevos problemas. Los territorios Nacionales.* UNCo – UNPAT. Neuquén.

Jensen, Silvina (2010) "Diálogos entre la historia local y la historia reciente en Argentina. Bahía Blanca durante la última dictadura militar". *XIV Congreso de Latinoamericanistas Españoles Internacional 1810-2010*: 200 años de Iberoamérica. 1426-1447.

Jensen, Silvina (2011) "Exilio e Historia reciente. Avances y perspectivas de un campo en construcción". *Aletheia*, vol.1, número 2.

Jolicoeur, Luis (1997), "El cristianismo Aymara: ¿inculturación o culturación?" *Cultural Heritag and Contemporary Change*, V, Volumen 3, Washington. EEUU.

Kropff , Laura (2007) "Disputas sobre la historia de la Junta Vecinal de "El Frutillar"". En: Fuentes, Daniel y Núñez, Paula (Eds.) *Sectores populares: identidad*

cultural e historia en Bariloche. San Carlos de Bariloche, Editorial Núcleo Patagónico, 67-88.

Kropff, Laura (2002) "Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica". *Cuadernos de Antropología Social Nº 16*, 211-229.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica. Londres.

Lacoste, Pablo (2004) "Argentina y Chile (1810-2000)" en: Lacoste, Pablo (Comp) *Argentina Chile y sus vecinos*. Tomo1, Caviar Bleu Editorial Andina Sur, Córdoba.

Lamas, Marta (1986) "La antropología feminista y la categoría 'género'". *Nueva Antropología*, Vol. VIII, Nº 30,173-198.

Lescano, Maximiliano (2010) "¿Sí o no a Wal-Mart en Bariloche?: una perspectiva desde los sectores populares del "alto"". *Revista Pilquen*, N° 13, versión On-line, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185131232010000200010&script=sci_arttext.

Levaggi, Cristina (2007) "La Virgen de San Nicolás, ¿símbolo popular posmoderno?", en: Dri, Ruben. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Tomo 2. Biblos. Buenos Aires.

Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*. México.

Levitt, Peggy. (2010) "Los desafíos de la vida familiar transnacional", en: Grupo Interdisciplinario de Investigador@s Migrantes (coords.). *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: rompiendo estereotipos*. IEPALA-Caja Madrid Obra Social Casa Encendida. Madrid.

Lolich, Liliana (1993) "Utopías colonizadoras en la Patagonia argentina. Bariloche como centro estratégico para la integración argentino-chilena". *Arquitecturas del Sur*, 23, 14-16

Lolich, Liliana (2011) "Los planes urbanos y su relación con el paisaje cultural en zonas de frontera. Caso Bariloche, Patagonia argentina (1934 – 1979)", en: Núñez, Paula (comp.) *Miradas Transcordilleranas*, IIDyPCA-UNRN, Bariloche. 106-126.

López Santos, Luis (1969) *Hagiotoponimia y la vida religiosa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid

Maida, Esther (2001) *Inmigrantes en el Alto Valle de Río Negro*. Publifadesc. General Roca.

Mallimaci Barral, Ana Inés (2010) "Construyendo comunidades. Géneros, tiempos, espacios y memorias de los/as bolivianos/as en Ushuaia". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. URL : http://nuevomundo.revues.org/60257.

Mallimaci, Fortunato (1992) "El Catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en: AAVV: *500 años de cristianismo en Argentina*, CEHILA – Centro Nueva Tierra, Buenos Aires.

Mallimaci, Fortunato (1992) El Catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar, en: *AAVV: 500 años de cristianismo en Argentina*. CEHILA – Centro Nueva Tierra. Buenos Aires.

Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2006) "Historia de vida y métodos biográficos" en: Vasilachis, Irene (Coord). *Estrategias de investigación cualitativa*, Geisa. Barcelona. 175-209.

Mariz, Cecilia (2005) "De vuelta al baile del Sincretismo: Un diálogo con Pierre Sanchis. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Vol. 7, No 7, 189-201.

Marmora, Lelio (2003) "Políticas migratorias consensuadas en América Latina". *Estudios Migratorios Latinoamericanos,* Año 17, numero 50, abril, 111-142.

Martín Rojo, Luisa (1997) "El orden social de los discursos". *Discurso* 21/22. 1-37.

Martín, Eloísa (1997) "La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica". *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica* 27 al 29 de Noviembre, Buenos Aires.

Martín, Eloísa (2003) "Religiosidad popular": revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina". *Estudios sobre Religión Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR*. No. 15.

Martín, Eloísa (2007), "Aportes al concepto de "religiosidad popular" una revisión de la bibliografía argentina, en. Carozzi, María Julia y Ceriani, César, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina.* Biblos. Buenos Aires. 61-79.

Martino, Ana y Penhos, Marta (2013) *Materiales de estudio I*. Ficha de cátedra, Historia del Arte Americano I, OPFyL, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Matossian, Brenda (2004) "Las etapas de la migración chilena en la Argentina: de la escala nacional a la escala local". *XIII Jornadas de Estudios Migratorios de Chile*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Centro de Estudios Migratorios (Buenos Aires) y de la Organización Internacional para las Migraciones(Chile). Viña del Mar.

Matossian, Brenda (2007) "Segregación urbana y construcción de identidades: el caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche". *Conferencia Internacional, Aspectos Culturales en las Geografías Económicas, Sociales y Políticas, Unión Geográfica Internacional, Comisión la aproximación Cultural en Geografía.* Universidad Federal Fluminense-Brasil, Buenos Aires.

Matossian, Brenda (2010) "Expansión urbana y migración. El caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche como actores destacados en la conformación de barrios populares". *Scripta Nova Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. XIV, núm. 331 (76).

Matossian, Brenda (2012) *Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia – Argentina.* Editorial Académica Española. Berlín.

Mauss, Marcel (1979) "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". *Sociología, TECNOS.*

Méndez, Laura (2005) "Una región y dos ciudades. Puerto Montt y Bariloche; una historia económica compartida". *Pueblos y fronteras de la Patagonia Andina. Revista de Ciencias Sociales. (El Bolsón).* Año 5, número 5, 4-11.

Méndez, Laura (2006) "Circuitos económicos en el gran lago. La región del Nahuel Huapi entre 1880 y 1930", en: Bandieri, S; Blanco, G y Varela, G. *Hecho en Patagonia: La historia en perspectiva regional"*, EDUCO, Neuquén. 231-248.

Méndez, Laura (2007) "Bariloche, 1880-1935: procesos migratorios, prácticas políticas, organización social", en: Ruffini, Martha y Masera, Ricardo (Coord). *Horizontes en Perspectiva: contribuciones para la Historia de Río Negro, 1884-1955*, vol.1. Legislatura de Río Negro y Fundación Ameghino, Viedma.

Méndez, Laura; Iwanow, Wladimir (2001). *Bariloche: las caras del pasado.* Manuscritos libros, Neuquén.

Mera, Carolina; Sassone, Susana (s/f) "Identidades étnicas y territorialidad: Migración boliviana y coreana en la Ciudad de Buenos Aires", en: Durin, S. (ed.) *Entre la diferencia y el estigma, Etnicidad y procesos diferenciados de inserción urbana.* CIESAS en coedición EGAP – ITESM. Monterrey.

Mora Rivera, Gerardo y Odone Correa, Carolina (2011) "Niño Jesús en Cusco colonial y Azapa Contemporáneo. Un ejercicio de análisis de bultos como soportes". *Boletín del Museo chileno de Arte precolombino,* vol. 16, N° 2, 61-74.

Mouga Poças Santos, Maria da Graça (2009) "Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso". *Cultura, territorios y prácticas religiosas.* Prometeo. Buenos Aires. 195-213.

Muñoz Villagran, Jorge (2005) *Los "Chilenos" en Neuquen-Argentina…idas y venidas,* Editorial de la Universidad Nacional del Comahue (euduco), Neuquén.

Navarro Floria, Pedro (2007) Pa*isajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880 – 1916*. EdUCo, Neuquén.

Navarro Floria, Pedro (2008) "El proceso de construcción social de la Región del Nahuel Huapi en la práctica simbólica y material de Exequiel Bustillo (1934-1944)". *Revista Pilquen –Sección Ciencias Sociales* – Año IX, N° 9.

Navarro Floria, Pedro (2008) "La Suiza argentina", de utopía agraria a postal turística: la resignificación de un espacio entre los siglos XIX y XX". *3° Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.

Navarro Floria, Pedro y Vejsbjerg, Laila (2009) "El proyecto turístico barilochense antes de Bustillo: entre la prehistoria del Parque Nacional Nahuel Huapi y el desarrollo local". *Estudios y Perspectivas en Turismo* (Buenos Aires) 18 (4), 2009, 414-433. http://www.estudiosenturismo.com.ar.

Nicoletti, María Andrea y Navarro Floria, Pedro (2001) *Río Negro: mil voces en una Historia*. Neuquén. Manuscritos.

Nicoletti, María Andrea (2002) "La pastoral de migraciones: la defensa de los derechos humanos en los migrantes chilenos (1973-1990)". *Estudios transandinos* N° 7, 189-207.

Nicoletti, María Andrea (2004) “Los encuentros Argentino-Chilenos de Obispos de la Región Sur para la pastoral de migraciones (1976-1979)”. *VIII Seminario de Iglesia e inmigración*, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA), Buenos Aires, junio del 2003.

Nicoleti, María Andrea y Mombello, Laura (2005) “La figura del primer Obispo de Neuquén y la construcción de la identidad colectiva local”. *Ciencias Sociales y Religión*, 7, 49-73.

Nicoletti, María Andrea (2005). *Historia de Río Negro*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires (en prensa).

Nicoletti, María Andrea (2008) “Ceferino Namuncurá: un indígena “virtuoso””. *Revista Runa*, Archivo para las ciencias del hombre. 27,121-146.

Nicoletti, María Andrea (2009) "El camino a los altares: Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad”. *Revista Tefros*, vol.7 N° 12, http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v7n12d09/paquetes/nicoletti.pdf.

Nicoletti, María Andrea y Penhos Marta (2010) "Algo más que una estampita: Tensiones entre aboriginalidad y santidad en las imágenes de Ceferino Namuncurá". *Quinto Sol*, 14, UNL.13-48.

Nicoletti, María Andrea y Barelli, Ana Inés (2010) “Hijos de Dios y miembros de la Santa Madre Iglesia”: adoctrinar y bautizar en la Patagonia de fines del siglo XIX y principios del XX. *Revista Cultura y Religión*. Universidad Arturo Prat. Vol IV Nº 2.

Nicoletti, María Andrea y Rodríguez, Ana (2011) “Evangelizar y nacionalizar territorios indígenas para incorporarlos a la nación. Salesianos e Hijas de María Auxiliadora en la Patogonia y La Pampa, Argentina (1875-1930)”, en: Fernández Parra, Simón (Ed) *Magallanes en ojos religiosos*: *Escenarios conflictos (1867-1900*), vol 1, Editorial Universidad de los Lagos, Osorno, 5-36.

Nicoletti, María Andrea (2011) “La devoción religiosa como lugar de la memoria común. La Virgen Auxiliadora de Don Bosco: de Turín a la Argentina”, Universitá degli Studi di Cassino, 2011 (en prensa).

Nicoletti, María Andrea (2011) “Le complicate missioni della Patagonia da Don Bosco a Don Rua: situazione iniziale, sviluppi, bilancio”, in: Motto, Francesco (a cura di). *Don Michele Ruan nella Storia*. LAS, Roma. 339-326.

Nicoletti, María Andrea (2012) “Con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo”. Don Jaime, pastor de la Iglesia de Neuquén, en: Muñoz Villagrán, Jorge (coord.). *Pedagogía política en Don Jaime de Nevares*. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén

Nicoletti, María Andrea (2012) “La Virgen del Nahuel Huapi o de los Puelches y Poyas: la controversia sobre su imagen en San Carlos de Bariloche”. *IV Simposio Internacional sobre Religiosidad Cultura y Poder*, 29 al 31 de agosto 2012, Buenos Aires.

Nicoletti, María Andrea y Barelli, Ana Inés (2012) “La Virgen Auxiliadora, patrona de la Patagonia y la Virgen Misionera, patrona de la provincia de Río Negro: construcción identitaria y territorial en el espacio rionegrino. Revista Sociedad y Religión Nº38, Vol XXII, pp. 109-141.

Nicoletti, María Andrea (2012) “La Virgen del Nahuel Huapi: primera aproximación a la construcción de un “campo mariano de poder” en San Carlos de Bariloche. IV Simposio Internacional sobre Religión, cultura y poder, Museo Roca, Buenos Aires.

Nicoletti, María Andrea (2013) Peregrinar en el lago: la búsqueda de las raíces de la cristiandad a través de la misión Jesuita del Nahuel Huapi y de la Virgen de los Puelches y Poyas” en V Jornadas de Historia de la Patagonia 15 al 17 de abril del 2013.

Nicoletti, María Andrea y Núñez, Paula (2013) *Araucanía-norpatagonia, la territorialidad en debate: perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas.* San Carlos de Bariloche, IIDyPCa.

Norambuena Carrasco, Carmen (1996) “La chilenización del Neuquén”, en: Pinto, Jorge (Ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en Amércia del Sur*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco. 212-238.

Novick, Susana (2003) “Políticas migratorias en la Argentina”, en: E. Oteiza, S. Novick y R. Aruj, *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*. Prometeo. Buenos Aires.

Novick, Susana (2005) “La reciente política migratoria argentina en el contexto del Mercosur”, en: *El proceso de integración Mercosur: de las políticas migratorias y de seguridad a las trayectorias de los inmigrantes*. Documento de Trabajo Nº

46. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.. Buenos Aires.

Novick, Susana (2008) "Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso", en: Novick, Susana (comp.) Las migraciones en América Latina. Políticas, cultura y estrategias. Catálogos. Buenos Aires.

Novick, Susana (s/f) "Migraciones en el Cono Sur: políticas, actores y procesos de integración", en: Feldman y otros (comp.). *La construcción del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías.* Clacso-Flacso, Ecuador (en prensa).

Núñez, Paula (2003) "Un municipio alejado, una actividad tangencial y los efectos de un profundo cambio institucional. San Carlos de Bariloche, 1950-1970". Tesis de licenciatura en Historia. Universidad Nacional del Comahue, 2003.

Núñez, Paula (2007) "Municipio y provincias. Una indagación en torno a la dinámica relacional a partir de un estudio de caso". *Territorios* 16-17 / Bogotá, 207-224.

Núñez, Paula G. y Núñez, Martín (2012) "Conocer y construir naturaleza en el sur argentino" en: C.C. Silva y L. Salvatico (eds.) Filosofia e Histórica da Ciencia no Cone Sul. *Selecao de trabalhos do 7° Encontro da AFHIC.* Porto Alegre, p. 428-337.

Nuñez, Paula, Matossian, Brenda y Vejsbjerg, Laila (2012) "Patagonia, de margen exótico a periferia turística. Una mirada sobre un área natural protegida de frontera". *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol10 N° 1, 47-59.

Ockier, Cecilia y Barelli, Ana Inés (2004) "¿La situación socio-económica de los niños bolivianos incide en la tarea enseñanza aprendizaje?". *Revista geográfica de Valparaíso*. 195 – 204.

Ockier, Cecilia, Barelli Ana Inés y Azcoitía, Alfredo (2006) "El Valle bonaerense del Río Colorado, migración boliviana y empleo". *Terceras Jornadas de Geografía, Docencia e Investigación*, Universidad Nacional de la Pampa, Facultad de Ciencias Humanas, Monografías y Compilaciones del Instituto de Geografía de la UNLPam Nº2, Santa Rosa.

Ockier, Cecilia, Barelli, Ana Inés y Verdera, Gloria (2006) "Características de la actividad cebollero, relación entre los agentes involucrados". *Anales de la Sociedad Chilena de Ciencias Geográficas*, Santiago de Chile, 259-267.

Orozco, Antonio (2008) *Madre de Dios y Madre Nuestra. Iniciación a la Mariología*. RIALP. Madrid

Ortega Chinchilla, María José (2007) "Paisajes sacralizados: la diócesis de almería en el siglo XVIII. Percepción y representación" en: Ruiz Fernández, José y Vázquez Guzmán, Juan Pedro, *Religiosidad Popular V Jornadas 2007*, Instituto de Estudios Almerienses, Colección Etnografía y Cultura Popular N° 11, 2010, 99-116.

Paiva, Rosalia (2007), "Feminismo Paritario Indígena Andino", HYPERLINK http://www.ecoportal.net/content/view/full/68317 13/04/2007.

Pedone, Claudia; Gil Araujo, Sandra (2008) "Maternidades transnacionales entre América Latina y el Estado español. El impacto de las políticas migratorias en las estrategias de reagrupación familiar", en: Solé, Carlota; Parella, Sònia Calvancanti, Leonardo. *Nuevos retos de transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Observatorio Permanente de la Inmigración-Ministerio de Trabajo e Inmigración. Madrid,149-176.

Penhos, Marta (2005) *Ver, conocer, dominar: Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Portes, Alejandro (2001) Debates y significación el transnacionalismo de los inmigrantes. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 16, Nº 49.

Pries, Ludger (2002): Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación, Estudios Demográficos y Urbanos, Vol. 17, Nº 3, pp. 571-597.

Raiter, Alejandro (2001) *Representaciones Sociales*.EUDEBA Buenos Aires.

Reingold, Paula Verónica (2000) *Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé*. Santa María, Buenos Aires.

Rosendahl, Zeny (1996) *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*.UERJ, NEPEC. Rio de Janeiro.

Rosendahl, Zeny (2004) "Espaço e religião. Uma abordagem geográfica", en*:* Sánchez, S. *Obstáculos para la evangelización en las misiones jesuitas y franciscanas de la Norpatagonia (1650-1794)*. USAL. Rio de Janeiro

Rosendahl, Zeny (2009) "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio", en: Carballo Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires. 43-56.

Ruffini, Marta, "La consolidación inconclusa del Estado: los Territorios Nacionales, gobernaciones de provisionalidad permanente y ciudadanía política restringida (1884-1955)". *Revista SAAP*, Vol 3, 2007 N°1. 81-101.

Sanchis, Pierre (1994) "Para não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações dosier*. 45. 5-11.

Santamaría, Daniel (1991) "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina", en: M.E. Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J Santamaria. *Religiosidad popular en la Argentina*. Centro Editor América Latina, Buenos Aires.

Saranyana, Joseph (2005) *Teología en América Latina*, T II/I, Iberoamerica, Madrid.

Sassen, Saskia (2001) *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización,* , Bellaterra, Barcelona.

Sassone Susana (2007) *Migración, territorio e identidad cultural: construcción de "lugares bolivianos en la Ciudad de Buenos Aires*. Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires- Ministerio de Hacienda- Dirección General de Estadística y Censos, Buenos Aires, vol.4 n°6, 9-28.

Sassone, Susana (2007), "Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires", Carballo, Cristina (comp). *Diversidad cultural, creencias y espacio*. PROEG, 3, Buenos Aires.

Sassone, Susana (2009) "Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina", en Buenos Aires Boliviana, Colección Temas de Patrimonio Cultural Nº 24, ed. C.P.P.H.C. Ministerio de Cultura GCABA. Buenos Aires, 389-402.

Sassone, Susana y Hughes, Judith Corinne (2009), "Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares", Carballo, Cristina (ed). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo. Buenos Aires. 151-172.

Sassone, Susana; Mera, Carolina (2007) "Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial", *Preactas V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas.* Bruselas (Bélgica).

Sautu, Ruth, Boniolo; Boniolo, Paula; Dalle, Pablo; Elbert, Rodolfo (2005) *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Clacso. Buenos Aires.

Schechener, Richard (2011) “Restauración de la conducta” En: Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (ed). *Estudios avanzados de performance.* Fondo de Cultura Económica, Instituto Hemisferico de performance y política, Tisch School of the Artes, New York University, México.

Schenone, Héctor (2008) *Santa María.* Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.

Schwarzstein, Dora (2001) “Historia Oral, memoría e historias traumáticas”. *Historia Oral*, 4, 73-83.

Segato, Rita (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.* Prometeo. Buenos Aires.

Seman, Pablo (2004), La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana, Claves para todos. Capital Intelectual.

Serna, Justo y Pons, Anaclet (2013) *La historia cultural Autores obras lugares.* Akal, Madrid.

Stratton, Susanne (1988) “La Inmaculada Concepción en el Arte español”, *Revista virtual de la fundación universitaria española. Cuadernos de arte iconografía*, T I, 2.

Suárez Návaz, Liliana (2008), “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”, en: Joaquín García Roca, Joan Lacomba (coord.). *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*. Ballaterra, Barcelona.

Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (2011) (ed) *Estudios avanzados de performance*, Fondo de Cultura Económica, Instituto Hemisferico de performance y política, Tisch School of the Artes, New York University, México.

Tello, Rafael (2008) La *Nueva Evangelización. Escritos Teológicos pastorales.* Agape Buenos Aires.

Teobaldo, Mirta y Nicoletti, María Andrea. (2009) “Entre Centauros y Santos: los indígenas de la patagonia en los textos escolares oficiales y las biografías de Ceferino Namuncura”, en: Artieda, Teresa (Comp). *Los otros en los manuales escolares. Conflictos en la construcción de imágenes de Nación.* Luján, Universidad Nacional de Luján.67-107.

Trpin, Verónica (2004) *Aprender a ser chilenos: identidad trabajo y residencia de migrantes en el Alto Valle de Río Negro.* Antropofagia, Buenos Aires.

Valenzuela- Márquez, Jaime (2011) "La Vierge du Carmen et l'Indépendance du Chili: une patronne céleste pour l'armée… et la Nation?", *Cahiers des Amériques Latines*, Paris: Université de Paris III, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, nº 67, 2011. 115-133.

Valmitijana (1996). *La Catedral de Bariloche*. Impresión del autor. Bariloche

Van Dijk, Teun (2008) *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Ariel Barcelona.

Vapñarsky, César (1983). *Pueblos Del Norte De La Patagonia 1779-1957*. General Roca. de la Patagonia.

Vasilachis, Irene (2006) (coord) *Estrategias de investigación cualitativa.* Geisa, Barcelona.

Warner, Marina (1991) *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen.* Taurus Humanidades, Madrid.

Williams, Raymond, (1997) "Lenguaje", "Base y Superestructura", "Determinación" y "Hegemonía", en *Marxismo y Literatura*. Manantial. Buenos Aires.

Wright, Pablo (2009) Antropología de la religión: sobre santos, vírgenes y las dimensiones de lo sagrado. Buenos Aires (s/p).

Wright, Pablo (2011) "En qué y por qué creen los que creen", *Revista de cultura Ñ.* Clarín, 29 de enero de 2011.

Yerushalmi, Y (1989) "Reflexiones sobre el olvido" En: Yerushalmi, Y; Loraux, N; Mommsen, H; Milner, J; Vattimo, G, *Usos del olvido*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Zanata, Loris (1998) "Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica". *Revista de ciencias sociales.* Universidad Nacional de Quilmes, 7-8. 169-88.

INDICE DE MAPAS

Mapa 1: Porcentaje de población nacida en Chile en San Carlos de Bariloche (Censo 2001) (Matossian, 2012)…….…….....p.76
Mapa 2: Localización de asentamientos de la migración boliviana en San Carlos de Bariloche (1970-2012), (Barelli, 2013)……..…...….p.81
Mapa 3: Localización de asentamientos de la migración paraguaya en San Carlos de Bariloche (1970-2012), (Barelli, 2013)…….…….…..…..p.85
Mapa 4: Localización de la Capilla "Nuestra Señora del Carmen" y los Barrios La Cumbre y El Mallín (Barelli, 2013)…...…….p.96
Mapa 5: Círculo sagrado de la Capilla/Parroquia "Nuestra Señora del Carmen", (Barelli, 2013)……..……..p.122
Mapa 6: Círculo sagrado de la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche, (Barelli, 2013)…….……..p.194
Mapa 7: Círculo sagrado de la "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche, (Barelli, 2013)…….…..p.243

INDICE DE FIGURAS

CAPÍTULO 1: Los migrantes latinoamericanos en Bariloche: chilenos, bolivianos y paraguayos y sus advocaciones marianas (1970-2012)

Figura 1: Capilla Inmaculada. Procesión de la Virgen Inmaculada, 8 de diciembre de 1930 (Museo de la Patagonia)…….…….p. 41

Figura 2: Procesión de la "Virgen Inmaculada", 8 de diciembre de 1935 (Museo de la Patagonia)…….……p. 42

Figura 3: Parroquia San Eduardo, 1938 (página web de la Parroquia)…….……..p. 45

Figura 4: "Virgen Auxiliadora" en la Parroquia San Eduardo (Nicoletti, 2012)……..……..p. 46

Figura 5: "Nuestra Sra. del Llao Llao" en la Parroquia San Eduardo (Nicoletti, 2012)…….p. 46

Figura 6: Postal de la imagen de la "Virgen de las Nieves" (Nicoletti, 2012)……..…….p. 49

Figura 7: "Nuestra Señora del Nahuel Huapi" (Nicoletti, 2012)……..……...……...p. 51

Figura 8: Catedral de San Carlos de Bariloche (Nicoletti, 2012)……...…….……..…….p. 51

Figura 9: Vitral "Nuestra Señora del Nahuel Huapi" (Nicoletti, 2012)…….…..…..….....p. 51

Figura 10: "Nuestra Señora de los Desamparados" de Valencia (página web).…….…….....p. 51

Figura 11: Capilla Santo Cristo, 1959 (AHMSP, CPIC, 1984)…….…….....p. 54

Figura 12: Parroquia Nuestra Señora del Carmen, 1994 (página web)……..…….....p. 54

Figura 13 y 14: Visita de la "Virgen Misionera" a la ciudad de San Carlos de Bariloche (*El Diario* de San Carlos, Bariloche 1978)…….....p. 55

Figura 15: Inauguración de la Fiesta Nacional de la Nieve, en el Centro Cívico, Bariloche 1978 (*El Diario* de San Carlos, Bariloche 1979)……...……...p. 58

Figura 16: Inauguración de la Fiesta Nacional de la Nieve en el Cerro Catedral, Bariloche 1981(*El Diario* de San Carlos, Bariloche 1981)…….……...……..…p. 58

Figura 17: Fiesta de las Colectividades, Bariloche 1979 (*El Diario* San Carlos de Bariloche, 1979)……..……...p. 59

Figura 18: Fiesta de las Colectividades, Bariloche 1982 (*El Diario* San Carlos de Bariloche, 1982)……..……...p. 62

Figura 19: Fiesta de las Colectividades Europeo-Argentinas, 1987 (*Prensa Bariloche*, 1987)…….……p. 62

Figura 20: Folleto de la Fiesta de las Colectividades Europeo-Argentinas, 2012 (Barelli, 2012)……...……..p. 62

Figura 21: Desfile de carrozas en la Fiesta Nacional de la Nieve, Bariloche 1985 (*Prensa Bariloche,* 1985)……..…….p. 65

Figura 22: 1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas, Bariloche 1985 (*Prensa Bariloche*, 1985)…….……..p. 65
Figura 23: Entrega de diplomas por el Día del Inmigrante. Bariloche, 4 de septiembre de 2012 (Barelli, 2012)……...p. 65
Figura 24: Capilla San Cayetano, 1984 (AHMSP, CPIC, 1984)……..……..p. 67
Figura 25: Capilla San Jospe Obrero, 1983 (AHMSP, CPIC, 1984).……..……...p. 67
Figura 26: Parroquia Virgen Misionera, 1986 (Barelli, 2013)……..…….....p. 68

CAPÍTULO 2: La Virgen del Carmen en Bariloche: De Capilla en el "Barrio de los Chilenos" a Parroquia del Carmen en el Barrio La Cumbre (1970-2012)
Figura 1: La "Virgen del Monte Carmelo" (página web)……..……...…….....p.105
Figura 2: La "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes (Iglesia San Francisco, Mendoza)……...……..……...p.105
Figura 3: La "Virgen del Carmen", Madre, Reina y Patrona de Chile. Santuario Nacional de Maipú en Santiago de Chile (página web)……..p.106
Figura 4: Pinochet y la "imagen" de la "Virgen del Carmen" en el vidrio, 1986 (página web)……...……..p.108
Figura 5: La "Virgen Nuestra Señora de la Candelaria" (Barelli, 2012)……..…...……..p.117
Figura 6: La "Virgen del Carmen" entronizada en la Capilla Nuestra Señora del Carmen, 1972 (Archivo de la Parroquia)…….p.119
Figura 7: La "Virgen del Carmen", Patrona de los Ejércitos de los Andes. Imagen que procesiona por los barrios (Barelli, 2012)…….……..p.119
Figura 8: La "Virgen del Carmen" coronada de la época de la Capilla, (Legión de María de la Parroquia)……...…….p.124
Figura 9: Bandera de las Comunidades Eclesiales de Base de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen (Barelli, 2012)…….p.130
Figura 10: La "Virgen del Carmen" en el periodo de la Parroquia (1994-2012), Imagen plana/logo, (Barelli, 2012)……..……...……..p.132
Figura 11: La "Virgen del Carmen" en el periodo de la Parroquia (1994-2012), Imagen plana/estandarte (Barelli, 2012)……..…...……..p.132
Figura 12: La "Virgen del Carmen" en el periodo de la Parroquia (1994-2012), Imagen de bulto/portátil (Barelli, 2012)……...…….p.132
Figura 13 y 14: Juegos y merienda con los niños de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen en la Escuela N° 187. Festejos patronales (Barelli, 2012)……..…….p.134

Figura 15: Escapulario de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen (Barelli, 2012)….....p.135
Figura 16: Misa dominical patronal en la Parroquia Nuestra Señora del Carmen (Barelli, 2012)……..……..p.137
Figura 17 y 18: Abanderados pertenecientes al Círculo Chileno "Gabriela Mistral" (Barelli, 2012)……....….p.137
Figura 19 y 20: Procesión de la "Virgen del Carmen" Portada por el Cónsul de Chile y escoltada por el Obispo de la Diócesis de Bariloche (Barelli, 2012)……..p.138
Figura 21: Fiesta Patronal, corte de la torta. Derecha Párroco Juan Ángel y a la izquierda Obispo de la Diócesis Fernando Maletti (Barelli, 2012)…….p.139
Figura 22 y 23: Fiesta Patronal. Danzas típicas argentinas y chilenas (Barelli, 2012)……..p.139
Figura 24: Fiesta Patronal. Almuerzo comunitario (Barelli, 2012)……..…….p.140
Figura 25: Fiesta Patronal. Baile comunitario (Barelli, 2012)……..…….p.140
Figura 26 y 27: Fiesta Patronal. Vino caliente de los 16 de Julio (2012)……..p.141
Figura 28 y 29: La "Virgen del Carmen" Patrona de los Ejércitos de los Andes, Iglesia San Francisco en Mendoza (página web)……....p.145
Figura 30: La "Virgen del Carmen" Madre, Reina y Patrona de Chile, Santuario Nacional de Maipú en Santiago de Chile (página web)……..p.145
Figura 31: La "Virgen del Carmen" de la Independencia (Barelli, 2012)…..…..…….p.146
Figura 32: La "Viren del Carmen" Madre y Reina (Legión de María de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, 1980)……....p.146
Figura 33: Imagen del período de la Capilla (1971-1994) con Víctor Amartino, sdb. (circa 1980) (Legión de María de la Parroquia)……...…….p.148
Figura 34: La "Virgen del Carmen" de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen. Coronada (1994-2011), (Barelli, 2012)……...…….....p.150
Figura 35: La "Virgen del Carmen" de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen. Descoronada (2011), (Barelli, 2012)……..……...……p.150
Figura 36: Parroquia Nuestra Señora del Carmen, disposición espacial (Barelli, 2012)……....p.150
Figura 37: La "Virgen del Carmen" en la Parroquia Nuestra Señora del Carmen. Imagen plana/estandarte (Barelli, 2012)……..…….…….....p.151
Figura 38: La "Virgen del Carmen" en la Parroquia Nuestra Señora del Carmen. Imagen plana/logo (Barelli, 2012)……..…….…….p.151
Figura 39: La "Virgen del Carmen" en la Parroquia Nuestra Señora del Carmen. Imagen de bulto/portátil (Barelli, 2012)……..…….…….p.151

Figura 40: La "Virgen del Carmen" Misionera de las CEBs (1995) y la "Virgen Misionera", Patrona de Río Negro (1978) (Barelli, 2012)…….....p.154
Figura 41: Acto por el día de la Independencia de Chile. Monolito de San Martín (Barelli, 2012)……..……..p.157
Figura 42: Acto en el Círculo Chileno "Gabriela Mistral" (Barelli, 2012)……..…….p.157

CAPÍTULO 3: Los migrantes bolivianos y la "Virgen de Urkupiña" en San Carlos de Bariloche (1970-2012)

Figura 1 y 2: La Asociación Boliviana de Bariloche en un evento cultural en el Bolsón y en la 1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas (1985) (A-ARPA)…….……...p.160
Figura 3: Grupo de Danzas "caporales" (1985) (A-ARPA)……..…….....p.160
Figura 4: Representación de la "Virgen de Urkupiña", Mons. Francisco Cano Calvarro, Bolivia (página web)…….……..p.165
Figura 5: La "Virgen de Urkupiña", Templo de San Idelfonso Bolivia……..……..p.165
Figura 6 y 7: La "Virgen de Urkupiña" en el Cerro Otto (2000) (Barelli, 2012)…..……p.168
Figura 8 y 9: La "Virgen de Urkupiña" y la comunidad migrante boliviana en San Carlos de Bariloche (2000) (Nota del *Cordillerano*, agosto del 2000)……...p.169
Figura 10 y 11: Vestidos de la "Virgen de Urkupiña" de fiestas anteriores (Barelli, 2010)…….....p.173
Figura 12: Ingreso de la "Virgen de Urkupiña" al Templo Mayor (Barelli, 2012)…..…….p.174
Figura 13: Fotos de la comunidad migrante boliviana con la "Virgen de Urkupiña" (Barelli, 2012)…….……..…p.174
Figura 14: Ceremonia de pasantes (Barelli, 2011)…….……p.175
Figura 15: Caravana de la "Virgen de Urkupiña" (Barelli, 2011)……..……..p.175
Figura 16 y 17: Llegada de la "Virgen de Urkupiña" a la fiesta (Barelli, 2011)…….....p.176
Figura 18: Altar doméstico (Barelli, 2012)……...……p.176
Figura 19: Entrega de ofrendas y encendido de velas (Barelli, 2011)……..…….....p.176
Figura 20: Plato principal (Barelli, 2011)……...……...p.177
Figura 21: Brindis de pasantes entrantes (Barelli, 2011)……...…….....p.177
Figura 22 y 23: Baile de pasantes, custodios y padrinos (Barelli, 2011)……..….....p.178
Figura 24 y 25: Baile de caporales y rezos de bailarines (Barelli, 2012)…….....p.178
Figura 26: Cotillón de los pasantes salientes (Barelli, 2011)…….p.179
Figura 27: *Ch'uspas* de los custodios (Barelli, 2012)……...……p.179
Figura 28: *Ch'uspas* para invitados (Barelli, 2012)…….....…..……p.180
Figura 29: *Souvenires* (Barelli, 2012)……..…….……p.180

Figura 30: La "Virgen de Urkupiña" del Templo de San Idelfonso, Bolivia (página web)…….p.186
Figura 31: La imagen de la "Virgen de Urkupiña" en las tarjetas de invitación en Bariloche (Barelli, 2011)……...……...p.186
Figura 32: La "Virgen de Urkupiña", 2010 (Barelli, 2010)……..……..……...p.187
Figura 33: La "Virgen de Urkupiña", 2011 (Barelli, 2011)……..……..……...p.187
Figura 34: La "Virgen de Urkupiña", 2012 (Barelli, 2012)……..……..……..……...p.187
Figura 35: La Misa con la "Virgen de Urkupiña, 2011 (Barelli, 2011)……..……..….....p.190
Figura 36: Caravana de la "Virgen de Urkupiña, 2011 (Barelli, 2011)…...……..p.190
Figura 37: Entrada de la Fiesta de la "Virgen de Urkupiña", 2012 (Barelli, 2012)….....p.190
Figura 38: Altar de la "Virgen de Urkupiña", 2010 (Barelli, 2010)……...……...p.192
Figura 39: Altar de la "Virgen de Urkupiña", 2011 (Barelli, 2011)…….…….....p.193
Figura 40: Altar de la "Virgen de Urkupiña", 2012 (Barelli, 2012)…….…..……...p.193
Figura 41: Pareja de pasantes salientes, 2011 (Barelli, 2011)…….....…….p.197
Figura 42: Pareja de pasantes entrantes, 2011 (Barelli, 2011)……...…..…….p.197
Figura 43: Ofrenda de pasantes, 2011 (Barelli, 2011)……...…….....p.197
Figura 44: Tarjeta de invitación, 2011 (Barelli, 2011)……..…….....p.206
Figura 45: Misa de la "Virgen de Urkupiña" en la Parroquia Cristo Resucitado, General Roca, 2011 (Javier De Aguirre, sm. 2011)…….p.209
Figura 46: Lugar asignado para la "Virgen de Urkupiña" en la Parroquia Cristo Resucitado, General Roca, 2011 (Javier De Aguirre sm., 2011)…….....p.209
Figura 47: Fiesta de la "Virgen de Urkupiña" en General Roca, 2011 (Javier De Aguirre sm., 2011)…….....p.210

CAPÍTULO 4: Los migrantes paraguayos y la "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche (1970-2012)

Figura 1: Comunidad migrante paraguaya de Bariloche, 1980 (A-ARPA, 1982)…….....p.211
Figura 2: Equipo de Futbol de la colectividad paraguaya de Bariloche "Guarani", 1982 (A-ARPA, 1982)……...p.213
Figura 3: Carroza de ARPA en la Fiesta Nacional de la Nieve, 1980 (A-ARPA, 1980).……...p.215
Figura 4: Desfile de ARPA en el Aniversario de Bariloche, 1987 (A-ARPA, 1987)……p.215
Figura 5: 1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas, Bariloche 1985 (A-ARPA, 1985)……...…….p.215

Figura 6: Agrupación ARPA en un desfile por el Aniversario de Bariloche (A-ARPA, 1988)……...…….p.217
Figura 7: Agrupación ANGU-A en el desfile por el Aniversario de Bariloche (Héctor, 2011)…….....p.218
Figura 8: Peregrinación de la "Virgen de Caacupé", 2010 (Barelli, 2010)…….……..p.226
Figura 9: Peregrinación de la "Virgen de Caacupé", 2011 (Barelli, 2011)……..……...p.226
Figura 10 y 11: Peregrinación de la "Virgen de Caacupé", 2012 (Barelli, 2012)……..…p.226
Figura 12: Altar de la "Virgen de Caacupé", 2010 (Barelli, 2010)……p.228
Figura 13: Altar de la "Virgen de Caacupé", 2011 (Barelli, 2011)……p.228
Figura 14: Altar de la "Virgen de Caacupé", 2012 (Barelli, 2012)……p.229
Figura 15: Misa de la "Virgen de Caacupé", 2010 (Barelli, 2010)……p.230
Figura 16: Misa de la "Virgen de Caacupé", 2011 (Barelli, 2011)……p.230
Figura 17: Misa de la "Virgen de Caacupé", 2012 (Barelli, 2012)……p.230
Figura 18: Almuerzo de ANGU-A, 2010 (Barelli, 2010)……..p.231
Figura 19: Almuerzo de ARPA, 2011 (Barelli, 2011)……...p.231
Figura 20 y 21: Almuerzo y baile de ARPA, 2012 (Barelli, 2012)……...p.232
Figura 22 y 23: Misa por el Bicentenario de la Independencia de Paraguay, ARPA (Barelli, 2011)…….……..p.235
Figura 24 y 25: Festejos por el Bicentenario de Paraguay, ANGU-A (Barelli, 2011)…….....p.236
Figura 26: Parroquia Virgen Misionera…….…….....p.238
Figura 27: La "Virgen de Caacupé" entronizada en la Parroquia Virgen Misionera (Barelli, 2013)…….....p.238
Figura 28: Entronización de la "Virgen de Caacupé" en la Parroquia Virgen Misionera (Barelli, 2013)…….…….....p.239
Figura 29 y 30: Almuerzo de la comunidad paraguaya en la Parroquia Virgen Misionera (Barelli, 2013)…….…….....p.240
Figura 31: Baile durante el almuerzo de entronización de la "Virgen de Caacupé" (Barelli, 2013)…….....p.240
Figura 32 y 33: Participación de los migrantes paraguayos en la peregrinación de la "Virgen de las Nieves", 2011 (Barelli, 2011)…….....p.242
Figura 34: "Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé" Santuario de Caacupé, Asunción Paraguay (página web)…….....p.244
Figura 35: La "Virgen de Caacupé" en San Carlos de Bariloche, la "Virgen peregrina" (1993) (Barelli, 2010)……..…….....p.246

Figura 36: La “Virgen de Caacupé” en San Carlos de Bariloche, la “Virgen del estandarte” (2009) (Barelli, 2010)……..…….....p.246
Figura 37: La “Virgen de Caacupé” en San Carlos de Bariloche, la “Virgen grande” (2010) (Barelli, 2010)……..…….....p.246
Figura 38: La “Virgen de Caacupé” en San Carlos de Bariloche (2011) con cinta de los colores de la bandera paraguaya (2011) (Barelli, 2011)……..…….....p.246
Figura 39 y 40: Altar de la “Virgen de Caacupé” (2011) (Barelli, 2011)…….....p.248
Figura 41: Altar de la “Virgen de Caacupé” (2012) (Barelli, 2012)……..….....p.248
Figura 42 y 43: Equipo de Futbol de la colectividad paraguaya de Bariloche “Guarani”, 1982 (A-ARPA, 1982)……...……p.252
Figura 44 y 45: Participación de ARPA en el desfile por el Aniversario de Bariloche 1987 y de ANGU-A en el 2011)……..…….……...p.253
Figura 46 y 47: Carrozas de la Colectividad paraguaya en la Fiesta Nacional de la Nieve, 2° Premio, 1988 y 1° Premio en 1989 (A-ARPA, 1988-1989)…….……...p.254
Figura 48: Carroza de la Colectividad paraguaya de 1989 (A-ARPA, 1989)……...……..…….…….p.254
Figura 49 y 50: 4° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas (1988) (A-ARPA, 1988)……...……..…….…….p.255
Figura 51: ARPA con la “Virgen de Caacupé” en la peregrinación de la “Virgen de las Nieves” (2012) (Barelli, 2012)……..…...…….p.258
Figura 52 y 53: Peregrinación gaucha de la “Virgen de las Nieves” (2012) (Nicoletti, 2012)……..…….....p.259
Figura 53 y 54: Misa de la Peregrinación Gaucha de la “Virgen de las Nieves” (2012) (Barelli, 2012)…….….....p.260
Figura 55: Encuentro en el Río Paraná de la “Virgen de Itatí” y la “Virgen de Caacupé” (página web)……..……..….....p.261