

BOLIVIANOS Y PARAGUAYOS EN SAN CARLOS DE BARILOCHE. MECANISMOS DE INTEGRACIÓN Y APROPIACIÓN SIMBÓLICA DEL ESPACIO LOCAL

Barelli, Ana Inés

CONICET/IIDyPCa/UNRN. San Carlos de Bariloche - Río Negro - Argentina.

E-mail: inesbarelli@hotmail.com

Resumen:

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. En San Carlos de Bariloche la devoción boliviana a la Virgen de Urkupiña y la devoción paraguaya a la Virgen de Caacupé, constituyen dos casos significativos de traslado, refundación y resignificación del culto mariano en un espacio de destino.

El presente artículo analiza las devociones de los migrantes bolivianos y paraguayos desde un abordaje comparativo, haciendo hincapié en cómo el culto mariano es utilizado como mecanismos de cohesión e integración hacia dentro y hacia afuera del colectivo migrante y cómo esos mecanismos han operado y operan en la apropiación simbólica del espacio.

La metodología que se ha utilizado, debido a la escasa presencia de registro escrito, se desprende de la historia oral, a través de entrevistas orales y de la observación participante del culto.

Palabras claves: Devoción mariana - Migración - Integración - Espacios sagrados.

BOLIVIANS AND PARAGUAYANS IN SAN CARLOS DE BARILOCHE. MECHANISMS OF INTEGRATION AND SYMBOLIC APPROPRIATION OF THE LOCAL SPACE

Abstract:

The Marian cult, emblematic manifestation of the Catholic practices of "religiosity" or "popular piety", is part of the religious beliefs and practices collective of different social groups. In San Carlos de Bariloche Bolivian devotion to the Virgin of Urkupiña and Paraguayan devotion to the Virgin of Caacupé, constitute two significant cases of transfer, refoundation and resignification of the Marian cult in a target space. This article analyzes the pieties of the Bolivian and Paraguayan migrants from a comparative approach, emphasizing how the Marian cult is used as mechanisms of cohesion and integration inside and outside of the collective migrant and how those mechanisms have operated and operate in the symbolic appropriation of the space.

The methodology that has been used, due to the scarce presence of written records, is oral history, oral interviews and participant observation from the cult.

Key words: Marian devotion - Migration - Integration - Sacred spaces

Introducción

Desde los inicios del poblado¹ la ciudad de San Carlos de Bariloche estuvo asociada a la migración chilena y europea. Sin embargo, desde los años setenta y con más fuerza desde principios del siglo XXI, los flujos latinoamericanos tendieron a diversificarse dando lugar a la llegada de bolivianos, paraguayos, uruguayos, peruanos y más recientemente la presencia de colombianos y dominicanas². La migración boliviana y paraguaya desde sus inicios se incorporó en las márgenes del ejido urbano, engrosando los sectores más vulnerables de la ciudad; trasladaron a sus familias y, con ellas, sus respectivas devociones marianas: la Virgen de Urkupiña de los migrantes bolivianos y la Virgen de Caacupé de los paraguayos. La mirada desde el presente nos interroga sobre el culto mariano como dispositivo cultural y religioso que construye pertenencia, resignifica comportamientos simbólicos y sacraliza el espacio local.

Para analizar la relación entre migrantes y devociones marianas se ha construido un marco teórico que aborda la teoría de las representaciones como imaginarios sociales dominantes en una sociedad, que se manifiestan a través de símbolos, ideas, imágenes, valores, etc. y reproducen un poder establecido. Las comunidades³, en este caso de migrantes, construyen su propia identidad colectiva representándose a si mismas, marcando territorio, alteridades y memorias (Baczko, 1991). Las identidades de los migrantes se abordan en tanto estrategias simbólicas históricamente construidas, en clave de alteridad (Briones, 2005) y las devociones marianas como prácticas de piedad y como disposición de la voluntad y voluntades para la acción cultural y ritual (Esquerda Bifet, 1998). El culto mariano 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. De esta manera, las devociones marianas resultan una variable original y compleja para analizar la construcción identitaria, en este caso de los migrantes, tanto desde la actitud relacional (oración, contemplación), como desde la celebrativa (liturgia, fiestas, devoción popular) (Esquerda Bifet, 1998).

¹ "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. Para 1914 la población extranjera representaba el 34 por ciento de la población total, siendo el 84 por ciento nacida en Chile y el 11 por ciento población europea. Para 1960 la población extranjera pasó a un 21,3 por ciento sobre ese conjunto un 64,9 por ciento era americano, un 34 por ciento europeo y un 1,1 por ciento del resto de los continentes" (Matossian, 2012:85).

² Ver Cabrapan Duarte, 2014.

³ 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).

El análisis de las devociones marianas conduce significativamente a la selección personal y colectiva del fiel y los fieles, que establecen una relación de continuidad histórica de memorias, como así también una resignificación local o regional a lo largo del tiempo y de las intencionalidades de los diferentes actores sociales que las produjeron y las pusieron en circulación. 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. En este sentido se acuerda con Santamaría (1991) en que las experiencias y los comportamientos simbólicos son los que dan cuenta de las expresiones religiosas, 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. A partir de éstas consideraciones se entiende que es fundamental sumar a estos conceptos una noción de “espacio” que permita construir y caracterizar “un campo de sacralidad” en torno a las devociones de los migrantes en Bariloche. Una “cartografía” que tenga en cuenta la devoción popular y el pleno conocimiento de la diversidad cultural de cada región, en el sentido de Grossberg (1992), permitirá superar formas de exclusión naturalizadas y comprender el fenómeno devocional con las realidades que lo rodean y los efectos que ocasionan en su pluralidad de manifestaciones. En esa línea es que se incorpora al análisis los planteos de Carballo (2009) y Sassone (2009), quienes distinguen que las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento sino que se funden en él, “dibujando fronteras que comparten un mismo territorio” (Carballo, 2009: 40)

En San Carlos de Bariloche la devoción boliviana a la Virgen de Urkupiña y la devoción paraguaya a la Virgen de Caacupé, constituyen dos casos significativos de traslado, refundación y resignificación del culto mariano que han sido abordados de forma individual y sistemática en estudios previos⁴. En esta oportunidad el presente artículo apunta a profundizar el análisis de las devociones de los migrantes bolivianos y paraguayos desde un abordaje comparativo, haciendo hincapié en cómo el culto mariano es utilizado como mecanismos de cohesión e integración hacia dentro y hacia afuera del colectivo migrante y cómo esos mecanismos han operado y operan en la apropiación simbólica del espacio. Para ello, el artículo se organiza en tres apartados. Una primera dedicada a la presentación de los grupos migrantes seleccionados a través de una breve recorrida por las etapas de arribo, lugares de asentamiento y experiencias asociativas en San Carlos de Bariloche; una segunda, que introduce a las advocaciones marianas de Urkupiña y Caacupé

⁴ Ver Barelli, 2011; 2013; 2014; 2014a.

explicando su origen y sus traslados devocionales a la ciudad; para finalmente, en la última parte, abordar como el culto mariano de ambas devociones integra a las agrupaciones migrantes y como construye desde esa integración “espacios y círculos sagrados” en el lugar de destino.

La metodología que se ha utilizado, debido a la escasa presencia de registro escrito⁵, se desprende de la historia oral (Frasser, 1993; Schwarzstein, 2001), a través de entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales religiosas, referentes migrantes en la ciudad, devotos marianos y no devotos)⁶ y de la observación participante del culto. Estas fuentes orales han sido construidas como una forma “para comprender las maneras en que la gente recuerda y construye memorias” (Schwarzstein, 2001:73). 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. De esta manera, se apunta a “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).

Los bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Arribos, asentamientos y prácticas asociativa

Arribos y asentamientos

En San Carlos de Bariloche, ambos procesos migratorios pueden abordarse de forma conjunta debido a que no sólo coinciden temporalmente, ambos registran sus primeros ingresos en la década del setenta y presentan un aumento significativo⁷ en los años posteriores a la crisis 2001, sino que también poseen similares patrones de movilidad y asentamiento. Ambos momentos o etapas migratorias, se pueden relacionar con los cambios favorables ocurridos en el rubro de la construcción y con las posibilidades de

⁵Algunos artículos publicados en diarios locales, folletería de los festejos por el bicentenario y Archivos del Obispado de San Carlos de Bariloche.

⁶ Entrevistas a funcionarios estatales (Delegado de la Dirección Nacional de Migraciones, Secretaria del Ministerio de Desarrollo Social, 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 (Asociación de Residentes Paraguayos ARPA y Agrupación Nativa Guaraní ANGÜ-A, Centro Cultural Boliviano, Pastoral de Migraciones y Equipo Pastoral Paraguayo en Argentina EPA); entrevistas a migrantes devotos y no devotos; entrevistas a feligreses católicos no migrantes que participaron y participan de las prácticas religiosas de los migrantes .

⁷ Teniendo en cuenta los Censos de Población, se pasó de un registro de 96 nacidos en Bolivia y 95 en Paraguay en 2001 a 317 y 335 respectivamente en el Censo 2010; presentando un crecimiento de más del 300 por ciento.

acceder a terrenos ubicados en la periferia de la ciudad, a través del proceso de ocupación tierras.

Durante la primera etapa que se la identifica entre 1970-1990, los flujos fueron acotados y estuvieron enmarcados en contratos laborales temporales con empresas constructoras⁸ que buscaban a los migrantes en Buenos Aires y los trasladaban a Bariloche (Fuentes y Núñez, 2007) y con las obras de represas hidroeléctricas⁹ sobre los ríos Limay y Neuquén (Balazote y Radovich, 2003). Durante esta primera etapa de migración, si bien muchos se volvieron, algunos se quedaron en la ciudad trabajando en la construcción o probaron suerte, principalmente los migrantes bolivianos, con algún emprendimiento comercial en los barrios como verdulerías o despensas. Este primer grupo de migrantes fue el que, a través de la estructura de parentesco ampliado, puso en funcionamiento las redes de familias transnacionales que establecieron vínculos entre el país de origen con el de destino. El segundo flujo migratorio en la ciudad, puede vincularse a los años posteriores a la recuperación de la crisis del 2001, debido a que en la década del noventa se produce un “freno” migratorio que se puede atribuir a la caída de la construcción que está íntimamente ligada con la actividad turística. La recuperación de la crisis se atribuyó a la modificación cambiara del 2002 que benefició, directamente a Bariloche, como ciudad turística. Esto 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. Esta nueva oferta laboral se cubrió, en su mayoría, por los nuevos flujos migratorios de bolivianos y paraguayos. 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.

El proceso de asentamiento de ambas migraciones ha sido heterogéneo y disperso. Estuvo marcado no sólo por las distintas etapas de ingreso migratorio sino también por los diferentes momentos por los que la ciudad atravesó en relación a la tenencia de la tierra¹⁰. Durante la primera etapa (1970-1990) los migrantes se localizaron en diferentes asentamientos barriales que se fueron originando a lo largo de esos años en la ciudad como

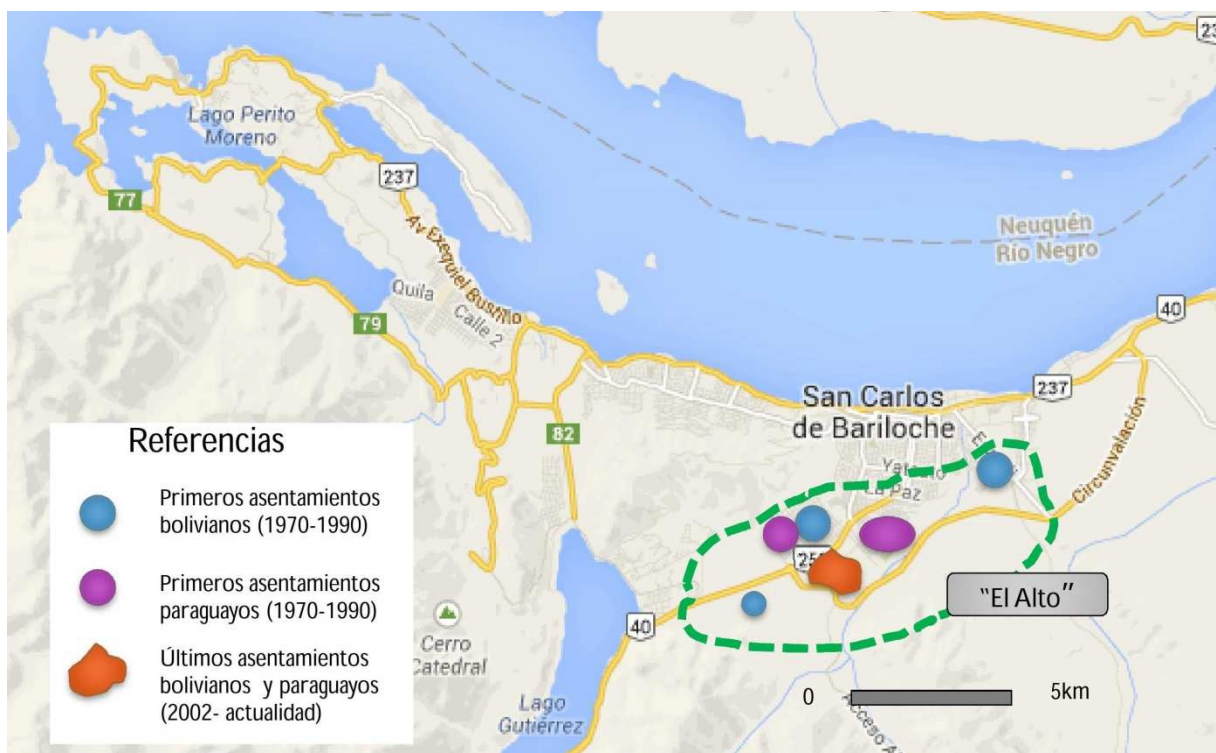
⁸ Una de las empresas que recibió mano de obra boliviana, chilena y del norte del país fue la empresa Robles, adjudicataria para la construcción del asfalto de la ruta Bariloche – Bolsón (Fuentes y Núñez, 2007).

⁹ Represas Hidroeléctricas de los Ríos Limay y Neuquén: Chocón y Cerros colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983). Empresa Hidronor S.A. (Balazote y Radovich, 2003).

¹⁰ “Durante las décadas 1960 y 1970, al menos unas quinientas familias habían ocupado tierras fiscales y privadas en diferentes espacios urbanos y peri urbanos en la ciudad. Posteriormente una serie de mediadas 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 “. Es así que luego 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 Hectareas” (Fuentes y Nuñez, 2007: 89).

los barrios Malvinas, El Frutillar, San Francisco, entre otros. En los años posteriores a la crisis del 2001 los traslados migratorios se fueron ubicando en toda la periferia de la ciudad en situaciones de extrema precariedad. Uno de los barrios que la mayoría de migrantes tanto paraguayos como bolivianos eligieron fue Nahuel Hue, barrio conformado a partir del proceso de “tomas” espontánea de tierras (Figura 1). En la actualidad, tanto la población paraguaya como la boliviana, constituyen los flujos migratorios de crecimiento constante en la ciudad que dinamizan la economía local y que, ponen en evidencia la exclusión, la fragmentación espacial y la fuerte desigualdad social.

Figura 1. Localización de asentamientos bolivianos y paraguayos en la ciudad



Fuente: Ana Inés Barelli (2013)

Prácticas asociativas

Si bien ambos grupos migrantes tempranamente presentan acciones asociativas, estas se han caracterizado por estar atravesadas por conflictos y desencuentros colectivos. En el caso de los migrantes paraguayos este tipo de prácticas se observan desde los primeros años de su ingreso a la ciudad (1970-1980), cuando un grupo reducido de migrantes en 1982 empezó a juntarse y a organizar la primera asociación paraguaya en la

ciudad con el nombre “Asociación de Residentes Paraguayos” (ARPA)¹¹. 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”. Entre los eventos festivos encontramos la participación de la colectividad, entre los años 1985-1989, con carrozas¹² en la Fiesta Nacional de la Nieve¹³ y con banderas y trajes típicos en los desfiles por el Aniversario de la fundación de la ciudad. Entre 1985 y 1991 formaron parte de la Comisión organizadora de la 1° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas 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. 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. Esta situación 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. 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 Nieves¹⁴, en los años 1991 y 1992. Esta experiencia llevó al Presidente de ARPA, Juan de Dios, 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.

Un párrafo aparte merece la figura de Juan de Dios, 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. Este liderazgo se reforzó en el ámbito laboral, por las relaciones personales que

¹¹ 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.

¹² En 1988 obtienen el 2° Premio y en 1989 obtienen el 1° Premio por la carroza presentada.

¹³ Fiesta local que inicia en 1954 como un festejo de manos de Parques Nacionales y en 1971 por Decreto 1580/71 del Poder Ejecutivo de la Nación, se convirtió en la I Fiesta Nacional de la Nieve, quedando a cargo exclusivamente de la Dirección Municipal de Turismo

¹⁴ Devoción local popular y multitudinaria que tiene sus orígenes en 1950 y que en 1993 se convierte en Patrona de la Diócesis de Bariloche.

se establecieron entre los migrantes y Juan de Dios. Es decir, se constituyó 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. Sin embargo este liderazgo a fines del 2010 fue cuestionado, cuando un grupo de mujeres se autoconvocaron y organizaron una asociación paralela a ARPA con el nombre “Asociación Nativa Guaraní” (ANGU-A)¹⁵. 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. 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. A pesar de estas tensiones existentes dentro de la comunidad migrante paraguaya, las dos asociaciones lograron reunirse a partir de las prácticas culturales en torno a la Virgen de Caacupé, adjudicándole a esta advocación y a su devoción, un sentido de pertenencia.

El primer espacio colectivo de los migrantes bolivianos en Bariloche se concretó en enero de 1984 como consecuencia de la muerte de un obrero boliviano. A partir de ese evento lamentable se empezó a organizar la primera agrupación boliviana en la ciudad denominada Asociación Boliviana de Bariloche (ABB). Agrupación que tuvo como objetivos centrales no sólo ayudar a los recién llegados y ofrecer información laboral, sino también establecerse como un “centro cultural”¹⁶ de pertenencia nacional. Durante los primeros años (1984-1989), la agrupación participó activamente de algunos eventos sociales y culturales en las seis ediciones de la fiesta de las colectividades latinoamericanas, y en algunos eventos organizados desde el Municipio, como el desfile por el Aniversario de Bariloche y la Fiesta Nacional de la Nieve. Sin embargo, según los relatos del primer presidente de la agrupación, Severino¹⁷, la asociación no pudo sostenerse y sufrió una serie de dificultades que generaron conflictos y divisiones dentro de la comunidad boliviana. Fue así como durante los años 1990 ABB se funde económicamente y se disuelve por varios años.

¹⁵ Palabra guaraní que significa mortero.

¹⁶ Concepto utilizado por los entrevistados que hace alusión a un espacio donde se pueda compartir: lengua nativa, comidas típicas, bailes y devociones religiosas.

¹⁷ Severino presidió la Asociación Boliviana desde 1983 a 1989 y luego del 2005 a 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 va a transformar en un evento aglutinador que va a lograr 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 Boliviano”¹⁸(CB), 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”. 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. Grupos que no sólo responden a diferentes momentos de ingreso migratorio¹⁹ 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. Otra de las críticas fuertes que reciben “los de ahora” por parte de los “antiguos”, es que no los

¹⁸ Este intento es protagonizado por Severino, la misma persona que inició la primera agrupación boliviana en la ciudad.

¹⁹ 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).

consideran bolivianos porque no han nacido en Bolivia, no hablan quechua y, desde ese lugar, no pueden recuperar los usos y costumbres bolivianos.

En síntesis, lo que puede observarse en ambos procesos es que los traslados devocionales y la puesta en marcha de las prácticas religiosas marianas, en ambos casos, se producen en momentos en donde las asociaciones entran en conflicto y hasta, en el caso boliviano, dejan de funcionar, ocupando ambas devociones marianas un lugar central para la articulación de cualquier práctica colectiva.

La Virgen de Urkupiña y la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche

Varios grupos migrantes, en distintos lugares de nuestro país, han trasladado sus devociones marianas y celebraciones religiosas respondiendo a diversas motivaciones y generando diferentes adaptaciones y variaciones en su matriz devocional. En el caso particular de San Carlos de Bariloche los traslados de las devociones a la Virgen de Urkupiña de los bolivianos y a la Virgen de Caacupé de los paraguayos si bien presentan diferencias de origen se pueden señalar una serie de semejanzas relacionadas con los contextos, las motivaciones y el impacto que generaron en las agrupaciones la puesta en funcionamiento de las practicas culturales. Ambas devociones se instalaron durante los años noventa por iniciativas familiares en momentos de crisis de las agrupaciones migrantes y se insertaron como mecanismos de contención y recomposición colectiva.

Origen de las advocaciones

La Virgen de Urkupiña tiene su origen durante la época colonial (s. XVII)²⁰ en el Cerro Cota a pocos kilómetros de Quillacollo, ciudad que pertenece en la actualidad al Departamento boliviano de Cochabamba. 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). Por su parte 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

²⁰ 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.

después de haber presenciado un “milagro”²¹, 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 en un contexto socio religioso colonial español en el que fue objeto de una ferviente devoción popular (Stratton, 1988).

Traslados devocionales e inicios de las prácticas culturales en el espacio local

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. 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. La refundación de esta práctica religiosa en la ciudad, comenzó en el ámbito privado de la familia, que hace 21 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 (figura 2). Las primeras celebraciones en Bariloche fueron sencillas y sus gastos solventados en su totalidad por la familia iniciadora. La misma, solicitaba una misa en el Templo Mayor (Catedral)²² de la ciudad, donde un integrante de la colectividad leía el relato de la historia de la Virgen de Urkupiña y el

²¹ 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).

²² Templo Mayor de Bariloche ubicado en el centro de la ciudad, frente al Lago Nahuel Huapi. 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.

sacerdote pedía por su intercesión. 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 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. 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 prensa²³. 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. 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

²³ Título de tapa: “Tributo a la Virgen en plena calle Mitre”, *Diario el Cordillerano*, 16 de agosto del año 2000, p.3

sistema de padrinazgos²⁴, el cotillón, los fuegos artificiales, las tarjetas de invitación, los souvenires, los centros de mesa, etc.

Figura 2. Virgen de Urkupiña en Bariloche



Fuente: Ana Inés Barelli, 2010

El traslado de la Virgen de Caacupé a San Carlos de Bariloche se produjo en 1993 en medio del conflicto interno²⁵ 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)²⁶.

²⁴ “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).

²⁵ Generado por el fracaso de la “Fiesta de las Colectividades Latinoamérica” ver Barelli, 2013.

²⁶ 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*”²⁷ se la hizo bendecir por el Sacerdote Juvenal Currulef²⁸ de la Parroquia Virgen Misionera²⁹ 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 paraguayidad³⁰. Los primeros festejos que se realizaron en torno a la devoción, eran exclusivamente religiosos y poco concurridos, participaban solamente algunas familias 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 Gruta³¹ de la Virgen de las Nieves, donde se llevaban ofrendas y se realizaban sus pedidos y promesas. A fines del año 2009 y principios del 2010 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 (figura 3). 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.

²⁷ Juan de Dios, Bariloche 2013.

²⁸ Sacerdote, muy comprometido con las causas de los sectores más necesitados, encargado de la Parroquia Virgen Misionera.

²⁹ Parroquia ubicada en el barrio Virgen Misionera, barrio carenciado ubicado en la zona sudoeste de la ciudad.

³⁰ 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”. Testimonios de Juan de Dios, Andresa y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011.

³¹ Ubicada a 11 km del centro de la ciudad.

Figura 3. La Virgen de Caacupé en Bariloche

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

El culto mariano como mecanismo de integración y como apropiación simbólica del espacio

Uno de los principales resultados obtenidos en estudios previos³² consistió en que los traslados devocionales de los migrantes latinoamericanos (chilenos, bolivianos y paraguayos) operaron como reaseguros y resguardos identitarios y como mecanismos de visibilización e integración de grupos sociales excluidos y silenciados en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Barelli, 2013). En los traslados devocionales de los migrantes bolivianos y paraguayos estos mecanismos de integración pueden analizarse desde sus diferentes movimientos - hacia dentro de las agrupaciones como hacia fuera de ellas- , como también desde la proyección espacial que ambas devociones generan.

³² ver Barelli, 2013.

La práctica devocional a la Virgen de Urkupiña y de Caacupé. Movimientos de integración hacia adentro y hacia fuera de las agrupaciones migrantes.

Los festejos devocionales en torno a la Virgen de Urkupiña, como ya se ha mencionado, desde el año 2000 fueron estableciendo una serie de vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y acompañamiento mutuo. Estos vínculos se asentaron en redes transnacionales y por sobre todo en un sistema de reciprocidad (Mauss, 1979; Godelier, 1998) que fue marcando cada una de las acciones colectivas. Este sistema se abordó como relación 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, operó y opera en la actualidad 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 padrinzgo*, 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”³³.

Estas funciones apelan a un pasado conocido y vinculan un presente compartido, que habilitan y consolidan los primeros vínculos interpersonales entre los migrantes bolivianos que, con el correr de los años, se transformaron en importantes redes de confianza y solidaridad y en elementos de cohesión dentro de la comunidad boliviana. Es decir, esas relaciones personales que se establecieron a partir de la devoción a la Virgen de Urkupiña conformaron una red de familias unidas, que se reconocen mutuamente como un grupo de contención afectivo para ayudar a sus compatriotas recién llegados, ofreciendo información relevante de la ciudad (contactos laborales, lugares de asentamientos,

³³ Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010.

escuelas para sus hijos, etc). Por otra parte, estas ayudas colectivas también logran una dimensión transnacional, debido a que operaron y operan como redes que conectan el lugar de origen con el lugar de destino (Canales y Zlotniski, 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). Esta diferencia estaría dada, según Granovetter (1973) - citado por Benencia (2008: 21) -, por la existencia de dos lazos vinculares diferentes: “lazos fuertes” y “lazos débiles”, ambos contruidos 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 padrinzgos, 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 del principio de reciprocidad 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!”³⁴”

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 enfermó (...) Yo veo que a ella (La Virgen) no le gustó su acción, su mala voluntad y por eso le pasó lo que le pasó”

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 si bien convoca a sus devotos y promueve la integración de los miembros hacia dentro de la colectividad, por el otro construye poder, distribuye posiciones sociales y en función de ello, genera disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad.

Para el caso de la devoción a la Virgen de Caacupé el movimiento que se observa con mayor preponderancia en los migrantes paraguayos es el que genera la práctica religiosa hacia fuera de la colectividad. Es decir, el traslado devocional no sólo puede leerse 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), sino que la Virgen de Caacupé y su práctica religiosa también habilitó un nuevo espacio de encuentro de la colectividad, donde convocó a sus devotos y generó el reconocimiento de la cultura paraguaya como reivindicación unificadora y compartida. Durante las celebraciones religiosas de la devoción que se han observado (2010-2014) se han registrado dos momentos muy significativos: uno que podría definirse 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 discriminación³⁵ y se pide por la unión de la Comunidad paraguaya en Bariloche en pos de una organización de los sectores populares. Es decir, en

³⁴ Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010.

³⁵ 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.

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” o Figura emblemáticas de lucha social como la imagen del “Che” y, por último, en la necesidad que se observa por parte de la “comunidad paraguaya” de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilocheense.

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). Todas esas acciones también pueden encuadrarse en conductas contra-hegemónicas³⁶ (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). Es decir se ponen en funcionamiento en una ciudad como Bariloche en donde históricamente se reconoció y reivindicó a la migración centro-europea en detrimento de las migraciones latinoamericanas (Barelli y Azcoitia, 2014)

Sacralización del espacio local. Circuitos religiosos y círculos sagrados

Las prácticas religiosas además de generar o actualizar vínculos identitarios también se proyectan en el espacio de destino y construyen nuevas territorialidades. Se aborda 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 se entiende el 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

³⁶ “(...) continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias” (Williams, 1997: 134).

tiene un pasado histórico o mítico, como símbolo común e identitario” (Carballo, 2009: 28). Para las devociones estudiadas el espacio sagrado se construye principalmente en la zona de los barrios del “alto”, lugar de residencia de las imágenes, del culto y sus devotos. Estos espacios sagrados, durante los festejos anuales, a su vez se proyectan a otras zonas delineando diferentes circuitos sagrados por donde circulan las vírgenes y sus devotos.

La Virgen “territorializa” el espacio tanto desde las procesiones como desde las peregrinaciones, dos formas de exteriorización propias de la Iglesia católica y especialmente del culto mariano. Ambas manifestaciones se pueden abordar como marcadores territoriales o circuitos que construyen círculos sagrados “en los que se manifiestan con más exuberancia el sentido religioso y la devoción popular” (Rosendahl, 2009:51). Estos círculos se delimitan a partir de los circuitos religiosos que unen dos lugares: el de residencia de la Virgen, donde yace el altar con la imagen de devoción; y el lugar sagrado, hacia donde peregrina la imagen junto con sus devotos, “un segmento del espacio – una gruta, un tramo de un río, una floresta, una localidad rural o urbana – que se distingue del espacio por atributos cualitativos a partir y en torno de la hierafonía que allí se manifestó” (Rosendahl, 2009:48).

Según Sassone (2007) el proceso de traslado, refundación y resignificación del culto mariano del lugar de origen al lugar de destino conlleva en su último momento la eclosión y la sacralización de la práctica religiosa en un 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 público³⁷, sino que en los festejos predomina el espacio privado o ámbito doméstico; quedando el “círculo sagrado” circunscripto a la vivienda de la familia iniciadora. De esta manera, el 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.

³⁷ 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.

*Entonces cada uno va eligiendo. Le damos las tarjetas de invitación para que elijan(...)*³⁸

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 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 Bariloche. 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 (figura 4). 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). 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. 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.

³⁸ Rosa, hija de la familia iniciadora. Bariloche, agosto 2010.

Figura 4. Altar de la Virgen de Urkupiña en festejos 2012

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

El caso de la Virgen de Caacupé, a diferencia de la Virgen de Urkupiña, el “círculo sagrado” que se construye es más amplio. 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, en el barrio Virgen Misionera. Para el año 2013 tanto el párroco Currulef como Juan de Dios trasladan y entronizan a la Virgen de Caacupé en la parroquia de Virgen Misionera ubicada en el mismo barrio. De esta manera, la imagen de la Virgen pasó del ámbito doméstico al ámbito público de la parroquia del barrio. La imagen se colocó 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 5). Así, por ejemplo, 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: podés traer a tu Virgen acá y yo lo mire y lo abracé. No lo podía creer habíamos pensado lo mismo”³⁹

³⁹ Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013.

Figura 5. Virgen de Caacupé entronizada en la Parroquia Virgen Misionera (2013)



Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

El segundo punto a tener en cuenta para el trazado del “circuito religioso” es el lugar sagrado al que peregrinan los devotos que, en este caso de estudio, estaría dado en la Gruta de la Virgen de las Nieves. Debido a la dificultad que tuvieron y tienen 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 (figura 6). 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 populares⁴⁰, 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. Juan de Dios comentaba:

⁴⁰ 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).

“es porque nuestra vida está hecha allá, es la Virgen más popular es la que más convoca gente y más que nada la gente del alto”⁴¹”

Figura 6. Peregrinación de la Virgen de Caacupé (2013)



Fuente: Ana Inés Barelli, 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”⁴²”

La imposibilidad de concretar la construcción de un lugar sagrado propio, determinó la búsqueda de espacios alternativos de pertenencia que delinearon el circuito de la devoción (Figura 7). 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. De esta manera, los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche no

⁴¹ Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, abril de 2013

⁴² Juan de Dios, migrante paraguayo y Presidente de ARPA. Bariloche, diciembre de 2010.

sólo se apropiaron del espacio de *forma simbólica/expresiva*, sino que interiorizaron al territorio su sistema cultural, a través del ritual y los festejos, superando la visión del territorio como objeto, y construyendo una realidad social interna que “pasa a convertirse en un territorio “invisible” resultante de los procesos de interiorización del sujeto” (Carballo, 2009: 29).

Figura 7: Celebración religiosa de Caacupé 2013



Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

A modo de síntesis se puede decir que, las devociones marianas desde un análisis espacial se proyectaron en el lugar de destino a través de sus prácticas culturales, consolidaron circuitos religiosos en diferentes espacios barriales y construyeron “círculos sagrados” que se localizaron en el sur de la ciudad vinculados con los sectores populares (Figura 8).

Figura 8. Territorialización y sacralización del espacio de destino



Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

Reflexiones finales

La migración boliviana y paraguaya en San Carlos de Bariloche se registra desde los años setenta y con más fuerza desde principios del siglo XXI. Ambos momentos o etapas migratorias estuvieron relacionados con los cambios favorables ocurridos en el rubro de la construcción y con las posibilidades que tuvieron los recién llegados para acceder a terrenos ubicados en la periferia de la ciudad, a partir del proceso de “tomas” de tierras. Ambos grupos migrantes presentaron tempranamente experiencias asociativas como ARPA en 1982 y ABB en 1984. Estas tuvieron como objetivos centrales ayudar en tema de documentación, ofrecer información laboral y contener emocionalmente a los recién llegados. Sin embargo también estuvieron atravesadas por diversos conflictos y desencuentros colectivos en donde por momentos aparecieron agrupaciones paralelas como ANGU-A o se sustituyeron agrupaciones como el caso de ABB por CB. En estos contextos de conflictos es que se registraron los traslados devocionales de la Virgen de Urkupiña y Caacupé a San Carlos de Bariloche. La puesta en marcha de ambas prácticas religiosas marianas se incorporaron para ambos grupos migrantes con un peso muy significativo que, se visualizaron en todo intento de articular una acción colectiva.

En el análisis de ambos traslados devocionales se identificó al culto mariano como mecanismo de integración y cohesión hacia dentro y hacia afuera de las agrupaciones migrantes y como delimitador y generador de nuevas territorialidades.

El movimiento de integración en el caso de la Virgen de Urkupiña se produjo hacia adentro de la comunidad migrante. El traslado de la práctica devocional es la que puso en funcionamiento una serie de vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y acompañamiento mutuo basadas en redes transnacionales y en un sistema de reciprocidad. Estas prácticas se analizaron en su doble dimensión: material, a través de los sistemas de padrinzagos y redes transnacionales; y simbólica o espiritual, por medio de las promesas o favores a la Virgen. Estos intercambios materiales y simbólicos si bien generaron un vínculo de contención, unión e integración, también evidenciaron relaciones asimétricas generando disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad migrante. Por su parte la puesta en funcionamiento del culto a la Virgen de Caacupé en la ciudad operó como un mecanismo de integración no sólo hacia dentro de la colectividad sino también hacia afuera de ella. Es decir la práctica ritual también oficio de “reivindicación colectiva” del grupo migrante, desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral y la discriminación. En otras palabras, 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.

En relación a la delimitación de las nuevas territorialidades, se ha observado que ambas devociones construyen sacralidad en la zona sur de la ciudad conocida como El Alto, lugar donde residen los devotos, las imágenes marianas y el culto. Estos espacios a su vez se proyectan a otras zonas delineando diferentes circuitos sagrados por donde circulan las vírgenes y los devotos. En el caso particular de la Virgen de Urkupiña la sacralización del espacio no se construye en su totalidad en un espacio público sino que en los festejos predomina el espacio privado o ámbito doméstico quedando el “círculo sagrado” circunscripto a la vivienda de la familia iniciadora. Esta última se transforma en un espacio sacralizado que a través de la presencia del altar adquiere singularidad, construye pertenencia, genera prestigio y distribuye poderes sociales. Es decir, la Virgen de Urkupiña, a diferencia de otras partes de la Argentina, en Bariloche sólo se limita a la comunidad migrante boliviana y dentro de esta a espacios domésticos y cerrados. Sin embargo la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos la demarcación territorial se construye a partir de su peregrinación de los 8 de diciembre. Durante esa práctica ritual se traza un circuito sagrado unido por dos puntos: el lugar de residencia de la Virgen y el lugar sagrado

hacia donde peregrina la imagen junto con sus devotos. En relación al “lugar de residencia” ha ido variando en función de los traslados internos de la imagen en la comunidad migrante hasta la entronización en el 2013 de la imagen en la Parroquia Virgen Misionera. En cuanto al lugar sagrado sigue siendo la Gruta de la Virgen de la Nieves. Es así entonces que la peregrinación a la Gruta consolida un “círculo sagrado” que se presenta fuertemente vinculado con los “sectores populares” de la ciudad.

De esta manera, los traslados y los procesos de refundación de la práctica de ambas devociones además de constituirse como un punto de encuentro de la comunidad migrante en el destino y un vínculo directo con el origen, lo hicieron como un espacio de pertenencia, un espacio legitimador en donde actualmente se disputan poderes y relaciones sociales hacia dentro de la colectividad migrante como hacia afuera. Es decir, un nuevo “campo social” en donde se actualizan nuevas “formas de pertenecer” y en donde la Virgen actúa como dispositivo de resignificación identitaria; congrega e integra a la colectividad y se proyecta en el espacio de destino sacralizando y construyendo nuevas territorialidades.

Fuentes utilizadas

Escritas

Folletería de ARPA por el Bicentenario de la Independencia Paraguaya.

Folletería de ANGU-A por el Bicentenario de la Independencia Paraguaya.

Archivo del Obispado de la Diócesis de San Carlos de Bariloche (AODB). Carpeta “Virgen de las Nieves”.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), *Censo Nacional de Población, Familias y Viviendas (CNPV) 1970*, Buenos Aires.

INDEC, *CNPV 1980. Serie D, Población, Total del País, por Provincia, Departamento y Localidad*, Buenos Aires.

INDEC, *CNPV 1991. Resultados definitivos. Características seleccionadas, Total del País. Serie B, N° 25*, Buenos Aires.

INDEC, *CNPV 2001, Resultados definitivos*. Buenos Aires.
http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp.

INDEC, CNPV 2010: Año del Bicentenario, <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>.

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).

Orales

- 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).
- 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)

Citas bibliográficas

- Adamovsky, E., 2012. Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003. 487p. Sudamericana. Buenos Aires.
- Baczko, B., 1991. Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas. 256 p. Nueva Visión. Buenos Aires.

Balazote, A. y Radovich, J. C. 2003 “Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina” en: Silvio Coelho dos Santos y Aneliese Nacke (orgs.) Hidrelétricas e povos indígenas. Letras Contemporâneas, Florianópolis.

Barelli Ana Inés; Azcoitia Alfredo. 2014. “Construcciones identitarias hegemónicas y estrategias socio-religiosas de visibilización de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970 - 2000)”. *Revista Quinto Sol*. Santa Rosa, La Pampa: Instituto de Estudios Socio-Históricos. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa. 2015 vol. n°. p - . ISSN 1851-2879 (en prensa).

Barelli, A. I., 2011. “Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Cultura y Religión*. Universidad Arturo Prat. Vol V N°1 (junio del 2011). 64- 79.

Barelli, A.I., 2014. “La Virgen de Caacupé como dispositivo de “paraguayidad” en San Carlos de Bariloche, Argentina” (1970-2012). *Revista de Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, N° 58 2014, 205-236.

Barelli, A. I., 2014b. “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*, Porto Alegre, Brasil, año 14, n. 17, 133-151.

Barelli, A. I., 2013. Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y proceso identitarios. Tesis doctoral en Historia. Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca.

Benencia, R., 2008. “Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: Procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo”, en: Susana Novick (Comp) *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Catálogos, Buenos Aires, 13-30.

Briones, C., 2005. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Cristina Briones (ed.). *Cartografías argentinas, Antropofagia*, Buenos Aires, 9-36

Brow, J.; 1990. “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”. *Anthropological Quarterly*, 63 (1): 1-6.

Cabrapan Duarte, Melisa; 2014. “Mujeres centroamericanas en Bariloche: recorridos laborales, trayectorias migratorias y maternidad” en Barelli y Dreidemie *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Viedma: Universidad Nacional de Rio Negro. (en prensa)

Canales, A. y Zolniski;C., 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 N° 15.

Carballo, C.; 2009. “Repensar el territorio de la expresión religiosa” en: Cristina Carballo (Coord). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires. Prometeo libros. 151-172.

- Christian, W.; 1981. Religiosidad local en la España de Felipe II. 352p. Nerea, Madrid.
- Derks, S.; 2009. "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 Martín. Año 2, n° 5, Buenos Aires, Junio 2009. s/p.
- Esquerda Bifet, J., 1998. Diccionario de la Evangelización. 804 p..LABAC, Madrid.
- Fraser, R., 1993. "Historia Oral, Historia Social". Historia Social, N° 17, otoño. 131-139.
- Fuentes, D. y Núñez, P., 2007. (Eds.) "Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche". 201p..Editorial Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.
- García Vázquez, C., 2005. Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina. 367 p. EDIUNC, Mendoza.
- Giorgis, M., 2004. La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba. Centro de Antropología Social, 119 p. Antropofagia, Buenos Aires.
- Godelier, M., 1998. El enigma del don. 315 p. Paidós, Barcelona,
- Grossberg, L., 1992. We gotta get out of this place; popular conservatism and postmodern culture. 431 p. Routledge. New York – London.
- Hall, S., 1984. "Notas sobre la deconstrucción de lo "popular" en: Samuel, R. (ed) Historia popular y teoría socialista. Crítica. Barcelona. s/n.
- Halpern, G., 2009. Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina. 427 p.. Prometeo. Buenos Aires.
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V., 2006. "Historia de vida y métodos biográficos" en: Irene Vasilachis (Coord). Estrategias de investigación cualitativa, Geisa. Barcelona. 175-209.
- Martín, E., 2007. "Aportes al concepto de "religiosidad popular" una revisión de la bibliografía argentina, en. María Carozzi y César Ceriani, Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Biblos. Buenos Aires. 61-79.
- Matossian, B., 2012. Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia – Argentina. 408 p. Editorial Académica Española. Berlín.
- Mauss, M., 1979. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En Marcel Mauss. Sociología y antropología, TECNOS. 155-222
- Reingold, P.V., 2000. Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé. 32 p. Santa María, Buenos Aires.
- Rosendahl, Z., 1996. Espacio y Religión: un abordaje geográfico. UERJ, NEPEC. Rio de Janeiro.
- Rosendahl, Z., 2009. "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio", en: Cristina Carballo (coord.) Cultura, territorios y prácticas religiosas. Prometeo, Buenos Aires. 43-56.



Santamaría, D., 1991. "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina", en: María Ester Chapp, María Iglesias, Martín Pascual, Verónica Roldán y Daniel Santamaria, Religiosidad popular en la Argentina. Centro Editor América Latina, Buenos Aires.

Sassone, S., 2007. "Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires", Cristina Carballo (comp). Diversidad cultural, creencias y espacio. PROEG, 3, Buenos Aires. 57-108

Sassone, S. y Hughes, J. C., 2009. "Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares", Cristina Carballo (ed). Cultura, territorios y prácticas religiosas. Prometeo. Buenos Aires. 151-172.

Schwarzstein, D., 2001. "Historia Oral, memoria e historias traumáticas". Historia Oral, 4, 73-83.

Segato, R., 2007. La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad, Prometeo, Buenos Aires. s/n.

Stratton, S., 1988. "La Inmaculada Concepción en el Arte español", Revista virtual de la fundación universitaria española. Cuadernos de arte iconografía, T I, 2.

Williams, R., 1997. "Lenguaje", "Base y Superestructura", "Determinación" y "Hegemonía", en Marxismo y Literatura. Manantial. Buenos Aires. s/n.