

Migración, identidad y devoción mariana. El caso del traslado de la Virgen de Caacupé a San Carlos de Bariloche¹

Ana Inés Barelli

Introducción

Nuestro enfoque se encuentra en el marco disciplinar de la historia y desde allí nos proponemos un abordaje inscripto en la historia cultural (Serna y Pons, 2013). La historia cultural nos permite dar cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso que se focalizan en prácticas que provienen en nuestro caso de una matriz católica, que no siempre son contenidas por la institución.²

En función de ello, podemos decir que nos centramos a mirar la historia patagónica desde el cruce o intersección de dos grandes temas como son las “migraciones” y las “religiosidades”. Las primeras centradas desde el paradigma de la movilidad de Tarrus (2000) donde son los sujetos los que circulan, producen movimientos que generan nuevas relaciones sociales, nuevas configuraciones de los contextos y nuevos marcos territoriales. En otras palabras, enfocamos las migraciones desde el sujeto migrante que se desplaza llevando consigo creencias y reproduciendo –con mayores o menores transformaciones- una práctica religiosa específica. En este marco, es desde donde nos interesa poder leer los diferentes sentidos que se producen en las nuevas realidades y escenarios de alteridad a partir de la movilidad. Por su parte, las religiosidades, las abordamos desde el concepto de “religiosidad popular”. Un concepto que ha tenido deferentes acepciones y que ha transitado tensiones y desacuerdos en los estudios de las ciencias sociales sobre religión o prácticas religiosas, pero que, sin embargo, sigue siendo un concepto sumamente potente para, como bien dice René de la Torre (2013), abordar la experiencia espiritual y religiosa de los colectivos sociales. Desde ese punto de vista, la autora lo reconoce como un “concepto umbral”, como un espacio intermedio entre lo individual y lo institucional, pensado desde lo

¹Una versión de este trabajo lo hemos publicado en: Barelli, Ana Inés (2018). “Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016)”. *Confluenze Revista di studiiberamericani*. Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna. 2018 Vol. X, No. 1, 2018, pp. 103-130.

²Es habitual que la práctica devocional mariana en contextos de migración se inicie en espacios domésticos sin presencia de la institución y luego de algunos años, ciertas prácticas se institucionalizan y otros permanezcan en el ámbito privado (para más información ver Barelli, 2017).

social y comunitario. El cual nos permite distanciarnos del carácter normativo, considerar las distintas matrices de sentido, los diferentes sistemas y tradiciones religiosas así como también, las diferentes tramas de poder e ideologías. Es decir focalizarnos en las prácticas, las creencias entendidas desde una dimensión histórica. Pensando en cómo determinados colectivos a través de sus prácticas o conjunto de creencias ritualizadas construyen sentidos de pertenencia y configuran nuevas territorialidades. Dentro de las prácticas religiosas, nos focalizamos en la devoción mariana, debido a que constituye una de las prácticas católicas emblemática de “religiosidad” y “piedad popular”, poseedora de una densidad significativa, donde no solo expresa una devoción religiosa sino que adquiere connotaciones vinculadas a experiencias colectivas como “icono nacional” relacionado con el ámbito territorial (Patronazgos). Forma parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales, entre ellos los migrantes. Por todo ello, nos resulta una variable interesante para abordar las relaciones socioculturales, los sentidos de pertenencias que se construyen en torno a ellas y las resignificaciones se producen tanto desde lo material como desde lo simbólico los diferentes colectivos sociales, marcando territorio, alteridades y memorias.

En esta oportunidad, se analiza la reterritorialización del culto a la Virgen de Caacupé por parte de los migrantes paraguayos en la ciudad de San Carlos de Bariloche. En trabajos anteriores hemos analizado que la práctica devocional de esta advocación se fue proyectando en el espacio local desde sus distintas expresiones de religiosidad contribuyendo a la demarcación de un “campo social” en donde se actualizaron “formas de pertenecer” y en donde la Virgen a través de su culto se proyectó en el espacio de destino, generando nuevos circuitos religiosos que se presentan fuertemente vinculados con los “sectores populares” de la ciudad. En función de este recorrido, se toman en cuenta por un lado, cómo la práctica devocional, diseña a través de sus prácticas culturales, dinámicas de resignificación y recorridos marianos nuevas territorialidades en el espacio local; y, por otro lado, en cómo estas nuevas territorialidades, en clave histórica, van configurando y dotando de diferentes sentidos el entramado social.

Para ello, en primer lugar realizaremos una breve mención a la migración paraguaya en el espacio local, explicando el traslado y puesta en funcionamiento del culto mariano en el espacio de destino, para luego centrarnos exclusivamente en la construcción de nuevas territorialidades desde una perspectiva histórica.

Migración paraguaya en la ciudad

La migración paraguaya en la ciudad, al igual que en otros momentos y en otras zonas de la Argentina, responde tanto a la situación histórica de pobreza estructural que vive hace décadas la República del Paraguay como a las ofertas laborales que presenta la ciudad en el rubro de la construcción (Barelli, 2015, 2018). En función de ello, identificamos dos etapas de arribo de los migrantes paraguayos a la ciudad: la primera durante las décadas de 1970-1990 y la segunda después de la crisis económica argentina del 2001.

Durante la primera etapa, los desplazamientos migratorios se caracterizaron por ser acotados e inestables. La mayoría de paraguayos que llegaron en esa época a Bariloche estuvieron relacionados con las obras de las represas hidroeléctricas,³ que se llevaron a cabo sobre los ríos Limay y Neuquén (Balazote y Radovich, 2003). El proceso de asentamiento se realizó de forma dispersa en diferentes espacios barriales de la época como: Malvinas, Frutillar, Omega, entre otros (ver imagen 1, zona de color verde). Durante la década de 1990 se produjo una disminución de ingresos tanto a nivel provincial como local. Este *impase* en los flujos migratorios se puede atribuir a la caída de la construcción que estuvo íntimamente ligada a las dificultades en el desarrollo de la actividad turística.

En relación a la segunda etapa la migración paraguaya presentó un nuevo impulso. Esto se debió a que durante esos años la modificación cambiaria benefició directamente al turismo y en consecuencia reactivó la actividad de la construcción, generando nuevamente la atracción de migrantes. Según los datos registrados por la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche (DNM) la *comunidad*⁴ paraguaya creció en forma exponencial durante los últimos años.⁵ Actualmente, se la ubica como la segunda nacionalidad que más trámites realiza en la ciudad después de la chilena. En cuanto a las características migratorias, si bien siguieron

³ Represas Hidroeléctricas de los Ríos Limay y Neuquén: Chocón y Cerros colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983). Empresa Hidronor S.A.

⁴ Entendemos el concepto de comunidad, en consonancia con la idea de James Brow, 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*” (1990, pp. 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

⁵ Se pasó de un total de 95 nacidos en Paraguay, registrados en 2001, a un total de 335 en el 2010, presentando un crecimiento del 252 por ciento mientras que la población total lo hizo a un 16 por ciento. Censo 2001 y Censo 2010.

predominando las trayectorias con escala en ciudades capitales como Buenos Aires, se incorporó desde principios del s. XXI una migración directa desde Paraguay con importante presencia de jóvenes migrantes entre 20 y 30 años de edad. El cambio se puede vincular con la puesta en funcionamiento de las redes transnacionales, que se fueron construyendo entre familiares y amigos y con las agrupaciones de migrantes. Este flujo continuo de población se asienta en la periferia de la ciudad en situaciones de extrema precariedad, principalmente en el barrio Nahuel Hue ⁶ (ver imagen 1, zona de color gris).

De esta manera, como hemos advertido en trabajos anteriores, la *comunidad* migrante paraguaya desde sus primeros ingresos a San Carlos de Bariloche, a fines de los años setenta, se la ha englobado dentro del colectivo que se conoce en la ciudad como la zona del “alto”⁷ identificándolos con los sectores subalternos de la ciudad. Durante estos años, las familias migrantes no sólo se asentaron en las márgenes del ejido urbano, engrosando los sectores más vulnerables de la ciudad y activando el sector de la construcción, sino que también trasladaron sus creencias y devociones, entre las que se encuentra la Virgen de Caacupé (Barelli, 2015).

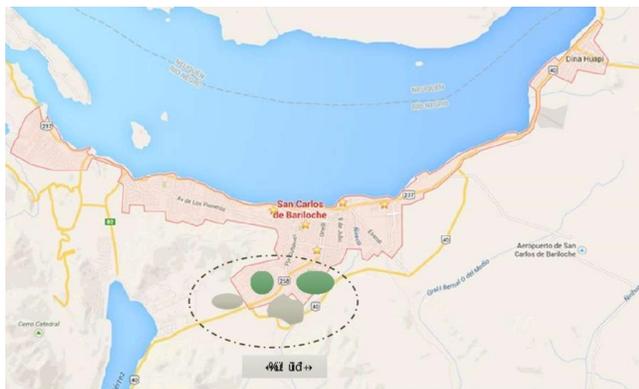


Imagen 1. Mapa de ubicación (fuente: elaboración propia) (Barelli, 2018)

⁶ Barrio conformado a través del proceso de “tomas” espontáneas de tierras.

⁷ Término utilizado por los barilochenses para referirse a los espacios más humildes que se encuentran en las zonas más elevadas de la ciudad.

Traslado de la devoción a la Virgen de Caacupé a Bariloche

1993- 1994 El traslado e inicio de la devoción

La práctica cultural a la Virgen de Caacupé⁸ en San Carlos de Bariloche se inició en el año 1993 con el traslado de la imagen por iniciativa del presidente de ARPA⁹, Juan de Dios González. Este traslado se produce en medio de un conflicto¹⁰ existente en la interioridad de la agrupación dentro de la agrupación, donde la devoción ofició de “puente” y contención para recuperar la unidad de la comunidad migrante. La que se trasladó a la ciudad con el fin de instalar el culto fue una imagen de bulto de aproximadamente 30 cm. que llegó en 1993 y se entronizó inmediatamente en un altar portátil de madera de similar tamaño (ver imagen 2) “[...] para que pudiera peregrinar [...]”¹¹. Luego se la hizo bendecir por el Sacerdote Juvenal Currulef¹² de la Parroquia Virgen Misionera y se la decoró con flores, velas y cintas de los colores de la bandera paraguaya.

En 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*. Este término es muy utilizado por los migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales), que constituyen lo que ellos denominan como la “cultura paraguaya”¹³. A partir de esta expresión la mayoría de los migrantes aluden a un vínculo de pertenencia que se

⁸ El origen de la advocación de Caacupé, se entrecruza con leyendas y relatos populares que son transmitidos de boca en boca en Asunción, ciudad capital de Paraguay. 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 de una Inmaculada tallada en madera por un artista nativo guaraní que la realiza después de haber presenciado un “milagro”. Acontecimiento que le confiere a la advocación una identidad local propia debido a que “particularizada por una fuente, un árbol o un determinado castillo con una vista panorámica (se diferencia) de cualquier otra Virgen”. 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.

⁹ Primera agrupación paraguaya que se fundó en 1982 con el nombre Asociación de Residentes Paraguayos (A.R.P.A). El primer y único presidente de ARPA es Juan de Dios, migrante oriundo de Asunción que llegó a Bariloche a fines de 1970.

¹⁰ Según los registros de la prensa y los relatos de los migrantes, durante la década de los ochenta y parte de los años noventa, la colectividad paraguaya participó más activamente de los desfiles mientras que en los últimos diez años lo hizo de forma más esporádica. La causa no sólo se la puede atribuir a los problemas internos de la misma agrupación que generaron dispersión y divisiones, sino también a una fuerte desilusión que los migrantes sintieron en relación al reconocimiento que esperaban en el espacio local.

¹¹ Entrevista a Juan de Dios, Bariloche, 2013.

¹² Sacerdote mapuche, muy comprometido con las causas de los sectores más necesitados, encargado de la Parroquia Virgen Misionera.

¹³ Testimonios de Juan de Dios, Andresa y Nilda, Bariloche, diciembre 2010/2013; abril 2011.

reactualiza a partir de recuperar prácticas propias del lugar de destino desde un espacio, que durante los primeros años, se caracteriza por ser “íntimo” y doméstico.

La propuesta de incorporar la devoción en la ciudad fue recibida con entusiasmo por parte de la comunidad migrante. 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 Gruta de la Virgen de las Nieves, donde se llevaban ofrendas, se realizaban sus pedidos y promesas y se celebraba con la comunidad a la vera del río Gutiérrez aldeaño a la Gruta (ver imágenes 3 y 4) (Barelli, 2014, 2015).



Imagen 2. Primera imagen de bulto trasladada por la comunidad migrante (1993).
(Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2010)



*Imágenes 3 y 4. Celebración religiosa y almuerzo comunitario (2011).
(Fuente: fotografías de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2011)*

2010 La disputa por la imagen

A fines del año 2009 y principios del 2010, las asociaciones se disputaron la primera imagen de bulto de la Virgen quedando la primera imagen trasladada, en manos de una nueva agrupación llamada ANGU-A¹⁴. Esta situación 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 los conflictos, que venían atravesando ambas agrupaciones (ver imagen 5). Luego de esta situación de tensión por la posesión de la imagen se le incorpora la disputa por el lugar de **residencia** de la misma.

Comentario [A1]: alojamiento

Comentario [W2]: No se utiliza para imágenes devocionales el término "alojamiento" sino residencia o lugar de "entronización"

¹⁴ La Asociación Nativa Guaraní se crea en el 2010 por un grupo de mujeres que cuestionaban el manejo de la otra agrupación. En la actualidad, esta agrupación, está dedicada a resolver la documentación de los migrantes, cuenta con la adhesión de jóvenes migrantes, recientemente llegados a la ciudad, pero presenta dificultades para convocar en eventos religiosos y culturales (Barelli, 2018).



Imagen 5. Segunda imagen de bulto trasladada por la comunidad en el 2010.
(Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2010)

2013 La entronización de la imagen en la Parroquia Virgen Misionera

Durante los años 1993 a 2009, la imagen de la advocación no tuvo un lugar fijo sino que misionaba en distintos hogares, reforzando la relación “intima” entre el objeto devocional y el devoto. Esta relación que se construye desde una evocación y recuerdo de una devoción de su lugar de origen, en muchos casos se profundiza en el destino y oficia de vínculo directo con familiares y compatriotas recién llegados. Para el año 2010, debido a la imposibilidad económica de construir una ermita en el barrio Nahuel Hue,¹⁵ se la ubicó, provisoriamente, en la casa de Juan de Dios, en el km 7 de la Avenida de Los Pioneros en el barrio llamado Virgen Misionera. Durante el año 2013, luego del conflicto entre las agrupaciones, surge otra propuesta consensuada por Juan de Dios y el sacerdote Juvenal Currulef por lo que deciden trasladar y entronizar la Virgen de Caacupé a la parroquia de Virgen Misionera, ubicada en el mismo barrio (ver imagen 6 y 7). En los años siguientes, esta entronización, anticipó no sólo un nuevo recorrido de la peregrinación sino también una nueva reconfiguración del espacio religioso desde un anclaje territorial diferente.

¹⁵ Barrio ubicado al sur de la ciudad en donde se encuentra la mayoría de migrantes paraguayos.

En función de este recorrido devocional, pudimos identificar dos momentos o etapas por los que transitó el culto:

- **1° Etapa de 1994 a 2012:** caracterizada por una práctica cultural con una fuerte impronta transnacional¹⁶ con la apropiación de un espacio sagrado como es la Gruta de la Virgen de las Nieves.
- **2° Etapa desde 2013 a 2017:** caracterizada por la construcción de un anclaje territorial concreto a partir de la entronización de la imagen en una parroquia barrial generando nuevas modificaciones en los recorridos y nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultural.



Imágenes 6 y 7. Entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera (2013). (Fuente: fotografías de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2013)

Territorio devocional de la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche.

¹⁶ Esta perspectiva no la entendemos exclusivamente desde las redes sociales que vinculan el espacio de origen con el de destino, sino también desde la conformación de campos sociales en donde es factible construir espacios de vida multisituados, que involucran tanto a quienes migran como a quienes permanecen en alguno de los puntos del campo migratorio en cuestión. 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, conexiones con la tierra natal e involucramientos con otros lugares significativos del mundo” (Levitt, 2010, p. 20).

Luego de analizar el traslado y el recorrido devocional en la ciudad, nos interesa abocarnos a la práctica cultural y espacialmente a su proyección espacial. En función de ello las preguntas que nos surgen son: ¿Cómo los sujetos migrantes a través de la práctica cultural construyen nuevas territorialidades en el espacio de destino? ; ¿son territorialidades estáticas o dinámicas?, y si son dinámicas ¿qué cambios se observan a lo largo del tiempo? ¿Cómo las abordamos? ¿Qué recorridos, configuraciones y sentidos se construyen en torno a ella?

Para ello, incorporamos los aportes de la geografía de la religión desde las nociones de territorio y espacio. En relación a la primera, la abordamos como un espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, donde el componente relacional es el que posibilita el proceso de construcción territorial (Carballo, 2009). En función de ello pensamos la *territorialización* como un proceso en el que el migrante, desde su trayectoria personal y comunitaria a lo largo de su experiencia de vida en movilidad, va incorporando lugares, prácticas, sentidos, etc. (Calderón y Odgers, 2014). A esta idea le sumamos la definición de Di Méo que argumenta que “territorializar el espacio consiste en multiplicar los lugares, y en instalarlos en redes a la vez concretas y simbólicas” (2000, p. 43).

Para responder, a cómo abordamos las dinámicas espaciales, utilizamos la propuesta teórico-metodológica de los *hologramas espaciales*¹⁷ de Lindón (2007) debido a que nos permite abordar las proyecciones de las prácticas religiosas de los migrantes en el espacio local como “un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar [...] que traen consigo otros momentos o fragmentos temporales” (Lindón, 2007, p. 42). De esta forma como plantea Odgers esta categoría de análisis nos “permite observar diferentes niveles o capas de significados en la construcción de los lugares” (Odgers, 2014, p. 101) desde donde se piensa un abordaje metodológico en dos planos de interpretación espacial: “uno, el del lugar como realidad localizada y otro, el del lugar como realidad desplegada en una red de lugares interconectados a través de lo vivido, que puede integrar lugares distantes” (Lindón, 2007, p. 44). La primera alude a los lugares sagrados (espacios en donde se distinguen atributos cualitativos en torno a una divinidad), los puntos de referencia (hitos significativos en el espacio por donde

¹⁷ Concepto que procede de la física por ello se utiliza de forma metafórico y se refiere a un procedimiento técnico de iluminación para hacer visible algo que de lo contrario no tiene visibilidad.

circula la imagen y los devotos) y los circuitos o recorridos marianos (recorridos que se realizan durante el desarrollo del culto como procesiones o peregrinaciones). Es decir a todas aquellas referencia que provocan un cierto recorte espacial.

En el segundo nivel, lo que nos interesa analizar es cómo esos recortes adquieren profundidad y se despliegan. Serían aquellos “significados atribuidos a los lugares [...] descifrar y decodificar lo que está detrás, los significados más profundos y su entretreído en tramas de sentido” (Lindón, 2007, p. 45). Es decir, dar “luz” a esa tridimensionalidad que propone Lindón o visibilizar ese espacio sagrado *imaginalis* de Rosendahl (2009). Entendido, este último, como aquel lugar que posee energía, poderes y una cualidad luminosa que los distingue del espacio común; donde el tamaño y las fronteras se encuentran determinadas y definidas por los fieles. En otras palabras, serían como aquellas imágenes que se proyectan o diseñan los sujetos o los grupos sociales sobre el territorio a partir de sus experiencias y valoraciones de la práctica religiosa. De esta manera asistimos a una territorialización debido a que, determinados lugares se articulan entre sí, se ponen en red generando relaciones y se dotan de nuevos sentidos (Calderón y Odgers, 2014). En función de ello, decodificamos los distintos significados o lugares, que aparecen conectados o evocados,¹⁸ en los recortes espaciales que se fueron construyendo, en las dos etapas por la que transitó el culto a la Virgen de Caacupé.

1° Etapa (1994-2012)

Dimensión localizada

Durante la primera etapa (1994-2012), debido a la imposibilidad de la comunidad paraguaya de conseguir un terreno para construir una ermita propia, adoptaron y resignificaron¹⁹ un espacio sagrado, emblemático de la ciudad, como es la Gruta de la Virgen de las Nieves. Sin embargo, resulta significativo mencionar, que el lugar elegido por la comunidad migrante para construir una ermita era, como hemos mencionado en el apartado anterior, el barrio Nahuel Hue. A partir

¹⁸ Término utilizado como “una expresión de la intertextualidad espacial [...] un lugar evoca otro lugar y esas cadenas de evocaciones también forman parte de una trama de sentido, es decir de ciertos imaginarios” (Lindón, 2007).

¹⁹ Esta resignificación consistió, principalmente, en la incorporación de elementos del lugar de origen y destino tanto en la imagen devocional (banderas de regiones o pueblos de Paraguay, fotos y elementos personales de su vida pasada como actual, vinculación con la devoción a la Virgen de las Nieves, etc.), como en los rituales (ambientación de la misa en el exterior junto a la Gruta de la Virgen de las Nieves, imágenes de reclamos por abusos a los migrantes en el lugar de destino, festejo comunitario en el río, etc.). (ver Barelli, 2013; 2014; 2015)

de varias observaciones y entrevistas hemos advertido que la elección de la Gruta de la Virgen de las Nieves se debió no sólo a la ubicación de la misma -se encuentra cercana a los barrios en donde viven la mayoría de migrantes -, sino también por lo que la Virgen de las Nieves representa para los sectores populares, es la devoción local más concurrida por un colectivo social al que sienten pertenecer los migrantes paraguayos. Así, por ejemplo, lo explica el referente de la agrupación:

*[...] Y tal vez porque yo vivo allá cerca, mi vida está hecha allá. Soy devoto de las Nieves. Es la más popular es la que más convoca gente...es porque nuestra vida está hecha allá (en referencia a los barrios), es la Virgen más popular es la que más convoca gente y más que nada la gente del alto. Ese lugar nos lleva a estar más cerca de nuestro Paraguay [...]*²⁰.

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, que es apropiado y en el que se condensa para los migrantes paraguayos un determinado relato de prácticas, lugares y escenarios que lo trasladan o lo conectan con su lugar de origen. En otras palabras, el espacio natural de la gruta 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, p. 200).

En otro orden, durante esta etapa, también podemos mencionar como puntos significativos en el espacio, a los hogares particulares por donde la imagen de la advocación perteneciente a la agrupación circula, acompañada de otras réplicas de la advocación particulares. Estos espacios domésticos los ubicamos tanto en el barrio Virgen Misionera, lugar de residencia del referente de la agrupación y algunos compatriotas que ingresaron a la ciudad en la primera etapa 1970-1990, como en el barrio Nahuel Hue, **barrio** en donde se registra el número más significativo de migrantes. Estos espacios domésticos son también los que configuran y construyen desde la devoción una relación de “intimidad familiar” que ofició y oficia de contención y acompañamiento al migrante y a sus descendientes.

Comentario [A3]: vecindario

Comentario [W4]: vecindario es un término que no se utiliza en la ciudad y me resulta muy ajeno.

²⁰ Entrevista de Juan de Dios, (Bariloche, abril de 2013).

Durante la primera etapa (1994-2012) el recorrido de la peregrinación tenía como punto de salida la plaza Belgrano ubicada en el centro de la ciudad; como lugar sagrado la Gruta de la Virgen de las Nieves y estaciones intermedias con representaciones marianas que se encuentran en el trayecto a la gruta como son la imagen de la Virgen Misionera y la Virgen del Camino (ver imágenes 8 y 9). Este recorrido se realizaba a pie con imágenes personales, cantando en guaraní, cebando tereré²¹ y enarbolando banderas paraguayas (Barelli, 2018).



Imagen 8 y 9. Peregrinación (2011) y parada en Virgen Misionera (2012).
(Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2011 y 2012).

Dimensión desplegada

Durante la primera etapa (1994-2012), identificamos un recorte espacial constituido por: el recorrido concreto hacia la Gruta, elegida como el lugar sagrado que más se aproxima y evoca, desde la carga simbólica, al lugar de destino; por el barrio Virgen Misionera, como punto de referencia y contención espiritual y, finalmente, por el barrio Nahuel Hue, como el espacio de pertenencia e identificación social de los migrantes. Estos tres puntos, son los que durante dieciocho años delimitaron ese territorio devocional de la Virgen de Caacupé, territorio construido desde la idea de que “[...] *Pensar en la Virgen de Caacupé es pensar en Paraguay* [...]”²². Desde esa idea identificamos que los lugares elegidos, a través de las prácticas culturales de la devoción trasladada, evocan recuerdos e imágenes que los conducen a lugares lejanos y añorados. Es decir, “el ritual es una puesta en escena por la cual los participantes experimentan el acto y sus sentidos vivamente” (Gómez Noviello, 2007, p. 83). Es así que por ejemplo durante la

²¹ Infusión tradicional de Paraguay y del nordeste argentino. Se ceba agua fría en un recipiente que contiene yerba mate, al que suelen incorporarle hierbas naturales (menta, cedrón).

²² Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, abril 2010).

peregrinación, entendida como acto performativo que recorre el “circuito sagrado” y desde donde se activa la *paraguayidad*, se producen una serie de rituales que se resignifican y transportan a los devotos a su lugar de origen. Uno de ellos es el traslado de la imagen rodeada de flores y banderas paraguayas acompañada de fieles que la siguen, cantando canciones en guaraní, flameando banderas nacionales y compartiendo tereré: “[...] *La peregrinación surge de la fe [...] es de la fe a nuestra madre de Paraguay [...]*”.²³ Es en esos momentos donde 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. Es decir, que este recorrido percibido por los devotos como un momento en donde encontrarse y caminar hablando en guaraní los trasladaba a lugares añorados, se transformaba como lo manifestaba un peregrino en “*estar en casa*”. Este momento que podríamos definir de “intimidad compartida” se construye no sólo a partir de los recuerdos que evoca el reproducir un ritual vivido en su lugar de origen, sino también a partir de la resignificación de una devoción que se (re) actualiza en el lugar de destino y consolida un vínculo de cercanía que se cimenta en las emociones y sentimientos compartidos desde lo ritual. La misa en la gruta, 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. En otro orden, advertimos que durante la celebración religiosa se ponen en juego otras expresiones que apelan a una reivindicación colectiva desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral, la discriminación²⁴ y se pide por la unión de la comunidad paraguaya en Bariloche y por una organización más activa en el barrio de pertenencia, Nahuel Hue. Estas reivindicaciones las identificamos por ejemplo 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 figuras emblemáticas de lucha social como la imagen del “Che” y, por último, en la necesidad manifiesta, en varias aclamaciones públicas, de la comunidad paraguaya de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilochense (Barelli, 2018) .

²³ Entrevista a Juan de Dios, (Bariloche, octubre 2017).

²⁴ En el año 2012, por ejemplo, la celebración de la misa por la Virgen de Caacupé se dedicó a dos jóvenes migrantes del barrio Nahuel Hue fallecidos en circunstancias de abuso policial. Situación que se repitió en el año 2014 a lo que se le sumó el agravante de no poder trasladar el cuerpo a Paraguay por falta de dinero.

2° Etapa 2013- Actualidad

Dimensión localizada

Durante la segunda etapa que se inicia a partir del 2013 con la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera, se empieza a percibir un cambio en la concepción del *lugar sagrado* (imagen 6 y 7). Es decir, elegir un lugar de **residencia** para la imagen fue generando un viraje en la sacralidad ya no identificada con un espacio que reprodujera exclusivamente aquel lugar añorado sino con un espacio que pudiera condensar no sólo la adscripción nacional y la pertenencia de clase sino también la necesidad de vincular la experiencia de vida en el lugar de destino; es decir, la pertenencia barrial desde un anclaje territorial concreto. Esta elección además de haber sido un cambio que se produjo de forma paulatina fue transmitida como “voluntad” de la Virgen. Es decir, la decisión se explica como resultado de un imperativo sobrenatural en donde se le asigna a la Virgen agencia. Es decir, es “ella la que va a elegir dónde”; “ella la que nos va a guiar el lugar” “es ella la que genera estos tipos de milagros” (Barelli, 2018).

Si bien desde el 2013, como se mencionó anteriormente, se incorporó el ámbito parroquial, como residencia de la imagen y como lugar en donde se realizaron las novenas, ese centro de sacralidad seguía siendo compartido con la Gruta de la Virgen de las Nieves debido a que, hasta el 2016 inclusive, se siguió teniendo ese espacio natural como punto de llegada de la peregrinación y como lugar de festejo. Para el año 2017, se decidió modificar esta situación fortaleciendo la idea del anclaje territorial barrial. Es decir, se propuso, por un lado, cambiar el punto de llegada de la peregrinación, ya no la Gruta de la Virgen de las Nieves, sino la parroquia del barrio y, por otro, se inició la construcción de un quincho comunitario en donde poder realizar los festejos marianos en el entorno barrial. De esta manera, la parroquia y el barrio se empiezan a posicionar como hitos significativos en el espacio desde donde empiezan a tomar una connotación diferente en el desarrollo de la práctica cultural y devocional.

Por otro lado, en esta etapa también se observa un cambio en el circuito que está íntimamente relacionado con la entronización de la imagen en una parroquia barrial que se encuentra a mitad de camino del recorrido a la Gruta. Durante los primeros años (2013-2016) se procede a una resignificación de la parada en el barrio Virgen Misionera. Es decir, se transforma en el momento

Comentario [A5]: alojamiento

Comentario [W6]: lo misma que la anterior

en el que se recibe la imagen principal de Caacupé con cantos y aplausos, y se la incorpora al frente de la peregrinación. Esta parada, adquiere tanto protagonismo que, para el 2017 se propone institucionalizarla como el “lugar sagrado” hacia donde se dirigirá la peregrinación y en donde se desarrollarán los festejos marianos. De esta manera, durante los años 2017 y 2018 se produce un recorte del recorrido devocional ya no centrado en el espacio natural de la Gruta sino en un espacio institucional y barrial (ver imagen 10). (Barelli, 2018).



Imagen 10. Mapa de lugares sagrados, puntos de referencia y circuito sagrado.
(Fuente: realización propia)

Dimensión desplegada

Durante estos cuatro años que lleva transcurrida la etapa identificamos dos momentos: uno que lo denominamos de transición (2013-2016) y otro de cambio que se inicia (2016- actualidad). En el primero observamos que, si bien el territorio devocional no se modifica en sus límites o anclajes espaciales, es decir sigue constituido por los tres lugares de la etapa anterior, si se produce un movimiento en la construcción identitaria del mismo. En otras palabras, se empieza a observar, a partir de la decisión de la comunidad migrante de entronizar la imagen de la virgen en la parroquia del barrio Virgen Misionera, una voluntad de profundizar los vínculos con el barrio ya

no desde una adscripción exclusivamente nacional sino también desde una pertenencia de clase que los vincula a un anclaje territorial concreto: el barrio.

Es a partir de esta decisión que paulatinamente se empieza a observar, por un lado, un corrimiento en los límites del territorio devocional en donde pierden fuerzas algunos puntos por sobre otros y, en donde se producen modificaciones en la dinámica de la práctica cultural que van a ir marcando otro recorte espacial. Esto último lo observamos a partir del protagonismo que empieza adquirir la parroquia y el barrio de Virgen Misionera que pasa de ser, un punto de referencia, para incorporarse como el lugar de residencia de la imagen y el lugar desde donde se piensa, se planifica y se organiza el evento religioso. Es así que a partir del 2013 la novena previa de oración y reflexión se traslada de un espacio privado, como son los hogares familiares, a un espacio público, como es el recinto parroquial. Esta situación modifica no sólo, el desarrollo del ritual y la concurrencia de los devotos, debido a que se incorporan los fieles del barrio, sino que también se empieza a percibir un cambio en cómo se concibe y se piensa la devoción a la Virgen de Caacupé. Es en este punto, donde observamos el crecimiento de una pertenencia de clase anclada en un territorio concreto que se visibiliza a través de la parroquia Virgen Misionera, que por su historia y su lucha social representa y condensan para la comunidad paraguaya a los barrios del “alto”. Es decir, barrios populares que 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, p. 16).

Este periodo de transición da paso al segundo momento que lo identificamos a partir del anuncio que realiza el referente de la comunidad, el último 8 de diciembre de 2016. Ese día se propone que, para los festejos de diciembre de 2017, la Parroquia Virgen Misionera sea el punto de llegada de la peregrinación y en donde se realicen todos los festejos: misa y almuerzo comunitario. Este cambio, profundiza el vínculo con la parroquia y el barrio y se materializa a partir de la construcción, por parte de la comunidad paraguaya, de un fogón comunitario en el predio parroquial en donde se desarrollan los siguientes festejos. Resulta significativo mencionar la relevancia que empieza a adquirir para los devotos migrantes la identificación de la Virgen de Caacupé con la Virgen Misionera ya no haciendo hincapié en su adscripción nacional sino desde

una identificación étnica, que busca vincular ambas advocaciones desde un espacio barrial compartido. Así por ejemplo, lo manifiesta el referente de la comunidad paraguaya Juan de Dios:

[...] Yo hablé con el Obispo y con la parroquia sobre la posibilidad de que la peregrinación, la misa y la fiesta se concentrara todo ahí [...] además la virgen está ahí [...] y además cada día se me hace más difícil mi sueño de tener una capilla para la virgen en Nahuel Hue [...] pero bueno me parece que la Parroquia Virgen Misionera está bueno también...yo ahora inclusive hace un par de meses se me ocurrió de construir un fogón y un comedor comunitario ahí en el patio y yo empecé a hablar con mi gente y están encantados [...] Es para festejar Caacupé y también para la Virgen Misionera, porque tampoco podemos pensar solo en la virgen de Caacupé, sino en las dos vírgenes, son las dos! y más para los vecinos que siempre nos acompaña [...] además las dos están hermanadas una es una virgen mapuche y la otra guaraní [...] tienen que estar juntas [...].
Entrevista Juan de Dios, (Bariloche, marzo 2017).



Imagen 11. Celebración religiosa en Virgen Misionera (2018) y festejo en el quincho de la parroquia (Fuente: fotografía de Ana Inés Barelli, Bariloche, 2018).

Reflexiones finales

En el presente trabajo pudimos advertir que los lugares sagrados, los recorridos marianos y los anclajes o puntos significativos actúan como faros que nos ayudan a delimitar y decodificar el territorio devocional en un espacio determinado. En el caso de la Virgen de Caacupé, identificamos dos recortes espaciales que nos llevaron a observar tanto diferentes anclajes devocionales como usos y sentidos.

Durante la primera etapa, ese recorte se configura en torno a una necesidad de acercarse al lugar de origen, no sólo desde la apropiación de espacios naturales semejantes, sino también desde la necesidad de reproducir en la práctica cultural sensaciones que puedan activar recuerdos e imágenes que los conduzcan a ese lugar añorado.

Por su parte, la segunda etapa (2013 en adelante), marcada por la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia de Virgen Misionera, responde a un territorio que condensa no sólo la adscripción nacional sino también la pertenencia de clase y se configura desde un anclaje territorial concreto como es el barrio de Virgen Misionera.

Fuentes

1. Fuentes editas

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 (2007-2017).
-*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

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, Resultados definitivos*. Buenos Aires, 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/>.

2. Fuentes orales

Entrevistas a 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, 2017)
- 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)

Bibliografía

- Abaleron, C. (1998). "Situación laboral y pobreza en el verano de 1997 en San Carlos de Bariloche", *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.
- Balazote, A. y Radovich, J. C. (2003) "Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina" Coelho Dos Santos, Silvio y Aneliesenacke (orgs.) *Hidroeléctricas e povosindígenas*. Letras Contemporáneas, Florianópolis.
- Barelli, A. I. (2014) "Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local". *Párrafos Geográficos: IGEOPAT*. .13 (2): 202 – 233.
- Barelli, A. I. (2015). Estrategias de visibilización: los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013). Barelli y Dreidemie *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Pp. 179 – 204.
- Benedetti, A (2011). "Territorio: concepto integrador de la Geografía contemporánea", De Souto, Patricia (coord.). *Territorio, Lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- BROW, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past". *Anthropological Quarterly*, 63 (I): 1-6.
- Calderón Bony, F. y Odgers Ortiz, O. (2014) "Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad *Alteridades*, 24 (4):99-110. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.
- Carballo, C. (2009). "Repensar el territorio de la expresión religiosa" en: Carballo, Cristina (Coord). *Cultura, territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires*. Prometeo libros. Pp. 151-172.
- Esquerda Bifet, J. (1998) Diccionario de la Evangelización. LABAC, Madrid.
- Fogelman, P. (2010) (Comp.). *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Lumiere, Buenos Aires.
- Raser, R. (1993) "Historia Oral, Historia Social". *Historia Social*, 17: 131-139).
- Fuentes, D. y Núñez, P. (Eds.) (2007) *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Editorial Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.
- Gómez Noviello, C. (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.
- Grossberg, L. (1992) *We gotta get out of this place; popular conservatism and postmodern culture*. Routledge. New York - London.
- Levitt, P. (2010) "Los desafíos de la vida familiar transnacional", Grupo Interdisciplinario de Investigadores Migrantes (coords.). *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: rompiendo estereotipos*. IEPALA-Caja Madrid Obra Social Casa Encendida. Madrid.

- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006) "Historia de vida y métodos biográficos" Vasilachis, Irene (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*, Geisa. Barcelona. Pp.175-209.
- Martín, E. (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. Pp. 61-79.
- Mouga Poças Santos, M da G. (2009) "*Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso*". *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo. Buenos Aires. (pp. 195-213).
- Rosendahl, Z (2009). "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio", Carballo Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires. (pp. 43-56).
- Rosendahl, Z. (1996) *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. UERJ, NEPEC. Rio de Janeiro.
- Santamaría, D. (1991) "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina", en: M.E. CHAPP, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J Santamaría. *Religiosidad popular en la Argentina*. Centro Editor América Latina, Buenos Aires.
- Sassone, S. y Hughes, J. Co. (2009) "Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares", Carballo, Cristina (Ed.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo. Buenos Aires. (pp. 151-172).
- Schwarzstein, D. (2001) "Historia Oral, memoria e historias traumáticas". *Historia Oral*, 4:73-83.
- Serna, J. y Pons, A. (2013) *La historia cultural Autores obras lugares*. Akal, Madrid.
- Tarrius, A. (2000) "Leer, Describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXI (83), El Colegio de Michoacán, A. C. Zamora, México.