

# Fronteras conceptuales Fronteras patagónicas

*Paula Núñez*

*Compiladora*

**Aperturas**  
Sociales



APERTURAS  
SERIE SOCIALES

**FRONTERAS CONCEPTUALES**  
**FRONTERAS PATAGÓNICAS**

PAULA NÚÑEZ  
COMPILADORA

Paula Núñez / Santiago Conti  
Ana Inés Barelli / Marcia Bianchi Villelli



Fronteras conceptuales / Fronteras patagónicas / Paula Gabriela Núñez ... [et al.]. - 1a ed. - Viedma : Universidad Nacional de Río Negro; San Carlos de Bariloche: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, 2016.

Libro digital (Aperturas) (Sociales)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-3667-23-7

1. Ciencias Sociales. 2. Patagonia. 3. Migración. I. Núñez, Paula Gabriela

CDD 306



Esta publicación se realiza en el marco del proyecto PI UNRN 40-B-228 denominado «Debates y perspectivas de la teoría social contemporánea, el enfoque de género y ambiental: una revisión crítico-conceptual transdisciplinaria».

© Universidad Nacional de Río Negro, 2016.

editorial.unrn.edu.ar

© Paula Núñez, Santiago Conti, Ana Inés Barelli, Marcia Bianchi Vilelli, 2016.

Coordinación editorial: Ignacio Artola

Edición de textos: Alejandra Silva y Natalia Barrio

Diagramación y diseño: Sergio Campozano

Imagen de tapa: Nicole Köhler (14/02/15)

<https://pixabay.com/es/valla-alambre-madera-938237/>

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723.



Usted es libre de: Compartir-copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra *Fronteras conceptuales / Fronteras patagónicas*, bajo las condiciones siguientes:

**Atribución** — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

**No Comercial** — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

**Sin Obras Derivadas** — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivada 2.5 Argentina.

# Índice

- 9 | **Introducción**
- 15 | **CAPÍTULO I**  
El paisaje vivido y los gradientes de ciudadanía.  
Una reflexión desde la ecología política  
SANTIAGO CONTI Y PAULA NÚÑEZ
- 59 | **CAPÍTULO II**  
Algunas discusiones teóricas. Devociones marianas de los migrantes  
latinoamericanos en San Carlos de Bariloche  
ANA INÉS BARELLI
- 85 | **CAPÍTULO III**  
Mapeando la Patagonia colonial. Las cartografías de la costa  
patagónica a fines del siglo XVIII  
MARCIA BIANCHI VILLELLI
- 109 | **CAPÍTULO IV**  
La Patagonia en clave ecofeminista. Tierras, poblados, habitantes  
y paisajes como inapropiables  
PAULA NÚÑEZ
- 163 | **Sobre los autores**

## Capítulo II

### Algunas discusiones teóricas. Devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche

ANA INÉS BARELLI

#### Introducción

Las devociones marianas y las migraciones han sido temáticas poco exploradas de manera conjunta a nivel general y, directamente, no abordadas de forma particular y sistemática en la Patagonia. Sobre devociones marianas desde la historia socio-cultural, contamos con una producción limitada que se concentra en los trabajos de Fogelman (2003, 2006), la cual se ha especializado en el culto mariano rioplatense durante el periodo colonial (creencias y prácticas de actores sociales coloniales), en fuerte diálogo entre la historia y la historia de las imágenes. Desde la sociología y la antropología de la religión, podemos mencionar los trabajos de Martín (1997) sobre la Virgen de Luján, como símbolo nacional; y desde la filosofía, los dos tomos de *Símbolos y fetiches religiosos, en la construcción de la identidad popular*, coordinados por Dri (2007; 2012). En la Patagonia, si bien los estudios religiosos de Nicoletti desde 1993 se han centrado en la Congregación Salesiana, la misma investigadora, en los últimos años, amplió esta temática con el estudio devocionario sobre Ceferino Namuncurá (Nicoletti, 2008; 2009; Teobaldo y Nicoletti, 2009; Nicoletti y Penhos, 2010) y recientemente sobre las devociones marianas locales de San Carlos de Bariloche (Nicoletti, 2011; 2012a; 2012b; 2013). Estos aportes fundamentales, si bien nos ayudan a conformar nuestro marco teórico, evidencian el escaso recorrido de la temática y la necesidad de seguir avanzando sobre las mismas en nuestra región.

Los estudios sobre migraciones limítrofes (chilenos, bolivianos y paraguayos) en la Argentina desde una perspectiva transnacional y social cuentan con los trabajos de Benencia (2007) y Sassone (2007, 2009) sobre migrantes bolivianos; con los aportes de Halpern (2009) sobre la migración paraguaya y con los estudios recientes de Matossian (2004), sobre la migración chilena. Para la Patagonia en la etapa del territorio, se hallan los escasos trabajos especialmente centrados, en su mayoría, en el Alto Valle, Valle Medio e Inferior de la provincia de Río Negro, provenientes de investigadores de la UNCO (por ejemplo, Maida, 2001) y sobre migración chilena son referencia obligada los trabajos de Norambuena Carrasco (1996). En el



área cordillerana para el período del territorio resulta fundamental tener en cuenta los trabajos de Méndez (2007), Navarro Floria (2007) y Nicoletti (2013). Para la etapa provincial las migraciones limítrofes en la Patagonia se concentran en temáticas y espacios puntuales, como por ejemplo, el estudio sobre la migración para el trabajo frutihortícola en la zona del Alto Valle (Bendini y Radonich, 1999; Benencia, 2000, 2008; Ciarallo, 2010; Trpin, 2004). Para el caso de la migración boliviana se pueden mencionar los trabajos de Mallimaci Barral (2010) en Ushuaia y los de Baeza (2008) en Comodoro Rivadavia. Específicamente en Bariloche contamos, para una primera aproximación referencial, con los estudios sobre la pobreza en la ciudad del arquitecto Abaleron (1992, 1998, 2002), los aportes desde la historia de la ciudad de Méndez e Iwanow (2001), los estudios sobre los barrios del *Alto de Kropff* (2001, 2007); Caram y Pérez (2004); Fuentes y Núñez (2007); Agüero (2007); Benclowicz (2012); Núñez y Guevara (2015) y la tesis doctoral de Matossian (2012) sobre la migración chilena en la ciudad. Con excepción de algunos trabajos que lo han hecho de forma tangencial, estos estudios migratorios y análisis sociales locales no han incluido las devociones religiosas como dimensión de análisis.

En relación con la vinculación entre la dimensión migratoria y las devociones marianas, se cuenta con escasos trabajos específicos. Se pueden mencionar desde la antropología los trabajos sobre las devociones bolivianas de Grimson (1999) en Buenos Aires, los de Giorgis (2004), en Córdoba; algunos aportes de Vázquez (2005) en Mendoza y el abordaje tangencial de las devociones paraguayas realizado por Halpern (2009) en Buenos Aires. Desde la geografía de la religión podemos mencionar las contribuciones sobre las devociones bolivianas en Buenos Aires con Sassone (2007) y desde la historia los aportes de Hernández (2010) en la ciudad de Bahía Blanca. En lo que respecta al espacio patagónico se encuentra aún más escaso, solo podemos mencionar un trabajo sin continuidad sobre devociones marianas bolivianas de Sassone y Hughes (2009), en la ciudad de Puerto Madryn y algunas referencias de forma aislada en los trabajos de Mallimaci Barral (2010) en Ushuaia. Asimismo, podemos referir los estudios de Baeza (2008) en Comodoro Rivadavia y nuestros aportes en la zona andina (Barelli, 2010, 2010b, 2011, 2012, 2012b; Barelli y Nicoletti, 2012; Nicoletti, 2010, 2012).

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

presente capítulo nos proponemos compartir algunas de las discusiones teóricas que nos han permitido confeccionar un marco teórico lo suficientemente amplio para avanzar en el estudio de las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos (chilenos, bolivianos y paraguayos) en San Carlos de Bariloche, sus prácticas religiosas y sus procesos identitarios (Barelli, 2013). En función de ello, organizamos el artículo en tres apartados. En el primero presentamos el enfoque o marco disciplinar desde el que abordamos la investigación y mencionamos los dos ejes de discusión que se desarrollan en los siguientes apartados. El segundo está dedicado a los conceptos teóricos que nos permitieron construir un marco análisis para las devociones marianas y en el tercero realizamos un abordaje de los procesos migratorios.

## Ejes de discusión

Nuestro enfoque se encuentra en el marco disciplinar de la historia y desde allí nos proponemos un abordaje inscripto en la historia cultural, es decir en un «entorno cultural en que se emprenden las acciones, [...] pero sobre todo (en relación) a un marco de referencias comunes que hacen inteligibles las acciones» (Serna y Pons, 2005, p. 5). La historia cultural nos permite dar cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso que se focalizan en prácticas que provienen de una matriz católica, no siempre contenidas por la institución. El enfoque cultural, en palabras de Fogelman:

da cuenta del entrelazamiento de las manifestaciones y construcciones de lo sagrado pero siempre en relación con otros aspectos de lo social, tanto en la gestación de los imaginarios de los grupos, en la producción de los dispositivos discursivos, como en la realización de las prácticas. (2010, p. 11)

El culto mariano, manifestación emblemática de las prácticas católicas de *religiosidad* o *piedad popular*, forma parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales. Este culto puede ser estudiado como el núcleo de un conjunto de relaciones socioculturales históricas, como matriz social identitaria, así también como resignificación local o regional en la construcción del espacio material y simbólico. La construcción social identitaria, en tanto estrategias simbólicas históricamente construidas en clave de alteridad, nos posibilita articular representaciones del pasado con prácticas del presente (Chartier, 1992). Entendemos estas representaciones como imaginarios sociales dominantes en un conjunto social, que se manifiestan a través de símbolos, ideas, imágenes, valores que reproducen un poder establecido, construyendo su propia identidad colectiva, marcando territorio, alteridades y memorias (Baczko, 1999). La dinámica de la memoria

colectiva nos posibilita interpellarla desde la construcción territorial, es decir, desde distintos imaginarios sobre un lugar en el que se han naturalizado prácticas y sentidos que abrevan más en presupuestos que en la observación directa (Navarro, 2007). Desde esta perspectiva, las devociones marianas, tanto desde la «actitud relacional (oración y contemplación), como desde la celebrativa (liturgia, fiestas, devoción popular) resultan una variable interesante y profunda para analizar los procesos sociales identitarios debido a que se presentan en una dimensión histórica, generan pertenencia y construyen territorialidad» (Esquerda Bifet, 1998, p. 190). Asimismo, tenemos en cuenta en todo momento que las creencias se inscriben en una dinámica de transformación histórica, generando o fortaleciendo identidades sociales en construcción que, en muchos casos por su extensión y masificación, resultan fuente de identidades nacionales (Mallimacci, 1992).

En función de ello, construimos un marco teórico que, no solo apela a la transversalidad de ciertos conceptos en relación con sus fuentes documentales, sino que también se ofrece como propuesta de investigación abierta a futuros interrogantes y resignificaciones que dan cuenta de diversos abordajes y miradas del objeto de estudio. La historia cultural en definitiva nos permite «atravesar los dominios y las fronteras académicas» (Serna y Pons, 2005, p. 5). A continuación abordamos dos ejes de análisis: las devociones marianas y las migraciones latinoamericanas, de las cuales se desprenden diferentes conceptos teóricos que nos permiten la problematización de la temática.

## **Religión, religiosidad popular. La Virgen María y su culto**

El primer eje de análisis corresponde a las devociones marianas, que abordamos desde un amplio concepto de religión centrado en el aspecto socio-histórico, cultural y simbólico. Para ello, realizamos un recorrido por definiciones clásicas como la de Durkheim (1982), en la que la religión es vista como un «sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas es decir separadas, interdictas, que se unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia», en la que se enfatiza su carácter colectivo y compartido (Durkheim, 1982, p. 42). Otra definición que consideramos es el *homo religiosus* de Eliade (1981) el cual «cree siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real» (Eliade, 1981, p. 123). Tomamos en cuenta también la noción de un mundo que se sacraliza según Geertz (1973) a través de

un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando



concepciones de un orden general de existencia revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (p. 89)

Asimismo, coincidimos con Darton y Nettel (1995) en que «El símbolo no es una especie de decorado de un sistema social que es producido por él, sino que forma parte de lo social y es a la vez cultural, social, económico y político también» (p. 82). En sintonía con las representaciones simbólicas, también incorporamos el planteo de Dussel (1983), quien entiende el concepto de religión como «un acto representativo simbólico de pensar en Dios», «una justificación de la praxis pero no una praxis misma», que no se constituye en un campo<sup>1</sup> totalmente autónomo sino con autonomía relativa (p. 27). A estas definiciones les sumamos otras miradas que provienen de campos afines y que permiten abordar con más profundidad y precisión nuestro objeto de estudio. Es así que incorporamos el planteo de Fogelman (2011), por su dimensión socio-histórica, tal planteo define religión como «una construcción histórica y social conformada por un conjunto articulado de ideas, discursos y prácticas, manifestada en diversas expresiones y que implican las relaciones imbricadas pero jerárquicas, de distintos actores sociales en escenarios comunes, como individuales» (p. 13). Por su parte, Wright (2009) habla de la religión como lenguaje, es decir como «un sistema simbólico denso, polisémico y abierto al fuego del tiempo, es decir, sujeto a reinterpretaciones constantes, de acuerdo con los avatares de la historia». Así propone un abordaje de lo religioso siempre desde una historia local «en donde los símbolos estables de los dogmas y de los sistemas de pensamiento ya constituidos, pueden ser reapropiados por los actores sociales con creatividad, pragmatismo y sabiduría colectiva». El autor marca a su vez la existencia de una relación estrecha «entre experiencia social e imaginario religioso, cuyas manifestaciones, que surgen de la creatividad de la gente y que no se derivan directamente de una acción institucional eclesial o estatal, generan nuevos símbolos significativos» (Wright, 2009, p. 2).

Estas definiciones nos permiten formular una conceptualización amplia de religión que abarca en lo material y en lo simbólico. En cuanto a lo material, se trata de una construcción histórica y social localmente situada. En cuanto a lo simbólico, constituye un sistema de creencias y experiencias religiosas que penetran en lo trascendente y en lo emotivo de los actores sociales de forma dinámica y creativa, estableciendo vínculos y relaciones diversas. El estudio de las prácticas religiosas vinculadas al culto mariano se ha relacionado estrechamente con la noción de *religiosidad*

---

1 Para Dussel, en el campo religioso se posiciona la praxis «ampliada a la totalidad de la vida cotidiana, banal, antes tenida por profana» (1983, p. 31).

y más precisamente con el concepto de *religiosidad popular*. Esas nociones han sido utilizadas y analizadas de diversas formas en los últimos años, generando controversias y discusiones en el campo de las ciencias sociales. La ambigüedad, la amplitud y la polisemia de las nociones, y las dificultades para poder definir ambos términos generaron diferentes debates que apuntaron a poder distinguir y consensuar los verdaderos alcances del concepto de *religiosidad popular*. Sin embargo, aportes desde diferentes disciplinas ofrecen un nuevo abanico de posibilidades para el análisis.

Desde la Iglesia católica a partir del Documento de Puebla (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979) se toma el concepto de *religiosidad popular* como sinónimo de los siguientes términos: *religión del pueblo*, *piedad popular* y *catolicismo popular*. Se lo define como

conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. (p. 444)

De esta manera, la *religiosidad popular* es entendida por un lado como la religión del pueblo, «preferentemente “pobres y sencillos”» (Puebla, p. 447), como una realidad cultural que congrega a multitudes, una «forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo» (p. 450) y como una expresión religiosa que necesariamente debe dirigirse *adecuadamente* a través de sus elementos positivos<sup>2</sup> para evitar las *desvia-*

---

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

ciones<sup>3</sup> y ambigüedades. En esta misma línea, el autor más cercano a la historia de la teología clásica es Saranyana (2005), que opta por el término *catolicismo popular* como una construcción histórica especialmente afianzada en la piedad barroca permeable a la acción evangelizadora colonial y nacional, que por su larga duración deriva en prácticas de *piedad popular* latinoamericanas (Saranyana, 2005, pp.864-865). El teólogo pastoralista Tello (2008) toma un criterio más amplio que *catolicismo popular* y nos habla de *cristianismo popular* al que definen no exclusivamente como un rito, ni tampoco como una mera piedad popular «sino como algo intermedio entre ambas que tiene su origen en la primera evangelización» (p. 103). El autor distingue que la *piedad popular* tiene un carácter universal, mientras que el *cristianismo popular* se proyecta como realidad solo en América y agrega que

la “piedad popular” mira al culto de Dios [...] el “cristianismo popular” mira a toda la religión cristiana que nace de la fe, mira a todo el modo de practicar la fe, y consecuentemente a todas las virtudes y a la virtud de religión. (2008, pp. 104-105)

Por su parte, Dussel (1983) plantea que la *religiosidad popular* es un término ambiguo debido a que se ha presentado a lo largo de la historia con un doble sentido. Por un lado, contiene a «la mejor de la experiencia liberadora de los oprimidos, pero, al mismo tiempo, introyecta la ideología dominadora en el dominado» (p. 566). Dentro de este planteo, resulta significativo señalar que la diócesis de Bariloche adopta el concepto de *religiosidad popular* de Puebla y lo difunde en la folletería de la peregrinación a la Virgen de las Nieves, formando incluso una comisión que se denomina Equipo Diocesano de Peregrinaciones y Religiosidad Popular.

Por otro lado, según Fernándes (1984), el concepto de *religiosidad popular* presenta tres dificultades. La primera consiste en que es un concepto demasiado amplio, que comporta diferencias regionales y variables según tradiciones religiosas. La segunda radica en que no es un término nativo, se presenta como ajeno a su objeto, pues no solo nadie se identifica como

---

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

*practicante de religión popular* sino que la designación oscila entre la acusación y la admiración. La tercera es que el concepto es utilizado con sentidos diversos que no siempre coinciden, refiriendo a veces a la mayoría, otras al *pueblo* o a la jerarquía eclesial (Fernández, 1984). En respuesta a estas críticas, Santamaría (1991) define el concepto de *religiosidad popular* como «el conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que demuestran la existencia de un imaginario social que incluye lo sobrenatural en la realidad cotidiana» (p. 13). De esta manera, el autor identifica la religiosidad no solo como parte de lo litúrgico, lo ritual o lo cultural sino que la incluye en una amplia gama de comportamientos individuales y colectivos que definen el proceso global de simbolización.

En la actualidad se producen nuevos debates que apuntan a resolver la ambigüedad, la amplitud y la polisemia del concepto de *religiosidad popular* que nos resultan muy significativos para el desarrollo de nuestro marco teórico. Fogelman (2010, 2012), en sus últimos trabajos, advierte sobre la carga de preconcepciones que conlleva el uso de la noción de *religiosidad*, a la que se suele diferenciar de forma peyorativa de la noción de *religión*. Por tal motivo, propone de forma provisoria usarlas como sinónimos. Así, alerta sobre las reservas que tiene en relación con el término *religiosidad popular* que manifiesta la carga de prejuicios que se esconden detrás del uso del término. En ese sentido afirma: «la noción de religiosidad popular me despierta ciertas dudas y reservas, pues parece implicar una atribución –a veces, peyorativa; otras, demagógica– respecto de ciertas representaciones y prácticas de la religión que se le atribuyen a los grupos sociales subalternos» (Fogelman, 2010, p. 13). Con ese mismo interés de repensar categorías y nociones, Martín (2007), se propone desustancializar e historiar el concepto de religión y superar uno de los obstáculos que a su criterio presenta el término: definir la religiosidad popular fuera de la dicotomía institucional/popular, de un modo interdependiente de la Iglesia y de los sectores dominantes. Es por ello que plantea la necesidad de analizar las prácticas designadas como *religiosas* desde lugares empíricos específicos, «a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que son constituidas por las múltiples prácticas<sup>4</sup> nativas». Desde este lugar

4 Para poder entender dichas prácticas la autora se vale del análisis bibliográfico de los últimos veinte años de nuestro país e identifica cuatro formas de concebir o de leer el concepto de religiosidad popular. La primera, caracterizada por entender a la religiosidad popular como la religiosidad del pueblo, desde una mirada más bien verticalista. La segunda forma, está más centrada en las funciones que cumple la religiosidad popular en los sectores más pobres de la población haciendo frente a situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de las instituciones responsables. En cuanto a la tercera, la autora menciona que está representada por aquellos estudios que proponen la existencia de otra lógica para analizar los fenómenos religiosos: desde una positividad

propone entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de *prácticas de sacralización*, que entiende como los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado. De esta manera, lo *sagrado*, al ser utilizado como adjetivo no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, «sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo y por ello, no “extraordinario ni radicalmente otro”» (Martín, 2007, p.62). Por último, en esta misma línea, incorporamos el planteo de Wright (2011) quien define *religiosidad popular* como un «fenómeno complejo de creatividad cultural» integrado por «componentes teológicos, rituales y políticos que reelaboran elementos centrales del catolicismo» (p. 1). Menciona asimismo que tales elementos en muchos casos han sido

homologados con lo nacional, fusionando ideología religiosa y nacionalidad, lo que expresó dramáticamente una de las dimensiones de la religión, la identitaria, lo que también se observa en las organizaciones religiosas de los grupos inmigrantes tanto cristianos como no cristianos, instalados en el país. (p. 1)

Agrega que se genera así una matriz cultural que no se presenta como «un todo homogéneo y sus alcances van más allá de lo institucional, alimentando una infinidad de prácticas y de creencias comúnmente denominadas “populares”». En lo referente a este último término, el autor lo considera de utilidad limitada debido a su naturaleza relacional (Wright, 2011, p. 1).

Teniendo en cuenta los diferentes aportes desarrollados sobre religiosidad popular, para aplicar a nuestro objeto de estudio, tomamos este término en tanto, como advierte Fogelman, *religiosidad* se identifique con *religión* despojando el término de toda calificación peyorativa y clasista. En función de ello, coincidimos con Wright (2011) en que la *religiosidad* es un fenómeno complejo de creatividad cultural en el que «identidad nacional y religión son dos aspectos simbólicos que se retroalimentan» (p. 3). Asimismo, acordamos con Santamaría (1991) en que las experiencias y los comportamientos simbólicos son los que dan cuenta de las expresiones religiosas de los grupos y con Martín (2007) en distinguir esas expresiones

---

creadora en la que las denominaciones religiosas adquieren otro sentido y «las fuerzas de lo sagrado tienen una potencia real en el mundo que es anterior a cualquier religión». En último lugar, la autora propone una cuarta lectura que parte de una mirada crítica del concepto de religión y plantea la necesidad de un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados (Martín, 2007).



como prácticas sacralizadas, en las que lo sagrado se presenta en un espacio diferencial que requiere ser abordado de forma particular.

Dentro de la religión y la religiosidad popular en la Iglesia católica como institución, tomamos las devociones y, entre ellas, las marianas en particular. Estas devociones tienen como figura central a la Virgen María, a quien se le adjudica el papel de mediadora entre los hombres y Dios. De «esta posición central se deriva el hecho de que a María se le deba culto de *hiperdulía* es decir veneración en grado superior, mientras que a los santos se les da el culto de *dúlia* y la *latría* o adoración solo está reservada a Dios» (Penhos, 2013, p. 19). Es por ello que el término utilizado es el de *veneración*. Dentro de la devoción a la Virgen es importante distinguir los títulos marianos de las llamadas advocaciones marianas. «Los títulos marianos indican un aspecto del Misterio de Cristo, así como la realidad eclesial» (Esquerda, 1998, p. 460) y son: María Madre (filiación de Cristo), María Inmaculada (sin pecado original ni personal) y María Asunta (victoria de Cristo sobre la muerte). También con respecto a los títulos marianos, explica Temporelli que

El Magisterio eclesial ha declarado a María *Theotokos* “Madre de Dios” (Éfeso, año 431, DS 251); *Aei parthenos* “siempre virgen” (II Concilio de Constantinopla, año 553, DS 427; Sínodo de Letrán, año 649, DS 503); sin pecado original (dogma de la Inmaculada, año 1854 DS 2803); y la que fue llevada al cielo (dogma de la Asunción, año 1950, DS 3903). Teológicamente hablando, estos dogmas tienen un contenido cristológico y antropológico. (2008, p. 6)

Las advocaciones en cambio, son las formas de nombrar a la Virgen en relación con sus fenómenos taumatúrgicos (Presentación, Anunciación), o bien con sus apariciones, dones, atributos o con lugares geográficos y santuarios, es decir, lugares santos desde una mirada hagiotoponímica (López Santos, 1969, p. 579), que generan cofradías y patronajes (Saranyana, 2005, pp. 853-857 y Fogelman, 2013). Las advocaciones marianas están vinculadas con un elemento de legitimación que evoca la protección o el pedido de ayuda a la Virgen. Cuando los patronajes se identifican con agencias estatales, «someten simbólicamente las acciones del estado a un ordenamiento superior y divino encarnado en la Iglesia Católica, por medio de la imagen oficial de esta» (Martín, 1997, p. 18). En ese sentido, Anderson nos proporciona el concepto de *artefacto cultural* de una clase particular con el que podemos relacionar a la Virgen. Se trata de un artefacto o dispositivo que resulta del producto de un

“cruce” complejo de fuerzas históricas discretas; pero que una vez creados se volvieron “modulares”, capaces de ser transplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran variedad de terrenos sociales, de

mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas. Los artefactos culturales particulares han generado apegos muy profundos. (Anderson, 1993, p. 21)

Hemos realizado el análisis específico de la iconografía mariana desde la narrativa visual que propone Burke (2005), debido a que el testimonio de las imágenes «resulta especialmente valioso cuando los textos son escasos o frágiles» (p. 235). Explica el autor que «al igual que los textos o los testimonios orales, las imágenes son una forma importante de documento histórico, reflejan un testigo ocular» (p. 17). Belting, por su parte, sostiene que las imágenes «contienen un momento de narración aunque no sean en sí mismas un relato» (2009, p. 62). Entendemos las imágenes como testimonios mudos que deben ser utilizados, al igual que los textos, con mucho cuidado, debido a que en ellos se plantean problemas de contexto, de función de retórica de calidad, de recuerdo y también como una representación que nos ofrece una percepción eficaz inmediata y amplia (Burke, 2005). Según Di Pietro y Del Carril, la imagen es eficaz en su aspecto didáctico, «transmitir a través de ellas una visión del mundo, una ideología unos valores» (1994, p. 84), inmediata, porque la sola percepción revela su significado, y amplia en su exposición, pues llega a un público masivo. Estos dos últimos aspectos, a saber, su inmediatez y la amplitud de su campo de acción, tienen una relación profunda con el poder de las imágenes y su devoción. De esta manera, Penhos sostiene que la imagen y la escritura deben ser analizadas con lógicas distintas, las propias del recurso escrito y las que refieren a la producción icónica, en su noción de «irreductibilidad de lo visible a los textos» (2005, p. 22). Desde estas nociones propone un enfoque que marca la

naturaleza radicalmente diferente de textos e imágenes en relación con la visualidad: el discurso escrito representa en términos evocativos experiencias de carácter visual, pero su propia lógica y funcionamiento, no las provoca en tanto que las imágenes son representaciones de datos de la realidad visual que además se presentan como nuevas experiencias visuales. (Penhos, p. 23)

Las imágenes no son un reflejo de una determinada realidad social, sino que ocupan múltiples posiciones intermedias, es decir «dan testimonio a la vez de las formas estereotipadas y cambiantes en que un individuo o un grupo de individuos ven el mundo social, incluso el mundo de su imaginación» (Burke, p. 234). Las imágenes «en muchos casos y en especial las imágenes religiosas», que operan en el plano natural y sobrenatural, «adquieren una vida propia y real que las separa de lo representado. Es notorio

cómo el culto mariano se descentraliza y se dirige hacia cada imagen de la Virgen con más fuerza que el personaje representado» (Di Pietro, 1994, p. 84). Particularmente las imágenes marianas tienen una forma definida que es la de la mujer (Freedberg, 1992, p. 124), con una particularidad, «su iconografía es producto de la mirada masculina sobre lo femenino ya que era ideada, pensada y materialmente realizada por hombres» (Di Pietro, 1994, p. 84). En definitiva es ese el sector de poder de la Iglesia el que pone en juego en cada etapa histórica una Virgen María y un modelo de mujer. De esta manera, las imágenes marianas, de acuerdo a su contexto y su movimiento en los rituales, nos permiten visualizar las expectativas, sentimientos, creencias, en nuestro caso particular, de los grupos migrantes que construyen identidad mediante sus advocaciones.

Para el análisis iconográfico mariano la referencia ineludible es la sistematización realizada por Schenone (2008) en su libro *Santa María* que, si bien se centra en el período colonial, en su tercer apartado describe cada una de las advocaciones veneradas en Iberoamérica, su origen y su traslado por españoles y portugueses. El análisis iconográfico está íntimamente relacionado con lo performático y en ese sentido resulta pertinente tomar el concepto de Penhos que se refiere a los *modos de visualidad*, es decir

a los elementos históricos y culturales que intervienen en el acto de ver y suponen selecciones y recortes de la masa de datos ópticos, puestos en relación aquí con las prácticas de acopio de conocimiento sobre el territorio [...] y con los mecanismos simbólicos y materiales de su dominio por medio de sus representaciones escritas e icónicas. (2005, pp. 15-16)

Nuestro corpus de imágenes marianas contiene estos elementos histórico-culturales y a través de ellos podemos *observar lo que ven quienes observan* y advertir cuál es la carga simbólica de esta representación. Otra vinculación que nos permite el concepto de Penhos (2005) es el dominio simbólico que representan las imágenes en las que se oculta *la trama* en la que se tejen los hilos del saber y del poder. «Son ellas las que transmiten las diferentes modalidades de exhibición de la identidad social o de la potencia política tal como las hacen ver y creer los signos, las conductas y los ritos» (Chartier, 2007). Según Taylor y Fuentes, «las *performances* funcionan como actos vitales de transferencia transmitiendo saber social, memoria y sentido de identidad a través de acciones reiteradas». Es decir, «individuos y grupos se representan a sí mismos y tratan de mejorar sus circunstancias a través de estas performances» (Taylor y Fuentes, 2011, pp. 17-20).

En otro orden, también analizamos la figura de la Virgen desde su aspecto devocional, es decir, desde las prácticas concretas del culto, el rito y la sacralización del espacio. Realizamos este abordaje desde los conceptos

de la teología, la antropología y la geografía de la religión. Dentro de las manifestaciones religiosas de la Iglesia católica, el culto es «un conjunto de signos eficaces de la evangelización» y un elemento relacional que se exterioriza mediante distintas acciones –oraciones, ritos, celebraciones, peregrinaciones, imágenes, reliquias– (Esquerda Bifet, 1998, p.70). El mismo autor sostiene que el Concilio, al exponer el significado y el fundamento del culto especial hacia la Santísima Virgen habla conjuntamente tanto del culto (celebración) como de la devoción (actitud). Aunque, menciona que también se utiliza el vocablo culto cuando se celebran los misterios cristianos por medio de ceremonias o ritos que no son oficiales aunque sí aprobados por la Iglesia –culto o piedad y religiosidad popular– (Esquerda). Así lo enfatiza uno de los documentos del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* (1964) en el que le dedica el capítulo VIII a la Virgen María y dentro de este a su culto, calificándolo como *culto especial* a la Madre de Dios, bajo «diversas formas de piedad», «dentro de los límites de la doctrina sana y ortodoxa, de acuerdo con las condiciones de tiempos y lugares y teniendo en cuenta el temperamento y manera de ser de los fieles». Entre los documentos de la Iglesia uno de los principales dedicados especialmente al culto mariano es la exhortación apostólica *Marialis Cultus* de Pablo VI (1974), «para la recta ordenación y el desarrollo del culto a la Santísima Virgen María». Esta exhortación encuadra el culto mariano en la liturgia e invita en su segunda parte a «renovar la piedad mariana» reforzando los términos de *Lumen Gentium* en tanto una piedad «bien orientada». Esta última, según la Exhortación Pastoral *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975), resulta de una «verdadera adhesión a la fe» y no simplemente de una «manifestación cultural» al borde de la superstición (*Evangelii Nuntiandi*, p.48). El culto mariano, como manifestación colectiva, ha sido incluido dentro de la categoría de religiosidad popular. Un tipo de actividad religiosa, que resulta de una manifestación de la piedad popular cristiana en tanto «adhesión a la fe por medio de expresiones culturales» (*Evangelii Nuntiandi*, p. 629). Por ello, esta exhortación plantea los términos de religiosidad popular y piedad popular, optando por este último en el sentido de *religión del pueblo*. El análisis del culto mariano implica también el abordaje de los diferentes rituales que lo contienen. Para ello, incorporamos la noción de ritual a decir de Durkheim (1982) no solo como un sistema de prácticas, sino también como un *sistema de ideas* que representan la visión del mundo que une a una comunidad moral. En otras palabras, se trata de aquel acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine*, que se hace presente a través del ritual (Eliade, 1981, p. 55) y que se resignifica a través del mismo. De esta manera la práctica concreta del ritual configura, según Rita Segato (2007), la variación del orden territorial en el campo de la experiencia y de los valores considerados *sagrados*.

Las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento. En función de ello, nuestro análisis también incorpora los aportes de la geografía de la religión con las nociones de territorio y espacio. En este sentido, Carballo (2009) define al territorio como el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, mientras caracteriza el espacio por su valor de uso en el que el territorio sería la resultante de su apropiación y valorización (p. 25). Esta apropiación que señala la autora presenta un doble carácter, instrumental o simbólico/expresivo. El primero se trata de una relación utilitaria del espacio, centrada en las relaciones políticas, económicas y sociales. Mientras que el segundo carácter enfatiza el papel del territorio como una sedimentación simbólica-cultural del espacio. Por lo tanto, el territorio no se reduce ni se entiende únicamente en su función instrumental, sino también como objeto de operaciones simbólicas. Es decir, se puede caracterizar el territorio como el marco de prácticas culturales objetivas –fiestas, rituales– y como objeto de representación, como símbolo de pertenencia social. En este último caso, los sujetos no solo interiorizan el territorio a su sistema cultural superando la visión del territorio como objeto, sino que «se construye por una realidad social “interna” y pasa a convertirse en un territorio “invisible” resultante de los procesos de interiorización del sujeto» (Carballo, 2009, p. 29). Por otro lado, esta autora también sugiere la necesidad de abordar los fenómenos religiosos desde la multiterritorialidad. Carballo la entiende como territorialidades múltiples que se funden en una misma recomposición de la espacialidad, pero que no se confunden entre ellas, dibujando fronteras que comparten un mismo territorio soporte y/o político, en un mismo mapa (Carballo, 2009, p. 40). A estas nociones de espacio, territorio y territorialidad les incorporamos la noción de *espacio sagrado* de Rosendahl (1996), como aquel campo de fuerzas y valores religiosos que «eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia» (p. 30).

Para sintetizar el eje, abordamos las devociones marianas desde tres dimensiones de análisis. En un primer plano lo realizamos desde un amplio concepto de religión centrado en su aspecto socio-histórico, cultural y simbólico que abreva en la noción de *religiosidad* despojada de toda clasificación peyorativa y clasista. En segundo término, analizamos la figura mariana desde sus advocaciones, títulos, patronazgos y desde sus aspectos iconográficos. Y, finalmente, en la tercera dimensión, desarrollamos un abordaje complementario entre las prácticas religiosas del culto mariano (rituales, oraciones, celebraciones, peregrinaciones, imágenes, reliquias) y los conceptos de espacialidad y territorio sagrado.



## **Migraciones latinoamericanas y comunidades transnacionales: formaciones de alteridad, representaciones sociales y construcciones identitarias**

En cuanto al segundo eje, que está relacionado con el análisis de los procesos migratorios y la construcción identitaria, seleccionamos un marco teórico diverso e interdisciplinario que posibilita problematizar de forma transversal la temática. En ese sentido, abordamos los procesos migratorios latinoamericanos desde la perspectiva transnacional. Entendemos como tal aquellas «realidades sociales que no respetan las divisiones de los estados nacionales, en tanto que generan “estructuras sociales reticulares” que vinculan los lugares de origen y de destino» (Herrera Lima, 2000, p. 2). Los primeros estudios en dar cuenta de estas prácticas migratorias vienen de la mano de la sociología y la antropología con Glick Shiller, Blanc-Szanton y Bash (1994), quienes definieron el transnacionalismo como

el proceso por el cual los transmigrantes, a través de su actividad cotidiana, forjan y sostienen relaciones sociales, económicas políticas multilineales que vinculan sus sociedades de origen con las de asentamiento y a través de las cuales crean campos transnacionales que atraviesan las fronteras nacionales. (p. 6)

Esta nueva dimensión que adquiere el proceso migratorio implica, por un lado, una dislocación y restructuración del concepto tradicional de migración y, por otro se presenta como un nuevo enfoque global para el estudio de las migraciones contemporáneas. Canales y Zolniski comentan que la perspectiva transnacional «plantea importantes desafíos conceptuales, metodológicos, y ante todo, políticos que exigen una necesaria apertura hacia nuevas formas de entendimiento del proceso migratorio en el actual contexto de globalización» (2001, p. 414). Son las evidencias empíricas y los resultados en las investigaciones los que indican comportamientos diversos que llevan a relativizar el carácter individual, así como la posibilidad de delimitar con claridad los momentos en que se inicia y se finaliza un proceso migratorio. De esta manera, la migración ya no es entendida ni como un acto de mudanza de la residencia habitual, ni como un flujo migratorio en un único sentido, sino que se transforma en un estado y en una forma de vida en la que los desplazamientos son recurrentes y presentan un continuo intercambio de personas, bienes, símbolos e información.

Este nuevo espacio transnacional presenta, según Portes (2001), dos dimensiones de análisis: el transnacionalismo «desde arriba, hecho posible por las revoluciones en la comunicación y el transporte y guiado por grandes actores financieros y corporativos» y el transnacionalismo «desde

abajo, creado por gente común y corriente que busca mejorar su situación» (2001, p. 125). Esta segunda dimensión se vincula de forma directa con la noción de *comunidad transnacional*, la cual nos permite identificar y caracterizar los vínculos o redes que establecen los migrantes con su lugar de origen y destino, y las múltiples direcciones que presentan los procesos y las prácticas culturales que autodefinen y recrean pertenencias, fidelidades e identidades de tipo nacional. Los migrantes, en este nuevo enfoque, se van a transformar en los actores privilegiados, debido a que son ellos los que trasladan continuamente en uno u otro sentido las fronteras geográficas, culturales, políticas, étnicas creando campos sociales transnacionales. A estos migrantes se les da el nombre de *transmigrantes* (Benencia, 2010). A su vez, a esta reformulación de términos se le suma la necesidad de incorporar otros nuevos que den cuenta de los procesos abordados y que den sentido al enfoque, como por ejemplo, comunidades transnacionales, familias transnacionales, circuitos sociales transnacionales, entre otros (Canales y Zolniski, 2001). Por otro lado, según Herrera (2000), el enfoque transnacionalista entiende que este nuevo tipo de migración está fuertemente relacionado con la existencia y consolidación de importantes redes sociales. Estas últimas son concebidas como las cadenas de información de las cuales las familias, los grupos de amigos y de vecinos se valen para decidir cuándo, cómo, con quiénes y a dónde migrar. Así, la información es ofrecida por personas conocidas y confiables que ya han migrado y que pueden ofrecer no solo información sino también apoyo en el traslado y subsistencia en el lugar. Esta nueva dimensión de análisis que adquiere el proceso migratorio a través de las redes sociales, si bien tiene, como dicen Canales y Zolniski (2001), como base las relaciones de confianza, reciprocidad, solidaridad y ayuda mutua entre sus miembros, también suele reproducir y generar desigualdades sociales de clase, género y generacionales. Es importante tener en cuenta tales desigualdades para analizar el concepto de *campo social* que expone Levitt (2010), como «un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos se intercambian de manera desigual» y revelan información sobre las *formas de estar*<sup>5</sup> en y las *formas de pertenecer*<sup>6</sup> a diferentes escalas espaciales. De esta manera, la mirada si bien se complejiza también se enriquece y posibilita una nueva perspectiva de análisis: una perspectiva transnacional, que contempla «simultáneas y múltiples trayectorias de integración en el país de recepción, conexiones con la tierra natal e involucramientos con otros lugares significativos del mundo» (Levitt, 2010, p. 20).

5 Levitt se refiere a prácticas y relaciones sociales concretas en las que los individuos están involucrados (2010, p. 19).

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

En otro nivel de análisis abordamos las comunidades transnacionales desde las categorías de *comunidad* y *comunalización* propuestas por Brow (1990). La primera es entendida como un grupo de personas que comparten un «sentido de pertenencia» y la segunda, como aquellas «pautas de conducta que promueven (ese) sentido de pertenencia» (p.22). Tales pautas se encuentran atravesadas por relaciones de poder que operan tanto desde la propia comunidad como desde las distintas agencias estatales y que, a su vez, también intervienen de forma directa en las construcciones y procesos identitarios. En función de ello, también incorporamos el concepto de *formaciones nacionales de alteridad*, propuesto por Segato (2007). El mismo permite comprender que las representaciones hegemónicas de una nación producen realidades, que en su predominio discursivo no son

otra cosa que una matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de muestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación. (p.29)

Estas formaciones de alteridad, según Briones (2005), no solo producen

categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía. (p. 16)

En este sentido, incorporamos también la noción de representación de Williams (1997), como aquellos elementos activos que señalan los rumbos de las representaciones en la manera en que se distribuyen las fuerzas y en la forma como la gente entiende las situaciones y actúa dentro de ellas. Continuando el planteo, consideramos asimismo que, según Chartier (2007), es posible «vincular estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben y perciben a los demás». Tales representaciones colectivas y simbólicas «hallan, en la existencia de representantes, individuales o colectivos, concretos o abstractos, los garantes de su estabilidad y su continuidad» (Chartier, p. 70).

De este modo, como plantea Baczkó (1991) «los imaginarios sociales de una colectividad designan su identidad elaborando una representación de sí misma; marcan la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresan e imponen ciertas creencias comunes fijando especialmente

modelos formadores». Es así que la construcción de una identidad colectiva implica

marcar su territorio y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los “otros”, formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y de aliados del mismo modo significa conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. (Baczko, p. 28)

Asimismo, observamos los diferentes modos de pertenecer también a través de las representaciones sociales, a partir del concepto de identidad. En este sentido, abordamos la noción de identidad desde el planteo de Hall (1996), que lo analiza desde el concepto de *identificación* en tanto proceso de construcción socio-histórica, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista. En ese proceso también se destacan discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas que son construidas desde la diferencia, desde la relación con el *otro*, con lo que uno no es o con lo que precisamente nos falta, debido a que cada identidad designa como necesario a un *otro*, incluso uno silenciado e indecible (Hall, 1996). Es decir, la *identidad* se encuentra atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que intervienen en la construcción de nuestra subjetividad y por las *posiciones* o *lugares* que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado. Por otra parte, y siguiendo con el planteo de Hall, consideramos relevante incorporar el planteo de Caggiano sobre los diferentes movimientos que se pueden hallar en el *proceso de identificación*. El primero se caracteriza por ser un movimiento individual de *adentro* hacia *afuera* en el que

un actor social hace de sí mismo como idéntico (similar, semejante) a otro y, consecuentemente, provee cohesión (que no implica necesariamente conciliación) a un grupo social al que le confiere sentido, y le brinda una estructura significativa que le permite asumirse como unidad. (Caggiano, 2005, p. 38)

El segundo, por su parte, se reconoce como aquel movimiento de *afuera* hacia *adentro* que apunta a todo

aquello que el “otro” piensa de “nosotros” (y que) contribuye en mayor o menor medida a definir a ese “nosotros”; y por último, aquel que da paso a la construcción de algún tipo de sentimiento de colectividad que puede definir “un nosotros” diferenciado de un ellos. (p. 38)

Finalmente, en sintonía con este planteo, incorporamos a Balibar con la noción de *identidad trans-individual* como aquellas «representaciones del

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

Para finalizar, en este segundo eje abordamos el proceso migratorio desde un marco teórico diverso e interdisciplinario que nos ofrece problematizar nuestro objeto de estudio. En este sentido, trabajamos con la perspectiva transnacional entendida como realidades sociales que generan estructuras reticulares que vinculan los lugares de origen y destino, con los que relacionamos los conceptos de redes transnacionales, campos sociales, representaciones e imaginarios sociales que nos posibilitan profundizar y tensionar la temática desde diferentes aristas. En el marco de esta perspectiva, también incorporamos la noción de identidad, entendida como proceso y como construcción socio-histórica y estrechamente ligada a los sentidos de pertenencia y a los procesos de comunalización.

## Reflexiones finales

En el presente artículo compartimos algunas de las discusiones y elecciones teóricas que formaron parte del marco teórico desde donde se abordó el estudio de las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche. En esta selección no solo buscamos la transversalidad de ciertos conceptos, sino que la pensamos como una propuesta de investigación abierta para futuros interrogantes, discusiones y resignificaciones.

En el primer eje de discusión, abordamos las devociones marianas desde dos puntos clave; por un lado, desde la puesta al día de las definiciones clásicas y debates contemporáneos de religión y religiosidad y, por el otro, desde un análisis más pormenorizado, como es el de la Virgen María y su culto. En relación con el primer punto decidimos abordar el término *religión* como una conceptualización amplia entendida como una construcción histórica y social localmente situada y como un sistema de creencias y experiencias religiosas que penetran en lo trascendente y en lo emotivo de los actores sociales de forma dinámica y creativa, generando vínculos y



relaciones diversas. En cuanto al concepto de religiosidad, lo analizamos como sinónimo de religión, despojado de toda calificación peyorativa y clasista. Es decir, lo tratamos como un fenómeno complejo de creatividad cultural en el que la identidad nacional y la religión son dos aspectos simbólicos que se retroalimentan y en el que esas expresiones son entendidas como prácticas sacralizadas proyectadas en espacios diferenciales. En cuanto al segundo punto, delineamos el abordaje de las devociones marianas desde la figura de la Virgen María. Realizamos el análisis, por un lado, de los títulos marianos, las advocaciones y patronazgos y, por el otro, de las prácticas o expresiones concretas que contiene su culto como novenas, misas, procesiones y peregrinaciones.

En cuanto al segundo eje realizamos, por un lado, una revisión y puesta al día de ciertos conceptos teóricos utilizados para el estudio de los procesos migratorios por diferentes disciplinas afines y, por otro, una selección y definición de ciertas líneas de análisis por donde orientamos nuestra investigación. En este sentido esas decisiones nos permiten abordar no solo con mayor profundidad las devociones marianas, sus relaciones socio-culturales históricas, sino también complejizar la matriz identitaria, en la que el homogéneo *migrante latinoamericano* o *migrante chileno* o *paraguayo* o circunscripto a cualquier origen, se descubre con matices y diferencias que hacen a la comprensión de la dinámica social ampliada.

Finalmente, el abordaje desde este marco teórico nos ofrece una vía de aproximación más sensible a las particularidades de las prácticas religiosas de los grupos migrantes, no solo en relación con sus vivencias y experiencias en tanto colectivos sociales, sino también con sus emociones, sufrimientos y deseos individuales. Las devociones marianas y sus prácticas culturales nos llevan a transitar otro registro discursivo, otra trama de memoria, una variedad de relatos que abren respuestas y generan nuevas explicaciones. Es decir, permiten abordar los procesos desde sus porosidades, problematizando y desarmando relatos hegemónicos posicionados, en varias oportunidades, como constructores de *realidades* locales.

## Lista de referencias bibliográficas

- Abalerón, C. (1992). *Tendencias de crecimiento poblacional y espacial en San Carlos de Bariloche con énfasis en el sector marginal* (Programa de calidad de vida. Vida-14). Bariloche: Fundación Bariloche.
- Abaleron, C. (1998). Situación laboral y pobreza en el verano de 1997 en San Carlos de Bariloche. En *Ciudades y Regiones frente al avance de la Globalización*, Red Iberoamericana de Investigadores en Globalización y Territorio. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional de Sur.

- Abaleron, C. (2002). Apuntes acerca de la desigualdad de hoy. En Castagna, A.; Raposo, I.; y Woelflin, M. *VI Seminario Internacional Red Iberoamericana de Investigadores sobre globalización y territorio*. Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (1997). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedis.
- Barelli, A. I. (2010). Migración boliviana en San Carlos de Bariloche: prácticas religiosas y devocionales como estrategias identitarias. *Revista Estudios Trasandinos. Revista de la Asociación Chileno-Argentina de Estudios Históricos e Integración Cultural*, 16, (1), 114 - 131.
- Barelli, A. I. (2011). Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Cultura y Religión*, v, (1), pp. 64-79.
- Barelli, A. I. (2012). La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 14, (17), pp. 133-151.
- Barelli, A. I. (2012). Pertenencias y conflictos en el campo social: la Virgen de Urkupiña como capital en disputa en la comunidad boliviana de San Carlos de Bariloche. *Revista Sociedades de paisajes áridos y semiáridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Río Cuarto*. IV, (VI), pp. 150-167.
- Barelli, A. I. (2013). *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios* (Tesis de doctorado no publicada). Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Barelli, A. I. (2014). La Virgen de Caacupé como dispositivo de “paraguayidad” en San Carlos de Bariloche, Argentina. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 58, 205-236.
- Barelli, A. I. (2014). La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche: devoción, pertenencia chilena y construcción identitaria (1970-1994). *Revista de Historia Americana y Argentina*, 49, pp. 1-32.
- Basch, N.; Glick Schiller, L. y Blanc-Szanton, C. (1992). Transnacionalism: a New Analytic Framework for Understanding Migration, reprinted from “Towards a Transnational Perspectives on Migration”. *Annals of the New York Academy of Science* 645.
- Belting, H. (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal.
- Bencлович, J. D. (2012). Migración chilena, pueblos originarios y discursos sobre Bariloche: reflexiones en torno a las representaciones hegemónicas en la historia reciente. *Estudios Trasandinos*, 17, (1), pp. 83-96.
- Bendini, M. y Radonich, M. (Coords). (1999). *De golondrinas y otros migrantes. Trabajo rural y movilidad espacial en el norte de la Patagonia argentina y regiones chilenas del centro-sur*. General Roca: Colmena, Grupos de Estudios Sociales Agrarios, Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue.
- 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 Novick, S. (Comp.), *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Buenos Aires: Catálogos.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C. (Ed.), *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quartely*, 63, (1), pp. 1-6.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol, Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometo.
- 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. CEPAL-ECLAC, Seminarios y Conferencias, (15).
- Carballo, C. (Coord.). (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Lumen Gentium* (Constitución Dogmática sobre la Iglesia). Roma.
- Darnton, R. y Nettel, P. (1995). De la historia de las mentalidades a la Historia cultural. Entrevista con Robert Darnton por Patricia Nettel. En Hourcade, E.; Godoy, C. y Botalia, H., *Luz y contraluz de una historia antropológica* (pp. 81-98). Buenos Aires: Biblos.
- Di Pietro, A. y Del Carril, V. (1994). La Mujer, la Virgen. La iconografía mariana como testimonio. *Mora-Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, (2).
- Dri, R. (Coord.). (2007). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, tomo 2. Buenos Aires: Biblos.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo 1/1. Salamanca: Cehila.
- Eliade, M. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Esquerda, J. (1998). *Diccionario de la Evangelización*. Madrid: LABAC.
- Fernandes, R. C. (1984). Religiões Populares: uma visão parcial da literatura recente. En *Boletim Informativo de Ciências Sociais, O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, São Paulo, ANPOCS, 18, pp. 238-273.
- Fogelman, P. (2003). Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján. *Entrepasados, Revista de Historia*, (23), pp. 123-148.
- Fogelman, P. (2006). El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis. *La Aljaba Revista de Estudios de la Mujer*, x.
- Fogelman, P. (2011). Historia cultural de la religiosidad: una historia con imágenes en la historiografía argentina reciente. En Ceva M. y Touris, C. (Coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, (pp. 175-201). Buenos Aires: Lumiere.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Giorgis, M. (2004). *La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hall, S. (1996). ¿Quién necesita «identidad»? En Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.), *Questions of cultural identity*. Londres: Sage Publications.
- Hernández, G. (2010). Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Revista Cultura y religión*, IV, (2).
- Herrera, F. (2000). Las migraciones y la sociología del trabajo en América Latina. En De la Garza Toledo, E. (Coord.), *Tratado de Sociología del Trabajo*. México: FCE.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1979). *Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina* (Documento). Puebla, México.
- Kropff, L. (2002). Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica. *Cuadernos de Antropología Social*, (16), pp. 211-229.
- Kropff, L. (2007). Disputas sobre la historia de la Junta Vecinal de “El Frutillar”. En Fuentes, D. y Núñez, P. (Eds.), *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche* (pp. 67-88). San Carlos de Bariloche: Editorial Núcleo Patagónico.
- López Santos, L. (1969). *Hagiotoponimia y la vida religiosa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Maida, E. (2001). *Inmigrantes en el Alto Valle de Río Negro*. General Roca: Publifadecs.
- Mallimaci, A. I. (2010). Construyendo comunidades. Géneros, tiempos, espacios y memorias de los/as bolivianos/as en Ushuaia. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/60257>.
- Mallimaci, F. (1992). El Catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En: AA. VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular” una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y Ceriani, C., *Ciencias Sociales y Religión en América Latina* (pp. 61-79). Buenos Aires: Biblos.
- Matossian, B. (2004). Las etapas de la migración chilena en la Argentina: de la escala nacional a la escala local. En *XIII Jornadas de Estudios Migratorios de Chile*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Centro de Estudios Migratorios (Buenos Aires) y de la Organización Internacional para las Migraciones (Chile), Viña del Mar, Chile.
- Méndez, L. (2007). Bariloche, 1880-1935: procesos migratorios, prácticas políticas, organización social. En Ruffini, M. y Masera, R. (Coords.), *Horizontes en Perspectiva: contribuciones para la Historia de Río Negro, 1884-1955* (vol.1). Viedma: Legislatura de Río Negro y Fundación Ameghino.
- Méndez, L. e Iwanow, W. (2001). *Bariloche: las caras del pasado*. Neuquén: Manuscritos libros.
- Navarro, P. (2007). *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880-1916*. Neuquén: EDUCO.
- Nicoletti, M. A. (2008). Ceferino Namuncurá: un indígena “virtuoso”. *Revista Runa: Archivo para las ciencias del hombre*, (27), pp. 121-146.

- Nicoletti, M. A. (2009). El camino a los altares: Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad. *Revista Tefros*, 7, (12).
- Nicoletti, M. A. (2012). Con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo. Don Jaime, pastor de la Iglesia de Neuquén. En Muñoz Villagrán, J. (Coord.), *Pedagogía política en Don Jaime de Nevares*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Nicoletti, M. A. y Barelli, A. I. (2012). La Virgen Auxiliadora, patrona de la Patagonia y la Virgen Misionera, patrona de la provincia de Río Negro: construcción identitaria y territorial en el espacio rionegrino. *Revista Sociedad y Religión*, xxii, (38), pp. 109-141.
- Nicoletti, M. A. y Penhos, M. (2010). Algo más que una estampita: Tensiones entre aboriginalidad y santidad en las imágenes de Ceferino Namuncurá. *Quinto Sol*, (14), 13-48.
- Núñez, P. y Guevara, T. (2015). La frontera argentino-chilena y la pertenencia social. San Carlos de Bariloche, 1966-1983. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 28, pp. 137-162.
- Pablo VI. (1974). *Exhortación Apostólica Marialis Cultus, para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María*. (Documento). Roma.
- Penhos, M. (2005). *Ver, conocer, dominar: Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Portes, A. (2001). Debates y significación del transnacionalismo de los inmigrantes. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 16, (49).
- Rosendahl, Z. (1996). *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. Rio de Janeiro. UERJ, NEPEC.
- Rosendahl, Z. (2009). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En Carballo, C. (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56), Buenos Aires: Prometeo.
- Santamaría, D. (1991). La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En Chapp, M. E.; Iglesias, M.; Pascual, M.; Roldán, V. y Santamaría, D. J., *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor América Latina.
- Saranyana, J. (2005). *Teología en América Latina*, tomo II/I. Madrid: Iberoamérica.
- Sassone, S. (2007). *Migración, territorio e identidad cultural: construcción de "lugares bolivianos" en la Ciudad de Buenos Aires*, 4, (6), 9-28. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Ministerio de Hacienda-Dirección General de Estadística y Censos.
- Sassone, S. (2009). Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina. *Buenos Aires Boliviana, Colección Temas de Patrimonio Cultural*, (24), 389-402. Buenos Aires: CPPHC, Ministerio de Cultura CABA.
- Sassone, S. y Hughes, J. C. (2009). Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares. En Carballo, C. (Ed.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, (pp. 151-172). Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Serna, J. y Pons, A. (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.
- Taylor, D. y Fuentes, M. (Eds.). (2011). *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Hemisférico de performance y política, Tisch School of the Artes, New York University.
- Tello, R. (2008). *La Nueva Evangelización. Escritos Teológicos pastorales*. Buenos Aires: Ágape.



- Williams, R. (1997). Lenguaje, Base y Superestructura, Determinación y Hegemonía. En *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Manantial.
- Wright, P. (2009). Antropología de la religión: sobre santos, vírgenes y las dimensiones de lo sagrado. (Inédito). Buenos Aires.