

Migraciones en la Patagonia

Subjetividades, diversidad y territorialización

Ana Inés Barelli y Patricia Dreidemie
Compiladoras

Aperturas
Sociales





MIGRACIONES EN LA PATAGONIA

SUBJETIVIDADES, DIVERSIDAD Y TERRITORIALIZACIÓN

APERTURAS

MIGRACIONES EN LA PATAGONIA

SUBJETIVIDADES, DIVERSIDAD Y TERRITORIALIZACIÓN

ANA INÉS BARELLI Y PATRICIA DREIDEMIE

COMPILADORAS

Comité evaluador

Prof. Azcoitia, Alfredo (UNRN/BARILOCHE)
Dra. Barelli, Ana Inés (IIDyPca: CONICET/UNRN/BARILOCHE)
Dr. Bonnin Juan (CEIL/CONICET/BUENOS AIRES)
Dra. Domínguez Mon, Ana (UBA/BUENOS AIRES)
Dra. Dreidemie, Patricia (UNRN/CONICET/BARILOCHE)
Mg. González, Myriam Susana (UNSUB/COMODORO RIVADAVIA)
Dra. Mallimaci, Ana Inés (UBA/CONICET/BUENOS AIRES)
Dra. Méndez, Laura (UNCO/BARILOCHE)
Dra. Nicoletti, María Andrea (IIDyPca: CONICET/UNRN/BARILOCHE)
Dra. Ockier, Cecilia (UNS/BAHÍA BLANCA)
Dra. Pacagnini, Ana (UNRN/BARILOCHE)
Dr. Perren, Joaquín (UNCO/CONICET/NEUQUÉN)
Dra. Zusman, Perla (UBA/CONICET/BUENOS AIRES)



Migraciones en la Patagonia : subjetividad, diversidad y territorialización / Ana Inés Barelli... [et al.] ; compilado por Ana Inés Barelli; Patricia Dreidemie. -1a ed. - Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2015.

226 p. ; 15 x 23 cm. - (Aperturas)

ISBN 978-987-3667-19-0

1. Antropología. 2. Geografía. 3. Migración. I. Barelli, Ana Inés II. Barelli, Ana Inés, comp. III. Dreidemie, Patricia, comp.
CDD 304.8



Libro
Universitario
Argentino

© Universidad Nacional de Río Negro, 2015.

© Ana Inés Barelli y Patricia Dreidemie 2015.

Coordinación editorial: Ignacio J. Artola

Edición de textos: Cecilia Soto y Natalia Barrio

Diagramación y diseño de internas: Sergio Campozano y Gastón Ferreyra

Diseño de tapa: Gastón Ferreyra

Foto de tapa: Emilia, Licor de mandarina (24/07/2008)

<https://www.flickr.com/photos/recorremundos/2698010475/>

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723



Usted es libre de: Compartir-copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra *Migraciones en la Patagonia : subjetividad, diversidad y territorialización*, bajo las condiciones siguientes:

Atribución — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciente (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.

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Argentina License.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Argentina.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
ANA INÉS BARELLI Y PATRICIA DREIDEMIE	

PRIMERA PARTE

DESPLAZAMIENTOS Y DINÁMICAS MIGRATORIAS EN LA PATAGONIA

Composición migratoria y complejidad en un área urbana fronteriza. Cambios y permanencias en Bariloche.....	15
BRENDA MATOSSIAN	

Las migraciones desde Chile y Bolivia a Bahía Blanca. Delimitar un campo e identificar las prácticas en la historia oral (2007-2013)	31
GRACIELA HERNÁNDEZ, BELÉN BERTONI, JUAN CANONI, BRUNO FERNÁNDEZ Y LAURA ORSI	

SEGUNDA PARTE

CONFIGURACIONES PRODUCTIVAS, RELACIONES LABORALES Y TRAYECTORIAS FAMILIARES EN DIFERENTES REGIONES PATAGÓNICAS

Movimientos migratorios y configuraciones productivas en los valles irrigados patagónicos. Aportes desde una perspectiva sociológica de la conformación de los mercados de trabajo	53
MARCELA CROVETTO Y MARÍA EUGENIA AGUILERA	

Familias migrantes hortícolas en el Valle Medio del río Negro. Cruces identitarios en las experiencias de vida y de trabajo	71
ANA CIARALLO Y VERÓNICA TRPIN	

Tendencias de la movilidad poblacional en la cordillera neuquina. La constitución de mercados de trabajo en torno al turismo	87
VERÓNICA TRPIN Y MARÍA DANIELA RODRÍGUEZ	

Mujeres centroamericanas en Bariloche. Recorridos laborales, trayectorias migratorias y maternidad	103
MELISA CABRAPÁN DUARTE	

TERCERA PARTE

REPRESENTACIONES SOCIALES Y EXPERIENCIAS COLECTIVAS

Organización barrial y representaciones en Bariloche entre la dictadura y la democracia. Los migrantes del barrio 10 de Diciembre, un caso emblemático	127
--	-----

JOSÉ DANIEL BENCLOWICZ

«No soy de aquí... ni soy de allá». Aportes para la reflexión en torno a la problemática migratoria limítrofe en Comodoro Rivadavia	143
---	-----

BRÍGIDA BAEZA, NATALIA BARRIONUEVO Y MIGUEL BECERRA

Saudíes en San Carlos de Bariloche. Un análisis de sus motivaciones para migrar y su cotidianidad en la Argentina	167
---	-----

DAIANA LIS WEBB

CUARTA PARTE

PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y PROCESOS IDENTITARIOS

Estrategias de visibilización. Los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013)	179
---	-----

ANA INÉS BARELLI

Protestantes y pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre religión, procesos migratorios e identidades étnicas en los grupos bóers y chilenos (siglo xx)	205
---	-----

LUCIANA LAGO

CUARTA PARTE

Prácticas religiosas y procesos identitarios

Estrategias de visibilización. Los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013)

Ana Inés Barelli (IIDyPCA: CONICET/UNRN)

Introducción

La construcción identitaria de lo *barilocheño*, desde los orígenes de la ciudad, estuvo estrechamente asociada a la migración europea que constituyó la *Suiza argentina* y la *tierra de pioneros europeos*, como imágenes recurrentes en el discurso hegemónico local. Estas representaciones sociales se forjaron en diferentes momentos históricos y sedimentaron imaginarios que ocultaron la relevancia que tuvieron los migrantes latinoamericanos¹ en el entramado social, económico y cultural de la ciudad (Barelli, 2013).

Yosef Yerushalmi (1989) ha llamado la atención sobre la importancia del reconocimiento de los olvidos en el análisis histórico, y el camino de las migraciones latinoamericanas en San Carlos de Bariloche cubre, precisamente, la ruta del ocultamiento social. Sin embargo, lejos de acomodarse en los lugares asignados por esos discursos, las comunidades migrantes han llevado adelante una multiplicidad de estrategias tendientes a lograr reconocimiento y visibilidad en la ciudad, entre las cuales se destacan las vinculadas con la construcción de capillas barriales,² como también el traslado de prácticas devocionales marianas³ (Barelli, 2013).

La migración paraguaya en San Carlos de Bariloche responde, al igual que en otros momentos y en otras zonas de la Argentina, a la situación histórica de pobreza estructural que vive hace décadas la República del Paraguay y a las ofertas laborales que presenta la ciudad en el rubro de la construcción. En este sentido, 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.

- 1 Grupos históricamente constituidos por chilenos y desde los años setenta, por bolivianos y paraguayos, entre otros (Barelli, 2013).
- 2 Los migrantes chilenos en el año 1969/1970 junto con la Junta Vecinal del barrio La Cumbre (barrio conocido en esa época como el «barrio de los chilenos») y el apoyo de la Congregación Salesiana llevaron a cabo la construcción de una capilla bajo la advocación mariana de Nuestra Señora del Carmen por su patronazgo chileno (Barelli, 2013).
- 3 Durante los años noventa tanto los migrantes paraguayos como los bolivianos llevaron a cabo el traslado de sus devociones marianas. La Virgen de Urkupiña y la Virgen de Caacupé se transformaron en dispositivos identitarios que generaron pertenencia en el lugar de destino y construyeron nuevos espacios sagrados (Barelli, 2013).

Durante la primera etapa, los desplazamientos migratorios se caracterizaron por ser acotados e inestables. La mayoría de los paraguayos que llegaron en esa época a Bariloche estuvo relacionada con las obras de las represas hidroeléctricas⁴ (Balazote y Radovich, 2003), que se llevaron a cabo sobre los ríos Limay y Neuquén. El proceso de asentamiento se realizó de forma dispersa en diferentes espacios barriales de la época como Malvinas, Frutillar, Omega, entre otros. Durante la década de 1990 se produjo una disminución de ingresos tanto a nivel provincial como local. Este *impasse* en los flujos migratorios se puede atribuir a la caída de la construcción que estuvo íntimamente ligada con las dificultades en la actividad turística.⁵

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 y generó nuevamente la atracción de migrantes. Según los datos ofrecidos por la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche, la comunidad paraguaya creció en forma exponencial durante los últimos años.⁶ Actualmente, se la ubica como la segunda nacionalidad que más trámites realiza en la ciudad, después de Chile.

En cuanto a las características migratorias, si bien continuaron predominando las trayectorias con escala en ciudades capitales como Buenos Aires, se incorporó desde principios del siglo XXI una migración directa desde Paraguay con importante presencia de jóvenes migrantes de entre 20 y 30 años de edad. El cambio puede vincularse con la puesta en funcionamiento de las redes transnacionales, que fueron construyéndose 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.⁷

A 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,⁸ identificándola con

4 Represas hidroeléctricas de los ríos Limay y Neuquén: Chocón y Cerros Colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983), Empresa Hidronor S. A.

5 Producto de la recesión económica, la paridad cambiaria, el cuasi-monopolio del turismo estudiantil, los grandes incendios del verano de 1996 y la aparición en escena del hantavirus en los últimos meses de 1996, la situación de la actividad se transformó en crítica, y con ello, «el de aquella población que directa o indirectamente tiene su principal fuente de recursos en el turismo (El Comercio, la Industria Manufacturera, la Construcción y el Servicio Doméstico –conjuntamente con la Hotelería y la Gastronomía– explicarían más del 54 % de la demanda laboral en San Carlos de Bariloche)» (Abaleron, 1998, p. 416).

6 Se pasó de un total de 95 nacidos en Paraguay, registrados en 2001, a un total de 335 en 2010, con lo cual se presenta un crecimiento del 252 %, mientras que la población total lo hizo a un 16 % (censo 2001 y censo 2010).

7 Barrios conformados a través del proceso de tomas espontáneas de tierras.

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

los sectores subalternos de la ciudad. Sin embargo, desde mediados de los años ochenta hasta la actualidad, si bien los migrantes paraguayos se reconocen como parte de ese colectivo social, han dado muestras a través de diversas actividades de su necesidad de visibilidad y reconocimiento diferencial dentro de la ciudad.

El presente trabajo recorre las prácticas religiosas con el objetivo de analizar cómo la devoción a la Virgen de Caacupé se transforma en una estrategia de cohesión interna y de visibilización que pone en tensión el discurso hegemónico de exclusión social en San Carlos de Bariloche. Para ello, hemos organizado el artículo en tres partes. En la primera recorreremos las bases sobre las que se construyó y consolidó el discurso hegemónico local. En la segunda abordamos los inicios de las dos asociaciones paraguayas y los primeros intentos de exteriorización que emplearon los migrantes en busca del reconocimiento social. Para finalmente adentrarnos en el análisis de la devoción mariana como estrategia de cohesión, visibilización y reconocimiento social de los migrantes paraguayos en el espacio local.

La metodología que utilizamos, debido a la escasa presencia de registro escrito,⁹ es la que se desprende de la historia oral (Frasser, 1993; Portelli, 1991; Schwarzstein, 2001) a través de entrevistas personales (realizadas a representantes de instituciones estatales religiosas, referentes paraguayos en la ciudad y a paraguayos devotos de la Virgen de Caacupé y no devotos)¹⁰ y de la observación participante del culto. Estas fuentes orales han sido construidas como una forma «para comprender las maneras en que la gente recuerda y construye memorias» (Delrío, 2005; Schwarzstein, 2001, p. 73).

Estos testimonios que entendemos como filtrados por la memoria individual y colectiva son abordados desde sus diversas narrativas obtenidas a partir de, en algunos casos, entrevistas profundas a referentes clave, o de entrevistas semi-estructuradas (individuales o grupales) con una guía de temas, en su mayoría, y conversaciones espontáneas, durante los eventos religiosos. Mostrando, de alguna manera, «la importancia de revalorizar y nominar a las historias personales como formas de acción con sentido en lugares y contextos, y en *habitus* específicos» (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006, p. 180). Acordamos en que los testimonios «no son los hechos del pasado sino la manera en que las memorias fueron construidas y reconstruidas por parte de una conciencia

9 Algunos artículos publicados en diarios locales, folletería de los festejos por el Bicentenario y archivos del Obispado de San Carlos de Bariloche.

10 Entrevistas a funcionarios estatales (delegado de la Dirección Nacional de Migraciones, secretaria del Ministerio de Desarrollo Social, delegado de la Dirección de Estadísticas y Censos); entrevistas a miembros de la agencia religiosa (jerarquía eclesial, presbiterio y religiosos); entrevistas a referentes de instituciones no gubernamentales (Asociación de Residentes Paraguayos ARPA y Agrupación Nativa Guaraní ANGU-A, Círculo Chileno Gabriela Mistral, Centro Cultural Boliviano, Pastoral de Migraciones y Equipo Pastoral Paraguayo en la Argentina EPA); entrevistas a migrantes devotos de la Virgen de Caacupé (diez) y no devotos (cinco) y entrevistas a feligreses católicos no migrantes que participaron y participan de las prácticas religiosas de los migrantes (cinco).

contemporánea» (Schwarzstein, 2001, p. 75). Es por ello que somos conscientes del diálogo entre el entrevistado y el historiador, y tenemos en cuenta

las diversas mediaciones que separan el pasado de su posible inteligibilidad: mediación de la memoria, que es siempre una reconstrucción, mediación del historiador, cuyas elecciones son parte del proceso de investigación, mediación del documento, gobernado por características específicas que rigen su existencia y naturaleza». (Schwarzstein, 2001, p. 76)

Imaginarios, identidades sociales y discurso hegemónico barilocheño (siglo XIX-2013)

Los imaginarios sociales «designan su identidad elaborando una representación de sí misma; marcan la distribución de los papeles y las posiciones sociales» los cuales construyen y fijan modelos formadores y creencias (Baczko, 1991, p. 28). Abordamos la noción de identidad desde el planteo de Stuart Hall (1996), quien la analiza desde el concepto de *identificación* en tanto proceso de construcción socio-histórica, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista. Proceso en el que también se destacan discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas que son construidas desde la diferencia, desde la relación con el *otro*, con lo que uno no es o con lo que precisamente nos falta, debido a que cada identidad designa como necesario a un *otro*, incluso uno silenciado e indecible (Hall, 1996).

Es decir, la *identidad* se encuentra atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que intervienen en la construcción de nuestra subjetividad y por las posiciones o lugares que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado. En otras palabras, la construcción de una identidad colectiva no sólo implica marcar territorio y fronteras, definir relaciones con los *otros*, formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y de aliados sino que también se trata de «conservar y modelar los recuerdos del pasado, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas» (Baczko, 1991, p. 28).

Desde sus orígenes¹¹ hasta mediados de la década del treinta, las representaciones sobre Bariloche se condensaron en la imagen que identificó a la ciudad como la *Suiza argentina*. Esta construcción simbólica se registra desde las primeras exploraciones de viajeros que recorrieron la Patagonia a fines del siglo XIX. En estos primeros avistajes empezaron a asociarse las características

11 Los inicios de San Carlos de Bariloche se remontan a fines del siglo XIX cuando se instala en las zonas próximas al río Limay y al lago Nahuel Huapi una colonia agrícola pastoril y un núcleo urbano en torno a una casa comercial, Don Carlos, que inició un tráfico vía lacustre con Chile. Esta casa fue construida el 8 de febrero de 1895 por Carlos Widerhold, un chileno de origen alemán, que se transformó en el primer poblador y, la fundación de la casa comercial, en la fecha fundacional de la localidad.

paisajísticas locales a las europeas, acuñando la expresión de la *Suiza sudamericana* para referirse a la zona donde se emplazaría la ciudad de San Carlos de Bariloche. En esta evocación de imágenes propias de la campiña europea se inscribió el *pionero* como el sujeto preponderante de este marco de referencias (Navarro Floria, 2008; Navarro Floria y Vejsberg, 2009).

Durante la década del treinta se produjeron cambios importantes como el proceso de *turistificación*, el aumento de la migración y el crecimiento urbano. La creación del Parque Nacional Nahuel Huapi (1934) a través de su primer director, Exequiel Bustillo (1934-1944), dio impulso a estos procesos encuadrados en una política de nacionalización de la frontera. En este marco se produjo una resignificación de la representación de la ciudad tendiente a aristocratizar y reforzar la imagen de campiña europea (Navarro Floria, 2008). Durante este período, la figura del pionero sufrió una metamorfosis y fue el Estado el que tomó su lugar en tanto descubridor e impulsor del valor simbólico del paisaje. Desde ese lugar se dio forma a una construcción material y simbólica que hizo mella en la identidad barilocheña a través de la reformulación de la representación social de la Suiza argentina, que, de una temprana referencia a valles con producción vacuna, pasó en esos años a evocar a una migración europea y nórdica en un paisaje asumido como «intocado» (Diegues, 2005).

Con la irrupción del peronismo en Bariloche resultó disruptiva la implementación del turismo social por parte del gobierno, el cual vino a cuestionar el carácter elitista que tuvo esta actividad durante el período anterior¹² (Bessera, 2006; Lolich, 2011). Se abrió una nueva etapa en la Suiza argentina signada por una tensión entre representaciones vinculadas a Bariloche. La pervivencia del contenido centro-europeo y aristocratizante que le imprimió la gestión de Bustillo al frente de Parques Nacionales, comenzó a ser interpelada por una representación de contenido popular generada por la política peronista de inclusión de las masas trabajadoras.¹³

El creciente protagonismo que adquirió la actividad turística a partir de la década del treinta resignificó el imaginario de la Suiza argentina y apeló a lógicas de exclusión que posicionaron al pionero europeo como paradigma del poblador barilocheño. Esta situación se agudizó durante la última dictadura militar (1976-1983) con la progresiva pretorización del Estado¹⁴ y la consecuente exacerbación de las diferencias nacionales y los conflictos territoriales.¹⁵ En

12 En consonancia con el Primer y Segundo Plan Quinquenal, se introdujo un cambio arquitectónico, a través de la construcción de hoteles sindicales que debían hacer frente a la obligatoriedad de otorgar vacaciones a todos los trabajadores (Lolich, 2011, p. 9).

13 En 1944 la Dirección de Parques Nacionales dejó de estar en manos de Exequiel Bustillo, marcando así una nueva etapa en la que se propiciaron nuevas estrategias de desarrollo y se dio inicio al turismo social (Bessera, 2006, p. 5).

14 A partir de 1955 se produce un creciente avance de las FFAA sobre diferentes esferas del ámbito estatal, situación que se agudiza después de los golpes de 1966 y 1976.

15 Durante los setenta, especialmente con la dictadura de Juan Carlos Onganía, «se incrementaron las manifestaciones discriminatorias que se sumaron a una base de xenofobia antichilena, preexistente en ciertos sectores sociales barilocheños» (Fuentes, 2008, p. 70). El conflicto de 1978 por el Canal de Beagle evidenció una

este escenario, el migrante chileno, si bien se consideraba un *elemento* necesario en tanto fuerza de trabajo, empezaba a percibirse desde las esferas estatales como problema, como una potencial amenaza a la soberanía nacional, profundizando el prejuicio *antichileno*¹⁶ y la xenofobia (Barelli y Azcoitia, 2014).

Así fue como en la provincia en general y en Bariloche en particular, se fueron justificando y naturalizando las lógicas de exclusión. Adquirió centralidad la actividad turística incrementando al sector privado, lo que golpeó directamente a los espacios más vulnerables. En este contexto, la ciudad se reconstruyó material y simbólicamente desde sus sitios menos visibles, al mismo tiempo que el propio espacio de la postal se rediseñó (Núñez y Barelli, 2013). Desaparecieron las chacras y huertas que rodeaban el área urbana hacia el sur, y crecieron los cinturones de pobreza en las periferias, mediante la creación de nuevos barrios¹⁷ o las relocalizaciones de otros existentes que consolidaron las divisiones internas de la ciudad (Matossian, 2012). Durante este período también ingresaron nuevos flujos migratorios, provenientes de otros países limítrofes (bolivianos y paraguayos, entre otros). Se ubicaron en la periferia de la ciudad y alimentaron de esta manera el proceso de invisibilización de los migrantes latinoamericanos, del cual los chilenos fueron sus primeras víctimas.

Con el advenimiento de la democracia en la Argentina creció fuertemente la afluencia de migrantes latinoamericanos. En este contexto se incorporó al imaginario local una nueva representación sobre la ciudad: *las dos caras* de Bariloche. Esta forma de concebir a la ciudad incluyó a la Suiza argentina, pero no desde su pretendida mirada totalizadora sino, por el contrario, como la cara que se busca mostrar para invisibilizar a los excluidos de la postal. Por otro lado, esta representación «aportó fundamentos lógicos y discursivos para fortalecer la dicotomía estructurante atravesada por formas de clasificación asociadas a la clase, por miradas racializadoras [...] polarizaciones entre blancos y negros de las que se desprende otra serie de oposiciones: ricos/pobres, visibles/invisibles»

«exaltación de los sentimientos nacionalistas hacia ambos lados de la cordillera, fomentados por los gobiernos militares de turno como por algunos medios de comunicación» (Matossian, 2012, p. 120).

- 16 «Una de las primeras señales “antichilenas” fue el cambio de fecha de fundación de la ciudad. En noviembre de 1968 se llevó a cabo el 1º Congreso de Historia de Río Negro en el que se decidió cambiar la fecha de la fundación de Bariloche que pasó del 8 de febrero al 3 de mayo. Esta fecha tuvo en cuenta la expedición de Julio A. Roca que, por decreto del 3 de mayo de 1902, había dispuesto la reserva de tierras del paraje San Carlos para la fundación de un pueblo. En relación al 8 de febrero, día en que anteriormente se tomaba como fundacional, la misma conmemoraba cuando, en 1895 un chileno de origen germano, Carlos Wiederhold, había fundado el comercio Don Carlos, en torno al cual se había asentado la población. Esta información en 1968 se deja de lado, en función de una construcción del “olvido” que se institucionalizó en 1969 y de una lógica de exclusión que operó en clave de quienes son los considerados “pioneros” de la ciudad» (Barelli y Azcoitia, 2014).
- 17 Según Matossian (2012), la conformación de los barrios populares se realizó a partir de cuatro modalidades, a saber: impulso privado, programas de viviendas nacionales, políticas de erradicación forzadas y ocupaciones irregulares de terrenos.

(Kropff, 2002, p. 224), migración europea/migración latinoamericana; los del centro/los del Alto.

Estos binarismos discursivos operaron también en una dimensión espacial, marcaron lugares de pertenencia y establecieron criterios de visibilización. Es decir, no alcanzaron la misma visibilidad la ciudad del centro/turística, «que mira al lago y que goza de mejores condiciones socioeconómicas anclada en la actividad turística», que la ciudad del Alto/marginal, «de espaldas al lago con una población que vive en condiciones desfavorables y en algunos casos de extrema marginalidad» (Matossian, 2012, p. 147-148). En esa misma línea, Laura Méndez e Wladimir Iwanow definen a «Bariloche como una ciudad, una y diversa: centro turístico y de miseria, de colectividades mapuches, americanas y europeas: Bariloche continúa siendo espacio social de contraste y pueblo de frontera» (2001, p. 179).

En la actualidad, si bien el discurso público reconoce la existencia de la pobreza y la marginalidad, en la que se inscribe a la migración latinoamericana, no por ello se plantea la integración como objetivo sino que se los visibiliza como *la otra cara* que debe ocultarse a la mirada del visitante, ya que no forma parte de la identidad barilocheña hegemónica.

Los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche (1982-1993)

Las asociaciones de migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche: ARPA y ANGU-A

Las prácticas asociativas de los migrantes paraguayos se registraron desde los primeros años de su ingreso a la ciudad (1970-1980), cuando un grupo reducido de migrantes empezó a juntarse y a organizar lo que podríamos denominar la primera Comunidad paraguaya de Bariloche. Así, por ejemplo, lo explicaba Juan de Dios, uno de los migrantes más antiguos en la ciudad y el primer y actual presidente de ARPA, a un diario de Paraguay:

Somos todos una gran familia paraguaya. La mayoría de los residentes aquí tienen mi oficio (albañil), algunos son gastronómicos. Si alguno de nosotros necesita un ayudante, un carpintero, un profesional, un albañil para trabajar lo elige entre nuestros compatriotas. O sea que formamos una familia, que se reúne para trabajar, para los días patrios y para festejar... (Diario *Noticias*, 1996)

En consonancia con la idea de James Brow, entendemos a la comunidad como «un grupo de gente (que comparte un) sentido de pertenencia» y que «combinan típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida» (1990, p. 22). De acuerdo a este autor, observamos en este colectivo un proceso de *comunalización* donde los migrantes construyen pautas de pertenencia y consolidan una *comunidad* en el destino. Es decir, un grupo que opera como una gran familia, en donde sus integrantes se reconocen, comparten

singularidades, se cuidan y se ayudan mutuamente (Figura 1). En función de ello, Juan de Dios comentaba:

Era para ayudarnos mutuamente, aquel que lo necesitaba le dábamos una mano, para ayudarnos entre nosotros y yo siempre iba a las obras y los convocaba. La mayoría no se quedaba. Pero en aquella época éramos fijos 70 paraguayos los que estábamos. (Bariloche, abril de 2013)

FIG. 1. Comunidad migrante paraguaya de Bariloche (1980)



Fuente: A-ARPA, 1980

La primera agrupación paraguaya se fundó en 1982 con el nombre Asociación de Residentes Paraguayos con el objetivo de «formar a la colectividad» (Juan de Dios, abril de 2013), «unirse, recordar y difundir los aspectos de la cultura paraguaya»¹⁸ y «bregar por la efectiva unión y fraternal convivencia de la familia paraguaya y ser hogar y amparo común de todos los paraguayos residentes y transeúntes en la ciudad»¹⁹. El primer y único presidente de ARPA fue Juan de Dios, migrante oriundo de Asunción que llegó a Bariloche a fines de 1970. En 1982 organizó a la colectividad y a partir de ese momento pasó a ser el principal referente de la comunidad paraguaya de la ciudad. Este liderazgo se reforzó en el ámbito laboral, debido a su desempeño como contratista de obra, rubro de importante desarrollo en Bariloche, en el que trabaja la mayoría de los migrantes paraguayos. Así por ejemplo comentaba:

La mayoría que viene se dedica a la construcción. Yo de mi parte si le puedo dar trabajo se lo doy, yo soy contratista de obra, le doy trabajo o los asesoramos, o le recomendamos a otro y así nos ayudamos mutuamente. (Abril de 2013)

18 Reseña histórica de ARPA presentada en el folleto por los festejos de los 200 años de Paraguay, Bariloche, 2011.

19 Reseña histórica de ARPA.

Es decir, Juan de Dios se constituyó como referente de la comunidad migrante en base a relaciones que generaron y generan gratitudes y lealtades que le dan prestigio dentro de la comunidad y, en consecuencia, profundizaron ese liderazgo personal. Sin embargo, este liderazgo fue cuestionado a fines de 2010, cuando un grupo de mujeres se autoconvocó y organizó una asociación paralela a ARPA con el nombre Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A)²⁰. En la actualidad, esta agrupación cuenta con la adhesión de un importante número de jóvenes migrantes, recientemente llegado a la ciudad.

ANGU-A se autodefine como *transparente*, ocupada de las problemáticas particulares de los paraguayos (documentos, vivienda, trabajo) y *horizontal* donde todos tienen voz y voto (Valentina, presidenta de ANGU-A, Bariloche, diciembre de 2011). Esta nueva asociación, en sus dos años de vida, realizó varios eventos en la ciudad. Algunos se organizaron para recaudar fondos para la agrupación con el fin de ayudar a compatriotas con problemas de salud, dificultades económicas, y otros para celebrar fechas patrias o fiestas religiosas separados de la agrupación ARPA. Estos últimos no sólo materializaron la división de la colectividad paraguaya, sino que también instalaron el conflicto permanente entre ambas asociaciones.

FIG. 2. ARPA Aniversario de Bariloche (1988)



Fuente: A-ARPA, 1988

20 Palabra en guaraní que significa *mortero*.

FIG. 3. ANGU-A Aniversario de Bariloche (2011)



Fuente: gentileza de Héctor

Estrategias tradicionales de visibilización (1982-1993)

Desde los inicios de ARPA (1982), la agrupación llevó a cabo una serie de eventos que tuvo como objetivo fundamental lograr un reconocimiento por parte de la sociedad barilochense. Una de las primeras actividades en las que participó la agrupación fue el Torneo local de fútbol realizado en 1982 denominado El Mundialito.²¹ Este evento forma parte de los recuerdos más queridos de los migrantes, debido a que constituyó el primer evento social en el que la agrupación participó en tanto colectividad con un equipo denominado Guaraní. Así lo recuerda Juan de Dios: «Se hizo acá en Bariloche, a nosotros nos invitaron, armamos el equipo y ¡salimos campeones invictos!, fue todo un orgullo presentar un equipo» (abril de 2013). Sin embargo este evento sólo quedó en la memoria de los migrantes, debido a que no se volvió a repetir y la organización no tuvo fondos para sostener el equipo en los torneos que se organizan a nivel local.

Otras actividades en las cuales también participó la agrupación fueron el aniversario de la fundación de la ciudad y la Fiesta Nacional de la Nieve.²² Ambos constituyeron y constituyen los eventos más significativos de la ciudad tanto desde el punto de vista social, como desde el simbólico. Es decir, no sólo por el caudal de gente que participa año a año, sino también por la impronta

21 Torneo de Fútbol infantil organizado por el gobierno municipal y que convocó a todas las colectividades.

22 Fiesta que se inicia en 1954 organizada por Parques Nacionales durante el mes de agosto y que en 1978 se declara Fiesta Nacional.

que tienen en la construcción del relato identitario local. El festejo por el aniversario de la ciudad consiste en un desfile cívico-militar que se lleva a cabo el 3 de mayo²³ por la mañana, al que concurren diferentes agrupaciones sociales de Bariloche, las cuales caminan por la calle Mitre, arteria principal de la ciudad. La fuerte presencia de las colectividades europeas en este desfile y la caracterización de los estereotipos que construyen la narrativa histórica local como el misionero, el pionero europeo, el indígena y el militar, refuerzan el imaginario de la Suiza argentina y la tierra de pioneros europeos. Sobre este relato identitario que construye la sociedad es que la comunidad migrante paraguaya intentó incorporarse, al igual que otras agrupaciones latinoamericanas, sin lograr modificar el espíritu de los festejos totalmente apegados a los discursos²⁴ de un poblado con reminiscencia europea.

Según los registros de la prensa²⁵ 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 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.

El otro festejo en el que también participó ARPA fue la Fiesta Nacional de la Nieve²⁶ que, en el marco del advenimiento de la democracia, volvió a reeditar ciertas prácticas populares realizadas en los primeros años de los festejos, como era el desfile de carrozas que desde el año 1984 a 1989 convocaba a to-

23 Desde 1968 se celebra el 3 de mayo.

24 En cada uno de los festejos, además de los discursos oficiales, es habitual incluir el discurso de un pionero que siempre es de origen europeo (*Diario Bariloche* 1978-1982/*Prensa Bariloche* 1982-1991). En la prensa local durante esas fechas suelen incorporar notas ilustrativas que apuntan a fomentar la identidad barilocheense donde, por ejemplo en el *Diario Bariloche* (1978-1982), a fines de la década de 1970 se enfatiza la idea de los pioneros europeos con artículos especiales a familias barilocheenses como los Tiehieneman, Goyes, Runge, Otto Meiling, Tutzauer, entre otros.

25 Diarios locales relevantes: El *Diario de Bariloche* (1978-1952); *Prensa Bariloche* (1982-1990); *Diario El Cordillerano* (1993-2002); El *Diario Digital Bariloche* (2002-2014).

26 «En el año 1954, por iniciativa de Parques Nacionales, se organizó por primera vez la Fiesta de la Nieve. Según la memoria local este evento social se transformó en un gran festejo que convocaba a toda la ciudadanía barilocheense. En el año 1971, la Fiesta de la Nieve por “Decreto 1580/71 del Poder Ejecutivo de la Nación, se convirtió en la I Fiesta Nacional de la Nieve, quedando a cargo exclusivamente de la Dirección Municipal de Turismo”. De esta forma, se instaló el festejo, como un elemento altamente significativo, porque no operó solamente como construcción interna de pertenencia, sino que también cristalizó la idea de una ciudad para los visitantes, donde el turismo y la reminiscencia de la “aldea europea”, se transformaron en los elementos constitutivos de la identidad barilocheense. Idea que se profundizó, a fines de 1978, cuando la organización de la fiesta pasó a ser manejada por una Comisión Permanente de la Fiesta Nacional de la Nieve, de iniciativa privada que le dio un viraje más comercial, ligado muy fuertemente con la actividad turística» (Barelli y Azcoitia, 2014).

das las colectividades de la ciudad (Figuras 4 y 5). Es así que, durante los años ochenta, la agrupación participó activamente de la fiesta con carrozas y bailes típicos. Esto nos contaba Juan de Dios y lo reafirman Valentina, Andresa (migrante paraguaya e integrante de ANGU-A, Bariloche), Tuti (migrante paraguaya e integrante de ANGU-A, Bariloche) y Lucio (hijo de inmigrante paraguayo, integrante de la comisión de ARPA, Bariloche):

¡No te das una idea lo que era esa carroza! ¡Ganamos el primer premio!, armamos una choza paraguaya dentro del camión, un lugar donde se bailaba, una mesa donde se amasaba chipa, un horno de barro, un aljibe y un mortero donde se pisaba el maíz. Al final del camión pusimos una planta radal que es muy parecida a la naranja, ahí pusimos una hamaca paraguaya y ahí iba Nicolás Martínez tomando tereré. Después compramos dos o tres cajones de naranjas y con un hilito muy finito colgamos en la planta y le tirábamos a la gente naranjas, fue un espectáculo un trabajo tremendo! (Juan de Dios, abril de 2013)

Sin embargo, la participación de la colectividad fue breve ya que en 1989 las autoridades municipales no volvieron a convocar a las colectividades latinoamericanas y quedaron totalmente excluidas de los festejos, percibiendo la discriminación de la sociedad barilochense. Esta situación se advirtió en denuncias de los propios afectados en un diario regional:

A pesar de «haber sido excluidos por segunda vez de la Fiesta Nacional de la Nieve» representantes de la Asociación de las Colectividades Latinoamericanas informaron que entre el 18 y 20 de octubre se realizará aquí la fiesta de la música, la danza y costumbres latinoamericanas con «más fervor que nunca, con el firme deseo de seguir mostrando nuestra cultura». El anuncio fue efectuado en oportunidad de manifestar «el pesar de la agrupación ante el olvido de las autoridades y de la Comisión organizadora de la Fiesta de la Nieve». Agregaron que «tenemos ante nosotros la desilusión de saber que nuestras autoridades y comisión organizadora de la Fiesta Nacional de la Nieve han olvidado dónde viven y cuáles son sus verdaderas raíces culturales, perdiendo la oportunidad de mostrar al mundo nuestro folklore» [...] «no queremos pensar siquiera se sientan avergonzados de mostrarnos, puesto que el folklore argentino y latinoamericano está y sigue triunfando a nivel mundial y nos sentimos orgullosos por ello». (Entrevista a Nicolás Martínez y Gladys Catalán en el diario *Río Negro*, 1991)

FIG. 4. Desfile por el Aniversario de Bariloche (1987)



Fuente: Archivo de ARPA

FIG. 5. Carrozas en Fiesta de la Nieve (1988)



Fuente: Archivo de ARPA

Debido a que esta estrategia de visibilización se vio truncada tanto por prácticas discriminatorias del municipio, como por la restricción de las agrupaciones latinoamericanas a la Fiesta de las Colectividades,²⁷ fue que la

27 «La Fiesta de las Colectividades se inició en plena dictadura militar ligada a una fuerte reivindicación de la migración europea. En el año 1980, debido a la gran respuesta de la población, la misma se independizó de la Fiesta Nacional de la Nieve e intentó transformarse en una fiesta nacional, apelando nuevamente al turista como destinatario y a los “pioneros europeos” como constitutivos de la “identidad barilocheense”.

agrupación paraguaya, junto con el resto de colectividades excluidas, decidieron organizar la Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas. Este festejo surgió en el año 1985, producto del quiebre entre los migrantes de procedencia europea y los migrantes latinoamericanos, motivado por las visiones xenóforas de los primeros en relación con los segundos:

Antiguamente se hacía la Fiesta de las Colectividades, después de la noche a la mañana la fiesta se hace argentina-europeo ¡lindo nombre para desvincular a las otras! Por el año ochenta y tantos se dejó de hacer en conjunto. Bariloche es una sociedad que discrimina eso es más que evidente. (Entrevista a Germán González, presidente del Círculo Chileno Gabriela Mistral, Bariloche, agosto de 2012)

Lo interesante de esta fiesta es que estuvo bajo la iniciativa de la asociación paraguaya, contó con la presencia de varias colectividades y tuvo una importante difusión radial, televisiva y de prensa escrita²⁸ (Figura 6). Sin embargo, la fiesta no pudo quebrar las lógicas de exclusión presentes en la ciudad. Es decir, a pesar de la difusión y la logística empleada en los eventos, la respuesta de la ciudadanía fue escasa a diferencia de la fiesta de los europeos que se caracteriza por contar con una gran afluencia de público. Esta situación hizo que la celebración no pudiera perdurar en el tiempo. Esto, por ejemplo, nos comentaba Juan de Dios:

yo llegué hasta llorar de bronca una vez cuando me hicieron una entrevista después de la fiesta en Canal 6. Hable muy mal, ¡cómo puede ser!, ¡es nuestra tierra, qué es lo que pasa con la gente de Bariloche! ¡Y lo peor es que sigue pasando hoy! (Abril de 2013)

En este marco, la única colectividad latinoamericana convocada durante los primeros años de la década del ochenta, a pesar de algunas negativas internas, fue la chilena. Esta situación sólo se mantuvo hasta 1985, año en el que los organizadores del evento decidieron circunscribir la fiesta exclusivamente a las colectividades europeas, incluyendo en el colectivo al “país anfitrión” (Barelli y Azcoitia, 2014).

- 28 Diario *Prensa Bariloche*, «Tercera edición de la Fiesta de las colectividades latinoamericanas», octubre 1987; Diario *Bariloche*, «Tres días de vivencias latinoamericanas», miércoles 14 de octubre de 1992, p. 6; Diario *Río Negro*, «Colectividades latinoamericanas. Fiesta de música, danzas y costumbres en Bariloche», domingo 20 de octubre de 1991.

FIG. 6. 4° Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas (1988)



Fuente: A-ARPA, 1989

En síntesis, todas estas prácticas o estrategias de visibilización que, de una u otra manera, emplearon los migrantes paraguayos entre 1982-1993, fueron presa de las lógicas de exclusión y sufrieron el ocultamiento y el olvido del conjunto social de Bariloche y de las agencias estatales, como es el caso del municipio de la ciudad.

La Virgen de Caacupé como estrategia de integración y visibilización (1993-2012)

La década de 1990 marcó un cambio significativo en la forma en que la agrupación decidió relacionarse con la sociedad barilocheña. Luego de ciertas diferencias entre sus miembros y fracasos en eventos públicos, como la participación en la Fiesta de la Nieve y el intento de instalar en la ciudad la Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas, observamos otro modo de vinculación tanto hacia dentro de la comunidad migrante, como en relación con la sociedad local. En donde la Virgen de Caacupé funcionó como artefacto de cohesión interna, en tanto símbolo de paraguayidad²⁹ y como estrategia de visibilización que apeló a la agencia religiosa como medio de integración. La Virgen de Caacupé³⁰ si bien

29 Término utilizado por los propios migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales) que integran lo que ellos identifican como la *cultura paraguaya* (Barelli, 2013).

30 «El origen de la “Virgen de Caacupé”, también llamada “Virgen de los Milagros de Caacupé”, se entrecruzó con leyendas y relatos populares que fueron transmitidos de boca en boca en Asunción, ciudad capital de Paraguay. A diferencia de otras advocaciones marianas, la “Virgen de Caacupé” no fue producto de una aparición, sino que surgió en el siglo XVII como una imagen de una Inmaculada tallada en madera por un artista nativo guaraní que la realizó después de haber presenciado un “milagro”. Este acontecimiento le confirió a la advocación una identidad local

es una Virgen Inmaculada³¹ que conserva su iconografía colonial tradicional, los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche no la vincularon con la Virgen Inmaculada local³² sino que, a través de su título, Caacupé, la identificaron como la *Virgen de los paraguayos* y la relacionaron con advocaciones locales ligadas a los sectores más humildes de la ciudad. Esto, por ejemplo nos decía Juan de Dios, en relación a la peregrinación de la Virgen Inmaculada que se realiza en la zona del centro de la ciudad:

- La gracia nuestra es compartir el almuerzo después [de la peregrinación], no es el baile en sí, es poder compartir en familia lo poco o mucho que llevamos, es compartir con las familias y con los amigos.
- ¿Por qué no peregrinan con la Virgen Inmaculada del centro?
- No, es que te imaginas que nosotros salimos de arriba y terminamos en el centro.
- ¿Y? ¿Qué pasaría?
- Se terminaría todo, en cambio nosotros acá el que se quiere quedar se queda y la mayoría se queda, es nuestro lugar. (Abril de 2013)

Desde esta concepción, observamos el acercamiento de Caacupé a dos advocaciones locales como la Virgen Misionera³³ y la Virgen de las Nieves.³⁴ La elección

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 pasó 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» (Barelli, 2013).

- 31 «La Inmaculada Concepción es la imagen teológica más sofisticada en el arte mariano. El imaginario resume los pasajes de las Escrituras que en la exégesis católica se aplican al carácter inmaculado de la Virgen. La imagen se representa sin Niño, vestida por el sol y de pie sobre la luna en la que se prefigura la Asunción de la Virgen» (Warner, 1991, p. 322).
- 32 La Virgen Inmaculada es la advocación mariana más antigua de San Carlos de Bariloche, patrona de la primera capilla del poblado en el año 1908 y centro histórico como punto de referencia para la población en general y para la feligresía católica en particular.
- 33 «Advocación creada por el obispo Miguel Hesayne (1975-1993) en el año 1978 como Patrona de la provincia de Río Negro. Una Virgen peregrina cuya iconografía remite a una campesina pobre con rasgos mapuches que refleja en su rostro el sufrimiento del pueblo» (Nicoletti y Barelli, 2012).
- 34 La Virgen de las Nieves, en San Carlos de Bariloche, surgió previamente a su patronazgo oficial diocesano (1993), a través de la Escuela Militar de Montaña que instaló su imagen para ser venerada en una gruta natural a 15 km del centro de la ciudad. El inicio de la devoción, desde 1940 a 1980, estuvo fuertemente ligado al Ejército de Montaña por su patronazgo y a la sociedad barilocheense vinculada tempranamente al desarrollo de la actividad turística con la Fiesta Nacional de la Nieve (1960-1980). A partir de la década de 1980 con la vicaría su patronazgo se amplía e institucionaliza, fundamentalmente en 1993 con la creación de la diócesis y la incorporación de la feligresía de los barrios más vulnerables de ciudad, donde también se encuentran los migrantes latinoamericanos (Nicoletti y Barelli, 2013).

de la primera puede relacionarse con la pertenencia social³⁵ a la que adscribe la comunidad migrante, mientras que la segunda constituye lo que podríamos definir como la matriz identitaria local que se imprime desde su masividad y capacidad de «aunar en la diversidad» (Nicoletti y Barelli, 2013).

La Virgen de Caacupé como símbolo de *paraguayidad*

En San Carlos de Bariloche, como en otros lugares del país, la devoción se trasladó junto con la imagen de bulto, la novena, la peregrinación, la misa y los festejos. La primera imagen de la advocación de Caacupé llegó a Bariloche en el año 1993 como obsequio a la agrupación ARPA por parte de una mujer paraguaya que se encontraba de visita por la ciudad. Esta primera imagen, de aproximadamente 30 cm, se entronizó en un altar de madera de similar tamaño al que la agrupación decoró con flores, velas y cintas de la bandera paraguaya y desde esa fecha hasta la actualidad dieron inicio a la práctica religiosa en la ciudad. Los primeros festejos eran exclusivamente religiosos y poco concurridos. Se realizaba una novena donde se reunían algunas familias nueve días antes donde se preparaban espiritualmente para el 8 de diciembre. Ese día se hacía la peregrinación hasta la gruta de la Virgen de las Nieves³⁶ (a 10 km del centro de la ciudad), donde llevaban ofrendas y realizaban sus pedidos y promesas (Barelli, 2014). Así lo comentaba Lucio:

Nosotros empezamos hace 17 años con esto y ahí teníamos una réplica chiquita [...]. Al principio íbamos y rezaban unas oraciones entre dos o tres familias ahí a los pies de la Virgen de las Nieves. Después hacíamos un almuerzo a la canasta [...] y bueno y así fue creciendo y hoy hace como más de diez años consecutivos que venimos haciéndolo con misa, fiesta y baile. (Diciembre de 2010)

Con el paso del tiempo, la fiesta de Caacupé se convirtió en una celebración muy importante para la comunidad migrante paraguaya de San Carlos de Bariloche. Se transformó en un espacio que hoy posibilita el encuentro de la colectividad, la unión de sus integrantes y el reconocimiento de la cultura paraguaya (Barelli, 2014). La peregrinación en honor a Caacupé hacia la gruta de la Virgen de las Nieves se hizo más concurrida, más difundida en la ciudad y más valorada por sus compatriotas. Se incorporó una misa al aire libre y un almuerzo comunitario con comidas típicas y música a la vera del río Gutiérrez, donde los migrantes actualmente no sólo establecen un contacto religioso individual y colectivo, sino también construyen lo que podríamos definir como un espacio de identificación mutua. En este espacio los integrantes de la comunidad

35 Abordamos el concepto desde las formas de pertenecer de Levitt (2010) como aquellas prácticas y relaciones sociales concretas en las que los individuos afirman sus identificaciones con un grupo particular.

36 Desde 1993, Patrona de la Diócesis de San Carlos de Bariloche. Archivo del Obispo de la Diócesis de San Carlos de Bariloche, Carpeta «Virgen de las Nieves».

paraguaya se conocen, intercambian experiencias, toman tereré³⁷ y fundamentalmente hablan guaraní, generando ligazones muy especiales y posibilitando un ambiente de familiaridad muy particular.

Este sentido de pertenencia que se inició con el traslado y puesta en funcionamiento del culto a la Virgen de Caacupé se consolidó en el 2013 con la entronización³⁸ de su imagen en la parroquia Virgen Misionera (ubicada en la zona del Alto de la ciudad, en el barrio también llamado Virgen Misionera). Como dice Freedberg «la consagración nunca es una ceremonia vacía. Abarca un proceso al menos –como lavar, ungir, coronar o bendecir– que produce un cambio buscado en el estatus sagrado de la imagen» (1992, p. 108), que en el caso de la Virgen de Caacupé estaría dado por haber encontrado el lugar de residencia, desde donde la imagen se proyecta a sus devotos y el punto de partida, desde donde se inicia el circuito sagrado que los conecta con el lugar sagrado: la gruta de la Virgen de las Nieves.

Esta ceremonia también estuvo marcada por la emoción de los devotos migrantes paraguayos, los cuales manifestaron su alegría por el momento y reactualizaron su identidad a través de la homilía en la que el sacerdote invitó a que los fieles participaran. Una vez más los migrantes se conectaron con el lugar de origen a partir de la devoción mariana, como lo manifestó con emoción Juan, un migrante paraguayo que reside en El Bolsón:

yo dije que quería decir algo pero la verdad es que estoy muy emocionado primeramente agradecer al amigo Juan de Dios. Para mí la familia uno la hereda y los amigos uno los elige. Y doy gracias a Dios porque elegí al amigo [lo señala a Juan de Dios] y gracias a él es que me estoy emocionando tanto, por haber escuchado al canto de nuestra Virgen, de la Virgencita de Caacupé [...] me costó una hora y media llegar acá pero valió la pena y doy gracias a Dios ante todo, a ustedes hermanos paraguayos por haber compartido con ustedes esta Santa Misa realmente estoy tan orgulloso de ser paraguayo y pertenecer a la comunidad paraguaya. Espero que seamos más unidos y que cada vez seamos más hermanos paraguayos. (Bariloche, mayo de 2013)

La práctica religiosa devocional, en sus diferentes momentos (Barelli, 2014), aparece para el migrante como un espacio de hermandad paraguaya a la que todos sienten pertenecer y en la que se canaliza una identidad comunitaria o una *paraguayidad* que interpela y reivindica a los sectores populares,³⁹ de

37 Bebida tradicional oriunda de la cultura guaraní, de amplio consumo en Paraguay. Consiste en una mezcla de agua fría y hierbas refrescantes machacadas las cuales se ceban en un recipiente que contiene yerba mate.

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

39 «Abordamos a los “sectores populares” en tanto grupo social como “aquellas formas y actividades cuyas raíces están en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases» (Hall, 1984, p. 6). Que «a pesar de toda su fragmentación y heterogeneidad [...] comparten una situación común de subalternidad (y tensión) respecto de las élites que han tenido y tienen el poder social, económico y político» (Adamovsky, 2012, p. 12).

los cuales forma parte (Barelli, 2014). Sectores sociales que no sólo transitan su existencia material en las márgenes de una ciudad *fragmentada*⁴⁰ en condiciones de pobreza y vulnerabilidad, 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. 15-16). Emergentes que se contraponen a la imagen de la *Bariloche postal*, como ciudad de la alegría permanente o como la Suiza argentina, de las bellezas del paisaje al alcance de todos.

De esta manera, la Fiesta de la Virgen de Caacupé se transforma desde su culto y ritual en un artefacto de cohesión interna, que construye «compone y cimenta subjetividad» donde «las prácticas en su entorno conmemoran la historia y la identidad de un pueblo, de una región, de una comunidad» (Levaggi, 2007, p. 68). Es decir, los festejos de la devoción generan pertenencia, debido a que tienen el poder de recuperar una identidad paraguaya que, según relatos de migrantes,⁴¹ se creía «perdida y [...] Caacupé fue un salvataje [...], fue una salvación, fue una posibilidad de poder hacer algo» (Valentina, 2012). Es así que la Virgen vuelve a convocar no sólo a aquellos paraguayos que se habían ido de la agrupación por problemas internos, sino también al nuevo flujo migratorio que llega a Bariloche a partir del 2002 sumando una fuerte presencia juvenil.

Sin embargo, el poder de la Fiesta de la Virgen de Caacupé no sólo se limitó a la posibilidad de generar vínculos que apelaron a «la creación de un imaginario colectivo que aunó los sentimientos y fervores de un pueblo entre su gente y con su tierra» (García Redondo, 2010, p. 96), sino que también operó como estrategia de integración y visibilización hacia la sociedad barilochense. Desde ese lugar es que identificamos la participación de la agrupación ARPA con el estandarte de Caacupé en peregrinaciones locales que pusieron en juego otro sentido de pertenencia. Es decir, no sólo podemos decir que se apuntó a construir identidad desde un *nosotros*, sino también desde el vínculo con un *ellos* en función de establecer un acercamiento diferente. Es en esta línea que observamos la participación de ARPA en la peregrinación de la Virgen de las Nieves, advocación popular barilochense que registra una gran adhesión de los sectores más vulnerables de la ciudad.

40 Adjetivo que utiliza Matossian cuando habla de las características de San Carlos de Bariloche. En este sentido menciona que el «crecimiento acelerado y sin control, con fuerte diferenciación social, ha devenido en mundos urbanos de exclusión» de esta manera «la fragmentación espacial completa el par asociado, dicha noción habla de una ciudad que deja de ser orgánica y pasa a ser fragmentada» (2012, p. 185).

41 La mayoría de los migrantes, tanto de arpa como de angua, hacen hincapié en que el traslado de la devoción es el motivo por el cual ambas agrupaciones logran unirse.

FIG. 8. Entronización de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera (2013)



Fuente: Ana Inés Barelli, 2013

La devoción mariana interpela la marginalidad

La devoción a la Virgen de las Nieves en Bariloche se manifiesta en dos peregrinaciones: una histórica que se realiza, actualmente, en el mes de octubre y otra denominada Gaucha, que se lleva a cabo en el mes de marzo. La peregrinación histórica de la Virgen de las Nieves representa una devoción que si bien tiene un origen castrense,⁴² posee una impronta fuertemente popular debido a que convoca a una porción significativa de los sectores más pobres y vulnerables de la ciudad. De esta manera, no es casual que ARPA haya elegido ese espacio sagrado, para realizar la peregrinación anual de la Virgen de Caacupé y que decida, todos los años, participar en su peregrinación con el estandarte de Caacupé, como expresión devocional. Así lo comentaba Lucio: «Nosotros cada día somos más y somos muy devotos de la Virgen, somos muy católicos los paraguayos». Y se explayaba Andresa: «Es el hecho de estar hermanados [...] hay algo muy fuerte entre nosotros, una pasión, es una comunicación muy importante».

42 La devoción a la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche surgió a través de la Escuela Militar de Montaña, cuando un teniente coronel de esa escuela, Napoleón Irusta, en 1944 se salvó milagrosamente de un accidente el 5 de agosto, día de la Virgen de las Nieves. Luego de este evento, el militar trajo una réplica de esta Virgen desde Buenos Aires y la colocó en una gruta natural a 11 kilómetros de San Carlos de Bariloche. Años más tarde, este lugar se transformó en un centro de peregrinación, de devoción local y regional.

Lo interesante de este evento es que la agrupación, a través de sus referentes, se hace presente en la ceremonia religiosa en donde observamos la búsqueda de integración y visibilización desde su adscripción nacional y devocional. Un ejemplo de ello fue la participación activa de la ARPA en la misa de la Virgen de las Nieves durante 2012. En este evento parte de la agrupación no sólo acompañó la peregrinación y la misa con el estandarte de su devoción, sino que también subió al escenario y le cantó, ante miles de fieles, a la Virgen de las Nieves la canción de la Virgen de Caacupé con su banda de músicos (Figura 9).

FIG. 9. La Virgen de Caacupé en la peregrinación de la Virgen de las Nieves (2012)



Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

La otra peregrinación de la Virgen de las Nieves de la que participa la ARPA es la Gaucha. Ésta se realiza hacia la gruta desde 2012, por iniciativa del lonko Belisario Paineñfil. La comitiva sale de la Parroquia San Francisco del barrio Ñireco, en la zona oeste de la ciudad, se hace a caballo con toda la ornamentación y vestimenta gaucha. La imagen de la Virgen de las Nieves se traslada en carreta, decorada con flores. Una vez en la gruta, se realiza una misa presidida por el Obispo. Los fieles se distribuyen espacialmente en semicírculo frente al altar y rodean la bandera argentina que se ubica en el centro de la ceremonia (Figuras 10 y 11). En este sentido, como dice Cristina Carballo,

los símbolos religiosos y nacionales toman forma en el mítico héroe: el gaucho; y conforman una mixtura de interpretaciones que se manifiestan en la práctica peregrina, fuera de la tradicional misa, sino más bien como la inclusión de prácticas más populares alrededor del núcleo de la doctrina eclesial. (Carballo, 2009, p. 24)

FIG. 10 Y 1. Peregrinación Gaucha de la Virgen de las Nieves (2012)



Fuente: María Andrea Nicoletti, 2012

El acompañamiento de ARPA con el estandarte de la Virgen de Caacupé puede leerse desde una perspectiva tanto social como simbólica. Desde lo social, en el sentido de que se percibe, por parte del referente de ARPA que busca hacerlo extensivo a toda la agrupación, una fuerte identificación con un sector de la población local. Así, por ejemplo, lo manifiesta Juan de Dios en una entrevista que le realiza un diario de la zona: «Somos una colectividad activa, llevamos muchos años acá, yo hace 40 años que vivo en Bariloche y en Buenos Aires, 50. Así que soy también argentino... soy chato de la zona» (Bariloche 2000, diciembre de 2009).

Esta inclusión de los paraguayos en una peregrinación que resalta las tradiciones del campo patagónico puede leerse como un interés por considerarse parte, ya no dentro del colectivo de los pioneros migrantes de la ciudad, cuyo espacio queda relegado exclusivamente a los europeos, sino a un colectivo que se denomina en la jerga local como *chato de la zona*, expresión barilocheense y

patagónica que alude a aquel baqueano de pertenencia rural, nacido en la región, que tiene un profundo conocimiento del territorio. Desde lo simbólico, resulta interesante mencionar la vinculación, que hizo el mismo Juan de Dios:

el encuentro de la Virgen de Itatí y la Virgen de Caacupé en Corrientes, en el río en canoa, que se produce todos los 8 de diciembre donde dos pueblos, Argentina y Paraguay, se encuentran. Todo eso me hizo pensar mucho y creo que es eso lo que me hace participar en las peregrinaciones de la Virgen de las Nieves. (Abril de 2013)

Esta alegoría que explicita Juan de Dios, a nuestro entender, busca afianzar la vinculación entre ambas devociones como una nueva estrategia de acercamiento e integración. Una estrategia que frente al continuo silencio de las agencias estatales y sociales apela a la agencia religiosa como forma de inclusión.

FIG. 12. Encuentro en el río Paraná de la Virgen de Itatí y la Virgen de Caacupé



Fuente: *Informe corrientes*

De esta forma, la colectividad, a través de la agrupación ARPA, logra reconocimiento y visibilidad desde la agencia religiosa. La Iglesia católica reconoce y acompaña la peregrinación a la Virgen de Caacupé como manifestación religiosa de los migrantes paraguayos devotos y, desde ese lugar, la agrupación encuentra la posibilidad de mostrarse. Es decir, desde la agencia religiosa es que ARPA elige qué peregrinación y qué advocación les permite la visibilización social que buscan.

Reflexiones finales

Los eventos realizados en la esfera pública conforman dispositivos que fijan determinadas características sociales que se cristalizan en diferentes imágenes sobre lo que se considera la identidad social de una ciudad. En relación a la construcción de la identidad barilochense podemos señalar tres eventos

públicos que, desde fines de los años sesenta, se vincularon entre sí y reprodujeron fuertemente el discurso hegemónico en San Carlos de Bariloche: el aniversario de la ciudad, la Fiesta de las Colectividades Europeas y la Fiesta Nacional de la Nieve. Eventos que durante esos años no sólo consolidaron dicho discurso marginando y excluyendo a los grupos migrantes latinoamericanos que pusieron en evidencia relaciones de poder, sino que también generaron la búsqueda de nuevas estrategias de visibilidad y/o reconocimiento social.

En este sentido, la colectividad paraguaya, lejos de asumir el *papel asignado* de formar parte de los excluidos históricos de la ciudad, diseñó una serie de estrategias que apuntó a trascender el espacio barrial y, principalmente, a obtener reconocimiento social. En función de ello identificamos dos momentos significativos en donde la colectividad buscó implementar estrategias de integración y visibilización. Un primer momento (1982-1993) caracterizado por el empleo de estrategias tradicionales de socialización, donde el objetivo de los migrantes estuvo puesto en lograr hacerse un lugar en eventos considerados históricos en la ciudad, como el aniversario de la fundación de Bariloche y la Fiesta Nacional de la Nieve, y en intentar visibilizarse con iniciativas propias como la Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas.

Sin embargo, a principios de los años noventa, debido al fracaso y a la imposibilidad de romper las lógicas de exclusión impuestas por la ciudad, se produjo un cambio de estrategia de la comunidad, que nos lleva a plantear el segundo momento. Este último, desde 1993 hasta el presente, se caracterizó por la incorporación, por parte de ARPA, de la devoción y el culto a la Virgen de Caacupé. Devoción que no sólo se transformó en un dispositivo sagrado que generó cohesión interna y construyó *paraguayidad*, sino que también se convirtió en una nueva estrategia de integración, en la que la agrupación apeló a la Iglesia como agencia religiosa y, por su intermedio, a la sociedad barilochense como devotos marianos paraguayos con el fin de obtener visibilidad y reconocimiento. Es así como, a decir de Nicoletti y Odone:

la tensión entre ambas agencias (la estatal y la religiosa), que apelan a diferentes lógicas de reconocimiento y legitimación para sí mismas y para el territorio, instalan en el espacio patagónico e incorporan sentidos alternativos donde la región se va configurando según las narraciones que se van proponiendo y habilitando. (2013)

Lista de referencias bibliográficas

- Adamovsky, E. (2012). *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Agüero Medina, A. (2012). *Somos de acá. Una historia social desde abajo*. Buenos Aires: Boverse.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Balazote, A. y Radovich, J. C. (2003). Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina. En Coelho dos Santos, S. y Nacke, A. (Orgs.) *Hidroeléctricas e povos indígenas*. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas.
- 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 inédita). Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Barelli, A. I. (2014). La Virgen de Caacupé como dispositivo de «paraguayidad» en San Carlos de Bariloche, Argentina (1970-2012). En *Revista de Estudios Latinoamericanos*, (58), 2014.
- Barelli, A. I. y Azcoitia, A. (2015). Construcciones identitarias hegemónicas y estrategias socio-religiosas de visibilización de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2000). En *Revista Quinto Sol*, 19, 1-21.
- Bessera, E. (2006). Los Parques Nacionales. En *Patagonia Total Antártida e Islas Malvinas*. Neuquén: BarcelBaires-Alfa Centro Literario.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. En *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. En *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Bustillo, E. (1999). *El Despertar de Bariloche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Carballo, C. (2009). Repensar el territorio de la expresión religiosa. En C. Carballo *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Diegues, C. A. (2005). *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Brasil: Center for Research on Human Population and Wetlands.
- Freedberg, D. (1992). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia de la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Fuentes, D. y Núñez, P. (2007). *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. San Carlos de Bariloche: Editorial Núcleo Patagónico.
- García Redondo, J. M. (2010). Urbanismo cristiano: religiosidad, espacio y poder en la construcción de la Almería cristiana. En J. Ruiz Fernández y J. P. Vázquez Guzmán, *Colección Etnografía y Cultura Popular*, (11), 85-97.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo “popular”. En R. Samuel (Ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.
- Hall, S. (2000). ¿Quién necesita «identidad»? En A. Ford y S. Martini. (Comps.). *Cuadernos de Comunicación y Cultura*, (55).
- INDEC, CNPV 2001, *Resultados definitivos*. Buenos Aires. Recuperado de http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp.
- INDEC, CNPV 2010. *Año del Bicentenario*. Recuperado de <http://www.censo2010.indec.gov.ar>.
- Levaggi, C. (2007). La Virgen de San Nicolás, ¿símbolo popular posmoderno? En R. Dri. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo 2. Buenos Aires: Biblos.
- Lolich, L. (2011). Los planes urbanos y su relación con el paisaje cultural en zonas de frontera. Caso Bariloche, Patagonia argentina (1934 -1979). En P. Núñez (Comp.). *Miradas Transcorderanas* (106-126). Bariloche: IIDYPCA-UNRN.

- Matossian, B. (2012). *Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia-Argentina*. Berlín: Editorial Académica Española.
- Méndez, L. y Iwanow, W. (2001). *Bariloche. Las caras del pasado*. Neuquén: Manuscritos Libros.
- Navarro Flórida, P. (2008). «La Suiza argentina», de utopía agraria a postal turística: la resignificación de un espacio entre los siglos XIX y XX. *3º Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche.
- Navarro Flórida, P. y Vejsbjerg, L. (2009). El proyecto turístico barilocheño antes de Bustillo: entre la prehistoria del Parque Nacional Nahuel Huapi y el desarrollo local. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 18(4), 414-433. Recuperado de <http://www.estudiosenturismo.com.ar>.
- 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*, 21(38), 109-141.
- Nicoletti, M. A. y Barelli, A. I. (2013). Una madre en la que todos los hijos se aúnan: La Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Núñez, P. y Barelli, A. I. (2013). Marcas urbanas y sentidos sociales en disputa. Bariloche (1966-1983). *Revista de Historia Regional y Local*. HISTORELO, 5(10), 164-196.
- Yerushalmi, Y. (1989). Reflexiones sobre el olvido. En Y. Yerushalmi, N. Loraux, H. Mommsen, J. Milner, G. Vattimo. *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- «Más de doscientos paraguayos viven en la Patagonia argentina». (4 de agosto de 1996). En diario *Noticias*, Asunción, p. 42.
- «La fiesta de la música». (13 de agosto de 1991). En *Diario Río Negro*, General Roca.