

La Virgen de Caacupé como símbolo de paraguayidad en Bariloche, Argentina (1970-2012)

*Ana Inés Barelli**

RESUMEN: El presente trabajo busca indagar sobre las construcciones identitarias en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche, ciudad rionegrina ubicada al noroeste de Patagonia, de los migrantes paraguayos. En función de ello, se analiza el traslado y refundación de la devoción mariana, y se hace hincapié en cómo la práctica religiosa se resignificó en el lugar de destino y cómo la devoción operó, desde la alteridad barilochense, en los procesos identitarios del grupo migrante.

PALABRAS CLAVE: Caacupé, Paraguayidad, Bariloche, Devoción, Identidad.

ABSTRACT: This paper seeks to investigate the constructions of identity around the Virgin of Caacupé of the Paraguayan migrants in San Carlos de Bariloche, Río Negro city located to the Northwest of Patagonia, of the Paraguayan migrants. Accordingly, the transfer and refunding of Marian devotion, with an emphasis on how religious practice is redefined in the place of destination and how devotion is operated, from the barilochense otherness, in the identity of the migrant group processes.

KEY WORDS: Caacupé, Paraguayan, Bariloche, Devotion, Identity.

* CONICET/IDYPCa/UNRN (inesbarelli@hotmail.com).

INTRODUCCIÓN

La migración paraguaya, desplazamiento poblacional histórico en Argentina, se registra desde mediados del siglo XIX en los primeros censos del país. En 1947 se transformó en la población latinoamericana más numerosa y desde el 2001 se consolidó como la primera¹ población sobre el total de extranjeros. Los motivos de la migración estuvieron y están relacionados con la situación socioeconómica² que vive, hace décadas, la República de Paraguay. En la provincia de Río Negro, de la cual forma parte la ciudad de San Carlos de Bariloche, la migración paraguaya si bien tuvo sus primeros ingresos a fines del siglo XX, es recién después de la crisis del 2001³ que presenta su crecimiento más significativo.⁴ Similar comportamiento tuvo este flujo migratorio en la ciudad de San Carlos de Bariloche, donde sus primeros ingresos se registraron a fines de la década de 1970 y se profundizaron en los años posteriores a la crisis del 2001. Durante los años ochenta los migrantes paraguayos de la ciudad iniciaron sus primeras asociaciones colectivas: en 1982 fundaron la Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA), que fue la encargada, entre otras cosas, de trasladar la devoción a la Virgen de Caacupé; y en el año

¹ La población nacida en Paraguay que vive en Argentina pasa de 240 450 con 14.9% del total de la población extranjera, en 1991 a 325 046 que equivale a 21.2% en el Censo 2001 y a 550 713 con 30.5% en el Censo 2010. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, Resultados definitivos*, Buenos Aires. En http://www.indec.gov.ar/webcenso/provincias_2/provincias.asp. INDEC, *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Año del Bicentenario*. En <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>.

² Situación marcada por “la concentración de tierras, la inexistencia de industria, la ausencia de políticas públicas que contengan a la población, la descampesinización y la precariedad que presentan las condiciones de vida las que obligan a los paraguayos a considerar la emigración como alternativa”, en Gerardo Halpern, *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009, p. 77.

³ Crisis económica profunda que afectó las condiciones materiales de la sociedad. Esta situación generó en diciembre de 2001 un levantamiento masivo que obligó a renunciar al presidente Fernando de la Rúa. Pocos días después se puso fin a la convertibilidad de la moneda nacional con el dólar, política neoliberal que estructuró a la economía argentina durante una década.

⁴ La población paraguaya en la escala provincial pasa de 338 en el 2001 a 1 123 en 2010. INDEC, Censo 2001, *op. cit.* y Censo 2010, *op. cit.*

2010, producto de conflictos internos, un grupo de mujeres y jóvenes migrantes conformaron la Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A).

La imagen de la Virgen de Caacupé junto con sus celebraciones religiosas y su devoción llegó a la ciudad en 1993 en forma de obsequio de una compatriota paraguaya a la agrupación ARPA. A partir de entonces, la colectividad incorporó la práctica religiosa devocional no sólo como uno de los actos más importantes de la agrupación sino también como un “dispositivo sagrado” que se resignificó culturalmente⁵ y que, por tanto, construyó y construye pertenencia e identidad paraguaya desde la alteridad social barilocheense.

Abordamos la devoción mariana no sólo como práctica de piedad,⁶ manifiesta en la oración y contemplación de sus fieles, sino también como expresión colectiva que trasciende lo religioso y se presenta con una dinámica de transformación histórica. Práctica cultural que tiene en cuenta a la liturgia católica y a los festejos de la colectividad, los cuales fortalecen vínculos interpersonales y que por su extensión, masificación y traslado, generan fuentes de identidades marianas.⁷ En este caso, siguiendo la idea de Eloísa Martín,⁸ sobre la Virgen de Luján, la Virgen de Caacupé, a través de su patronazgo, logra generar y sintetizar “simbólicamente” una identidad paraguaya o una paraguayidad propia en el destino.

En el presente trabajo buscamos indagar y profundizar sobre esas construcciones identitarias locales que el proceso de traslado y refundación de la devoción a la Virgen de Caacupé habilita y genera en San Carlos de Bariloche. Por ello, nos proponemos analizar el traslado y refundación de la devoción a la

⁵ Entendemos culto como “un conjunto de signos eficaces de la evangelización” y un elemento relacional que se exterioriza mediante distintas acciones (oraciones, ritos, celebraciones, peregrinaciones, imágenes, reliquias, etcétera), en Bifet Esquerda, *Diccionario de la evangelización*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1998, p. 170.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Fortunato Mallimaci, “El Catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *VV AA, 500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA/Centro Nueva Tierra, 1992, p. 285.

⁸ Eloísa Martín, “La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica”, en *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires, 1997.

Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche y profundizar la práctica religiosa desde su resignificación cultural y desde la alteridad barilochense en los procesos identitarios del grupo migrante. La resignificación y los procesos identitarios los abordamos desde diferentes planos o espacios: como práctica religiosa en sí misma (novena, peregrinación, misa y festejos), como la adopción y apropiación de un espacio público típicamente barilochense como es la Gruta de la Virgen de las Nieves, y desde los festejos patrios como fueron los del Bicentenario de la Independencia de Paraguay. En función de ello, organizamos el presente artículo en dos partes: una primera, dedicada a las características de la migración paraguaya en la ciudad y al origen y traslado de la advocación mariana a San Carlos de Bariloche para, finalmente, en la segunda parte, abordar la resignificación cultural y los procesos de identificación que generó la práctica devocional una vez en el destino.

La metodología que utilizamos, debido a la escasa presencia de registro escrito,⁹ es el método etnográfico a través de entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales religiosas, referentes paraguayos en la ciudad y a paraguayos devotos de la Virgen de Caacupé y no devotos), de la observación participante del culto y especialmente de la figura del relato de vida,¹⁰ entendida como aquel fragmento del texto oral que da cuenta de aquellos temas que resulta relevante estudiar, al ser estos últimos los que condicionan el carácter de las entrevistas.

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

¹⁰ Daniel Bertaux, "El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades", en *Proposiciones, Historias y relatos de vida: investigación y práctica en las ciencias sociales*, núm 29, Santiago de Chile, Sur Ediciones, 1999, y *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra, 2005.

LA MIGRACIÓN PARAGUAYA EN SAN CARLOS DE BARILOCHE Y LA VIRGEN DE CAACUPÉ

a) Etapas migratorias y agrupaciones paraguayas en la ciudad

Abordamos el proceso migratorio en la ciudad desde una perspectiva transnacional, que entiende la migración como forma de vida, en la que los migrantes forjan y sostienen relaciones sociales, económicas, políticas y religiosas que vinculan su lugar de origen con su lugar de destino generando nuevas territorialidades que atraviesan las propias fronteras nacionales.¹¹ Perspectiva a la que le incorporamos la noción de “campo social” no sólo desde la mirada bourdiana¹² sino también desde el concepto de Peggy Levitt y Nina Glick Schiller.¹³ Entendido como “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos”.¹⁴ Estos campos presentan múltiples dimensiones, con fronteras que no son necesariamente contiguas con las fronteras nacionales y una variedad potencial de redes, relaciones y formas de comunicación entre quienes se trasladan y los que se quedan. Las “redes sociales” entendidas como las cadenas de información son espacios donde las familias, los grupos de amigos y de vecinos se valen para decidir cuándo, cómo, con quiénes y a dónde migrar. Es decir, se trata de un bagaje de información ofrecida por las personas más conocidas y confiables que ya han migrado y que pueden proporcionar no sólo datos sino también apoyo en el traslado y subsistencia en el lugar.

¹¹ Nina Basch, Lila Glick Schiller y Cristina Blanc-Szanton, “Transnacionalism: a New Analytic Framework for Understanding Migration”, reprinted from “Towards a Transnational Perspectives on Migration”, en *Annals of the New York Academy of Science*, vol. 645, 1992.

¹² “[...] espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias [...] donde es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los habitus que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego [...]”, en Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, p. 136.

¹³ Peggy Levitt y Nina Glick Schiller, “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, en *Migración y Desarrollo*, México, 2004.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

San Carlos de Bariloche, ciudad rionegrina ubicada al noroeste de la Patagonia argentina y a escasos kilómetros de la frontera chilena, desde sus orígenes a fines del siglo XIX se destacó por ser receptora de una pléyade de corrientes migratorias, cuya presencia chilena es en especial importante.¹⁵ Durante las primeras décadas del siglo XX se incorporó a la migración fronteriza la llegada de sirios, libaneses, españoles, suizos, alemanes, italianos, etc. Así para 1920, según el Censo General de los Territorios Nacionales, la composición de la población en el departamento de Bariloche mostraba que 47.8% de los habitantes había nacido en el extranjero.¹⁶ Durante los años 1947 y 1960 la población se duplicó pasando de 6 562 habitantes a 15 995. La procedencia de estas migraciones, durante esos años, no era sólo extranjera, sino también proveniente de las áreas rurales del mismo departamento de Bariloche, de otras zonas de Río Negro¹⁷ y migrantes urbanos provenientes de otras ciudades del país.¹⁸ Durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI, con un crecimiento poblacional sostenido de la ciudad,¹⁹ advertimos la incorporación de nuevos flujos migratorios provenientes de países limítrofes como bolivianos, paraguayos, peruanos,

¹⁵ En su mayoría chilenos de origen alemán provenientes de la zona de Llanquihue. Véase Laura Méndez, "Bariloche, 1880-1935: procesos migratorios, prácticas políticas, organización social", en Martha Ruffini y Ricardo Masera [coords.], *Horizontes en perspectiva: contribuciones para la historia de Río Negro, 1884-1955*, vol. I, Viedma, Legislatura de Río Negro/Fundación Ameghino, 2007.

¹⁶ Dentro de ese grupo, 78% era de origen chileno, 4.3% español, 3% italiano, 0.9% alemán, 0.8% turco, 0.5% suizo y 0.9% de otras nacionalidades. Véase Brenda Matossian, *Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia-Argentina*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012, p. 113.

¹⁷ Pilcaniyeu, Comallo, Clemente Onelli, Ingeniero Jacobacci, Maquinchao, entre otras.

¹⁸ Matossian, *op. cit.*, p. 113.

¹⁹ Población total de San Carlos de Bariloche en los diferentes Censos. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (1970, 1981, 1991, 2001, 2010): 29 963 en 1970, 51 268 en 1981, 81 001 en 1991, 93 000 en 2001 y 108 205 en 2010. Instituto Nacional de Estadística y Censos, *Censo Nacional de Población, Familias y Viviendas 1970*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población y Vivienda 1980. Serie D, Población, Total del País, por Provincia, Departamento y Localidad*. INDEC, Buenos Aires. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. Resultados definitivos. Características seleccionadas, Total del País*. Serie B, núm. 25, Buenos Aires, INDEC, Censo 2001, *op. cit.* y Censo 2010, *op. cit.*

entre otros, que se fueron ubicando en la periferia de la ciudad. Estos flujos migratorios, a lo largo de la última década, no sólo incrementaron el porcentaje de migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche sino que también generaron un cambio significativo en los patrones migratorios de la ciudad.

La migración paraguaya en este lugar respondió, al igual que en otros momentos y en otras zonas de Argentina, a la situación que vive hace décadas Paraguay y a las ofertas laborales que presentó la ciudad en el rubro de la construcción. En este sentido, identificamos dos etapas de arribo migratorio a San Carlos de Bariloche: la primera durante las décadas de 1970-1990 y la segunda por la crisis económica del 2001.

Los flujos migratorios, durante la primera etapa (1970-1990), se caracterizaron por ser acotados e inestables. La mayoría de paraguayos que llegaron a la ciudad en esa época se debió a las obras de las represas hidroeléctricas²⁰ sobre los ríos Limay y Neuquén. Así lo menciona Juan de Dios, uno de los primeros migrantes paraguayos en San Carlos de Bariloche: “la finalización de las obras coincidió con un crecimiento de Bariloche que tentó a muchos de ellos para quedarse a disfrutar de este hermoso lugar y otros estuvieron un tiempo y luego se fueron”.²¹ Durante el primer tiempo el traslado era sólo de varones y luego, con la seguridad laboral, se incorporó el resto de la familia y se inició el asentamiento en la ciudad. Este proceso se realizó de forma dispersa en diferentes espacios barriales de la época. Así, por ejemplo, afirma Juan de Dios: “los primeros que vinimos no nos ubicamos en ningún asentamiento. Estábamos en distintos lugares, dispersos. Por eso es que empezamos a unirnos y nos empezamos a juntar como colectividad”.²²

²⁰ Represas Hidroeléctricas de los ríos Limay y Neuquén: Chocón y Cerros colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983). Empresa Hidronor S. A. Véase Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich, “Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina”, en Silvio Coelho dos Santos y Aneliese Nacke [orgs.], *Hidroeléctricas e povos indígenas*, Florianópolis, Letras Contemporáneas, 2003.

²¹ Entrevista a Juan de Dios, migrante paraguayo y presidente de ARPA, abril de 2013. Todas las entrevistas de este artículo fueron realizadas por la autora en San Carlos de Bariloche.

²² *Ibid.*

Durante la segunda etapa migratoria, luego de la crisis económica que atravesó el país en el 2001, la migración paraguaya presentó un nuevo impulso. Esto se debió a que durante esos años la modificación cambiaria benefició directamente al turismo y en consecuencia reactivó la actividad de la construcción, generando nuevamente la atracción de migrantes. Según los datos ofrecidos por la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche (DNM), del total de trámites realizados por extranjeros, la comunidad paraguaya creció en forma exponencial durante los últimos años.²³ Actualmente, se ubica como la segunda nacionalidad que más trámites realiza en la ciudad después de Chile. En cuanto al lugar de recepción de la migración siguió predominando Buenos Aires, donde se incorporó, desde hace algunos años, una migración directa desde Paraguay con importante presencia de jóvenes migrantes entre 20 y 30 años de edad. Este cambio se puede vincular con la puesta en funcionamiento de las “redes transnacionales”, que se fueron construyendo entre familiares y amigos y con las agrupaciones de migrantes. Sobre este tema Juan de Dios nos comentaba que: “En esta nueva oleada de migrantes cuando se remodeló el Hotel Llao Llao²⁴ trajeron más de 100 paraguayos donde quedaron la mitad y ese 50% empezó a traer mucha más gente y nosotros los acompañamos”.²⁵ Este flujo continuo de población se ubicó y se ubica, en la actualidad, en la periferia de la ciudad en situaciones de extrema precariedad.

Este proceso de asentamiento también estuvo acompañado por la conformación de las asociaciones de migrantes en la ciudad que brindaron ayuda al recién llegado. La primera agrupación paraguaya se fundó en 1982 con el nombre Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA),²⁶ cuyo objetivo es “formar a la

²³ Se pasó de un total de 95 nacidos en Paraguay, registrados en 2001, a un total de 335 en el 2010, cuyo crecimiento es de 252% mientras que la población total aumentó 16%. Censo 2001, *op. cit.* y Censo 2010, *op. cit.*

²⁴ Hotel más importante y lujoso de la ciudad de San Carlos de Bariloche.

²⁵ Entrevista a Juan de Dios, *op. cit.*

²⁶ Según los relatos de sus integrantes, la agrupación ARPA, participó en varios eventos deportivos, festivos y religiosos. Entre los deportivos se pueden mencionar el Torneo de fútbol infantil en 1982 y la Liga de Fútbol local con un equipo propio denominado “Guaraní”. Entre los festivos han presentado carrozas en la Fiesta Nacional de la Nieve, y participaron como colectividad en

colectividad”,²⁷ “unirse, recordar y difundir los aspectos de la cultura paraguaya”²⁸ 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”.²⁹ El primer y único presidente de ARPA fue, el ya mencionado, Juan de Dios. Este migrante oriundo de Asunción 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. Liderazgo que se reforzó en el ámbito laboral, por las relaciones personales que se establecieron entre los migrantes y Juan de Dios debido a su conocido desempeño como contratista de obra, rubro de importante desarrollo en la ciudad, en el que trabajan la mayoría de los migrantes paraguayos. Es decir, este hombre se constituyó como referente de la comunidad migrante con base en relaciones que generaron y generan gratitudes y lealtades que le dan prestigio dentro de la comunidad y, en consecuencia, profundizan ese liderazgo personal. Así por ejemplo nos 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 lo asesoramos, o le recomendamos a otro y así nos ayudamos mutuamente”.³⁰ Sin embargo, este liderazgo fue cuestionado a fines de 2010, cuando un grupo de mujeres se autoconvocaron y organizaron una asociación paralela a ARPA con el nombre Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A),³¹ la cual contó con la adhesión de un importante número de jóvenes migrantes, recientemente llegados a la ciudad.

varios desfiles en conmemoración a la fundación de la ciudad, organizaron en 1985 la 1ª Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas, en 1988 formaron el Cuerpo de Baile Infantil paraguayo y en el 2011 organizaron los festejos por el Bicentenario por la Independencia de Paraguay. En relación con los eventos religiosos, ARPA desde los años noventa empieza a participar en la peregrinación anual a la Gruta de la Virgen de las Nieves con un estandarte de la Virgen de Caacupé y en el año 1993 trae la primera réplica de la Virgen de Caacupé y da inicio al culto en la ciudad.

²⁷ Entrevista a Juan de Dios, *op. cit.*

²⁸ Reseña histórica de ARPA presentada en el Folleto por los festejos de los “200 años de Paraguay”, Bariloche, 2011.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Entrevista a Juan de Dios, *op. cit.*

³¹ Palabra en guaraní que significa mortero.

ANGU-A se autodefine como “transparente”, pues se ocupa de las problemáticas particulares de los paraguayos (documentos, vivienda, trabajo) y “horizontal”, pues todos tienen voz y voto.³² Esta nueva asociación en sus dos años de vida realizó varios eventos en la ciudad, como juntar fondos para la agrupación y ayudar a compatriotas con problemas de salud y dificultades económicas, además de otros que se realizaron de forma paralela a la agrupación ARPA como los festejos patrios y religiosos. Estos últimos provocaron no sólo la materialización de la división de la colectividad paraguaya sino que también instalaron el “conflicto permanente” entre ambas asociaciones.

b) La Virgen de Caacupé: origen y traslado de la advocación

Abordamos a la Virgen de Caacupé como una Virgen mestiza debido a que, según los relatos, su origen se relaciona con una intervención milagrosa de protección al pueblo guaraní, su iconografía consagrada con una serie de atributos (corona y joyas) y símbolos (la corona de doce estrellas, el mundo, la luna, el manto azul y la serpiente debajo de sus pies) nos remite a una Virgen Inmaculada de tradición hispánica.

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 imagen de una Inmaculada tallada en madera por un artista nativo guaraní, quien la realizó después de haber presenciado un “milagro”.³³ Este acontecimiento le confirió a la advocación una identidad local propia debido a que “particularizada por una fuente, un árbol o

³² Entrevista a Valentina, presidenta de ANGU-A, diciembre de 2011.

³³ El relato popular cuenta que en el año 1600, en un pueblo llamado Tobatí de Paraguay evangelizado por los franciscanos, un nativo guaraní perteneciente a la misión fue a buscar materiales para sus tallas y se vio acorralado por un grupo de mbayás (población originaria del lugar) que querían matarlo. El artista guaraní asustado se escondió detrás de un árbol y le rezó a la Virgen de la Inmaculada Concepción prometiendo que si lo libraba de sus enemigos le tallaría una imagen del mismo tronco que lo había protegido. Los perseguidores pasaron

un determinado castillo con una vista panorámica (se diferencia) de cualquier otra Virgen”.³⁴ 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.

La práctica religiosa a la Virgen de Caacupé en Paraguay la reconstruimos a partir de los relatos de nuestros entrevistados que fueron los que trasladaron la devoción y el culto a San Carlos de Bariloche. En este sentido, hemos podido distinguir que, en la actualidad, en Asunción, el culto a la Virgen de Caacupé se organiza en cuatro momentos: novena, peregrinación, misa y fiesta familiar. El primero, consiste en una reunión familiar en la que durante nueve días antes de la fecha, en algunos hogares se congregan amigos y familiares para rezar a la Virgen en señal de recogimiento y preparación espiritual. En relación a este momento, los entrevistados agregan que actualmente este evento no convoca a tanta gente como sí lo hace la peregrinación, el segundo momento devocional. Esta última, se inicia todos los 8 de diciembre en la madrugada, se vive como uno de los sucesos más esperados por los devotos, donde las familias se trasladan cantando y rezando en procesión al santuario, con imágenes personales, ban-

delante del árbol donde se encontraba y “milagrosamente” no lo vieron, éste es considerado el “primer milagro” de la Virgen de Caacupé y el inicio de la advocación. Luego, el artista cumplió su promesa, talló dos imágenes, la más grande destinada a la comunidad de la iglesia de Tobatí y una más pequeña para su devoción personal. Sin embargo, producto de una inundación en la zona, la imagen más grande desapareció y la única que sobrevivió fue la más pequeña. Cuenta la leyenda que un indio llamado José, perteneciente al pueblo vecino de Atirá, rescató a la Virgen de madera que estaba flotando en una caja de cuero en las aguas del río y bajo su protección se dio inicio la devoción popular a la Virgen. Luego, con el correr de los años, y después de varias situaciones donde la Virgen se salva “milagrosamente” de inundaciones, tormentas y guerras, en 1770 se construyó el primer santuario de Caacupé y en ese mismo año, Carlos Morphy fundó la ciudad de Caacupé. Santuario que padeció la Guerra de la Triple Alianza y quedó destruido. Por ello, en 1883 se construyó un nuevo santuario que se terminó en 1885 y es el que se conserva actualmente. En Paula Verónica Reingold, *Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé*, Buenos Aires, Santa María, 2000.

³⁴ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, trad. de Javier Calzada y José Luis Gil Aristu, Madrid, Nerea, 1981, p. 154.

deras, flores y cantos.³⁵ A este momento le sigue, por un lado, la celebración de una misa en honor a la Virgen, en la que se obsequian ofrendas, pedidos y promesas para el año próximo y, por el otro, una feria de artesanías junto al santuario, que se organiza al finalizar la ceremonia religiosa. Luego, los devotos se retiran a sus hogares donde continúa el festejo con familiares y amigos.

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 mariana llegó a Bariloche en 1993 como obsequio a la agrupación ARPA por parte de una mujer paraguaya que estaba 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 se ha dado culto a la práctica religiosa en la ciudad. Los primeros festejos eran exclusivamente religiosos y poco concurridos. Se realizaba una novena como preparación espiritual donde se reunían algunas familias nueve días antes del 8 de diciembre, fecha en que 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. Así lo comentaba un compatriota paraguayo: “Nosotros empezamos hace 17 años con esto y ahí teníamos una réplica chiquita [...] Al principio íbamos y rezábamos unas oraciones entre dos o tres familias ahí a los pies de la Virgen de las Nieves. Después hacíamos un almuerzo a la canasta [...] y bueno así fue creciendo y hoy hace más de 10 años consecutivos que venimos haciéndolo con misa, fiesta y baile”.³⁷

Con el paso del tiempo, Caacupé se convirtió en una celebración muy importante para la comunidad migrante paraguaya de San Carlos de Bariloche.

³⁵ Así lo comentaba un joven paraguayo que vive en Bariloche “[...] la peregrinación se realiza un día antes, el día 7. ¡Vienen de todos lados y es impresionante! La peregrinación es de más de 5 000 personas, se va en grupo y se disfruta mucho, se canta, se toma, y se charla”. Entrevista a Héctor [...], y un referente adulto “[...] la gente va en carreta, descalzo, en bicicleta, a caballo, de rodilla [...] se agradece y se pide por mucha gente”, entrevista a Juan de Dios, *op. cit.*

³⁶ Desde 1993 es patrona de la diócesis de San Carlos de Bariloche. Archivo del Obispado de la diócesis de San Carlos de Bariloche (AODB), Carpeta “Virgen de las Nieves”.

³⁷ Entrevista a Lucio, migrante paraguayo miembro de ARPA, diciembre de 2010.

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. 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. Sin embargo, a fines del año 2010, producto de los conflictos dentro de la asociación, esta primera imagen de bulto de la Virgen entró en disputa y quedó bajo la nueva agrupación ANGU-A. Situación que generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen. Esta segunda imagen de bulto, mucho más grande (un metro) se exhibió por primera vez durante los festejos del 2010 en el altar al aire libre profundizando aún más los conflictos entre las agrupaciones.

RESIGNIFICACIÓN CULTURAL Y PROCESOS IDENTITARIOS EN EL DESTINO

Abordamos el concepto de identidad con el planteamiento de Stuart Hall,³⁸ quien lo analiza desde el concepto de “identificación” en tanto proceso de construcción sociohistórica, 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. 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

³⁸ Stuart Hall, “¿Quién necesita identidad?”, en Stuart Hall y Paul du Gay [eds.], *Questions of cultural identity*, trad. de Nataly Fortuny, Londres, Sage Publications, 1996. El texto ha sido publicado en Anibal Ford y Stella Martini [comps.], *Cuadernos de Comunicación y Cultura*, núm. 55, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2000.

en un contexto determinado. En función de ello, en este segundo apartado, abordaremos cómo el culto a la Virgen de Caacupé, desde sus inicios en 1993 hasta la fecha, se resignificó en la ciudad de San Carlos de Bariloche como “dispositivo identitario” y construyó pertenencia desde diferentes planos de análisis: la práctica religiosa, el espacio sagrado y los festejos patrios paraguayos. Para ello utilizaremos los resultados del trabajo de campo realizado durante el periodo 2010-2012.

Desde la práctica religiosa

La práctica religiosa en torno a la devoción de la Virgen de Caacupé, al igual que en su lugar de origen, se organiza en diferentes momentos (novena, peregrinación, misa y almuerzo comunitario) desde los cuales se pone en funcionamiento un proceso de “identificación” o, a decir de Brow,³⁹ un proceso de “comunalización”⁴⁰ en el que los migrantes construyen pautas de pertenencia, actualizan la paraguayidad⁴¹ y consolidan una “comunidad”⁴² en el destino. Este proceso de identificación lo analizamos desde una instancia individual y desde otra colectiva. La primera, caracterizada por un movimiento que va de “adentro” hacia “afuera” donde “un actor social hace de sí mismo como idéntico (similar, semejante) a otro y, consecuentemente, provee cohesión a un grupo social al que le confiere sentido, y le brinda una estructura significativa que le permite asumirse como unidad”.⁴³ Mientras la segunda se analiza a partir de un doble movimiento, uno que va de “afuera” hacia “adentro”, que apunta a todo aquello que el “otro” piensa

³⁹ J. Brow, “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”, en *Anthropological Quarterly*, vol. 63, núm. I, 1990, pp. 1-6.

⁴⁰ “Cualquier pauta de conducta que promueve un sentido de pertenencia”, en *ibid.*, p. 22.

⁴¹ Término utilizado por los propios migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales) que integran a la “cultura paraguaya”.

⁴² “Grupo de gente (que comparte un) sentido de pertenencia” que “combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida”, en Brow, *op. cit.*, p. 22.

⁴³ Sergio Caggiano, *Lo que entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005, p. 38.

de “nosotros” (y que) contribuye en mayor o menor medida a definir a ese “nosotros” para luego, dar paso a la construcción de algún tipo de sentimiento de colectividad que puede definir “un nosotros diferenciado de un ellos”.⁴⁴

En cuanto al primer aspecto que corresponde a la novena, lo hemos observado como un momento de recogimiento y preparación espiritual de carácter individual. En este espacio se comparten charlas en las que se comentan experiencias personales que tienen que ver, algunas, con el proceso mismo de migración (dificultades económicas, problemas en el trabajo y vinculaciones personales) y, otras, que apuntan a la relación con la advocación y con la “comunidad” paraguaya en Bariloche (relatos milagrosos, experiencias en Paraguay y en Bariloche, recuerdos de anteriores festejos, agradecimientos, pedidos y promesas a Caacupé). En otras palabras, la novena se presenta como ese primer momento de reconocimiento individual o como dice Caggiano⁴⁵ de un movimiento propio del funcionamiento identitario que va de “adentro” hacia “afuera” donde el migrante se abre, resignifica prácticas y actualiza una identidad “nacional” que le confiere entidad y sentido de pertenencia. Este proceso de identificación lo vemos íntimamente relacionado con la representación que tiene la imagen de la Virgen de Caacupé para el migrante paraguayo. Es decir, la Virgen en tanto “símbolo”, a decir de Laclau y Mouffe,⁴⁶ condensa un “significado” que desborda al “significante” y nos ofrece la posibilidad de entender la elección de la misma como un “dispositivo identitario”.

La peregrinación, en tanto segundo momento, la hemos percibido como un suceso especial y muy esperado por los devotos migrantes. La analizamos desde el concepto de Rosendahl⁴⁷ como manifestación simbólico-espacial, como un “desplazamiento por itinerarios pre-establecidos, con el fin de alcanzar lugares

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, México, FCE, 1985.

⁴⁷ Zeny Rosendahl, “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”, en Cristina Carballo [coord.], *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009, pp. 43-56.

sagrados o realizar rituales en torno de puntos considerados significativos en términos étnico-religiosos”.⁴⁸ La peregrinación se vive desde la “fe en caminar (que) implica la obtención de trascendencia [...], el peregrino poseedor de esta fuerza que se expresa en la vivencia espiritual, en el lugar ritualmente apropiado para tal manifestación, necesita trasladarse al lugar sagrado”.⁴⁹ En nuestro caso particular, la caminata no sólo representa un contacto religioso individual y colectivo donde se reza y se cantan canciones a la Virgen, sino que también se trata de un momento de “identificación” mutua, en el que los integrantes de la comunidad paraguaya se conocen, intercambian experiencias, toman *tereré*⁵⁰ y fundamentalmente hablan guaraní, generando ligas muy especiales y posibilitando un ambiente de familiaridad muy particular (véanse imágenes 1 y 2). Es decir, estas experiencias religiosas trascienden lo meramente espiritual y transforman a la Virgen de Caacupé en un “dispositivo identitario” que actualiza la paraguayidad, ésta condensa no sólo ciertos elementos propios de la cultura paraguaya como la lengua, las comidas y la música; sino que también incluye las experiencias cotidianas que viven y vivieron los migrantes paraguayos en el origen y en el destino. Así lo comentaba una migrante devota de la Virgen de Caacupé: “[...] ¡Encontrarnos por la Virgencita es una fiesta! Es algo muy fuerte, te levanta el espíritu te llena de ‘paraguayidad’. Hay algo muy fuerte entre nosotros, es una pasión. Es una comunicación muy importante porque tenemos una espiritualidad muy grande [...]”.⁵¹ Es lo que Levitt y Schiler⁵² mencionan como prácticas concretas y visibles que señalan pertenencia, que posibilitan el proceso de “identificación” que Caggiano⁵³ menciona como otro movimiento que propicia la construcción de un sentimiento de pertenencia colectiva que habilita vínculos interpersonales de confianza y

⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁰ Bebida tradicional oriunda de la cultura guaraní, de amplio consumo en Paraguay. Consistente en una mezcla de agua fría y hierbas refrescantes machacadas las cuales se ceban en un recipiente que contiene yerba mate.

⁵¹ Entrevista a Andresa, migrante paraguaya perteneciente a ANGU-A, abril de 2011.

⁵² Levitt y Glick Schiller, *op. cit.*

⁵³ Caggiano, *op. cit.*

solidaridad. Así lo comentaba una integrante de la agrupación ANGU-A: “[...] nos juntamos para hacer fiestas o eventos justamente para hacer contención con nuestra gente y estar hermanados permanentemente. Lo que sentimos es tan especial. Yo cuando voy a la casa de un paraguayo es ir a ‘mi casa’. Es algo mucho más allá de lo que es simplemente una amistad. Es usar lo de ella como lo mío y viceversa [...]”⁵⁴



Imagen 1. Peregrinación, Bariloche, 2011.**

⁵⁴ Entrevista a Nilda, migrante paraguaya perteneciente a ANGU-A, abril de 2011.

^{**} Todas las fotografías fueron tomadas por la autora en San Carlos de Bariloche.



Imagen 2: Peregrinación, 2012.

Otro momento de análisis en la celebración mariana lo constituye la misa. Esta última se realiza al aire libre en la base de la Gruta de la Virgen de las Nieves, una vez que culmina la peregrinación. Para dicho evento se prepara un altar decorado con flores, imágenes personales, velas, banderines, cintas de colores y una bandera⁵⁵ paraguaya de importante porte, que desde el 2010 un integrante de la comunidad confecciona con un tema particular para la ocasión (véanse imágenes 3 y 4). Desde sus inicios en 1993 hasta la fecha, la misa la preside Juvenal Currulef, un sacerdote local de la Parroquia Virgen Misionera,⁵⁶ cuya

⁵⁵ En el año 2010, la bandera paraguaya tenía la imagen del Che Guevara en el centro y en el año 2011 se hizo con el escudo de Luque uno de los pueblos paraguayos de donde proviene la persona que confeccionó la bandera, en el año 2012 la imagen de la Virgen de Caacupé no se pudo exhibir porque no la terminaron.

⁵⁶ Parroquia ubicada en un barrio de bajos recursos de la ciudad.

historia personal estuvo muy vinculada con los “sectores populares”⁵⁷ de la ciudad. En 2001 se incorpora a la ceremonia el obispo de la diócesis de Bariloche quien ofrece la bendición final. También se encuentra presente, todos los años, una banda de músicos que acompaña a la colectividad, no sólo en la celebración religiosa sino también en el almuerzo comunitario.

Durante la celebración religiosa se observan dos ambientes muy significativos: uno que podríamos definir como “festivo devocional” y otro de “reivindicación colectiva” (véase imagen 5). El primero caracterizado por aquellos momentos que tienen que ver con una relación más personal con la devoción como la bendición de las réplicas personales, los rezos, los bautismos y casamientos que se celebran en nombre de Caacupé. Mientras, el segundo, se encuentra atravesado por todas aquellas manifestaciones (discursivas y visuales) de “reivindicación colectiva”, hacia el lugar de origen y destino desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral, la discriminación y se pide por la unión de la comunidad paraguaya en Bariloche a favor de una organización de los sectores populares. Es decir, en las celebraciones a la Virgen de Caacupé se ponen en juego otras expresiones, en las que “la celebración no es tan sólo lo que la superficie de su texto aparentemente expresa, sino también un escenario de disputa política y de reivindicación colectiva hacia ambos lados de la frontera”.⁵⁸ En el caso de Bariloche estas reivindicaciones se evidencian en las palabras de los sacerdotes, donde se menciona la exclusión y la lucha de los migrantes; las plegarias de los fieles, en las que se pide por la unidad de la colectividad y el reconocimiento del trabajo paraguayo en la ciudad; en las banderas enarboladas por los devotos paraguayos, en las que aparecen lemas como “Fuerza Paraguay” o figuras emblemáticas de lucha social como la imagen del “Che”

⁵⁷ Utilizamos el concepto de “sectores populares” en tanto grupo social. Es decir, como “aquellas formas y actividades cuyas raíces están en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases”. Hall, *op. cit.*, p. 6 y que “a pesar de toda su fragmentación y heterogeneidad [...] comparten una situación común de *subalternidad* (y tensión) respecto de las élites que han tenido y tienen el poder social, económico y político”, en Ezequiel Adamovsky, *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*, Buenos Aires, Sudamericana, 2012, p. 12.

⁵⁸ Halpern, *op. cit.*, p. 217.

y, por último, en la necesidad que se observa por parte de la comunidad paraguaya de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilochense.

Todas esas acciones también pueden encuadrarse en conductas contrahegemónicas.⁵⁹ Estas nacen en condiciones de existencia diferenciales que administran las “jerarquizaciones socioculturales”⁶⁰ de los migrantes paraguayos en relación a los “otros” migrantes que se encuentran en la ciudad o lo que Caggiano⁶¹ señala como el segundo movimiento que apunta a todo aquello que el “otro” piensa sobre un “nosotros”. Esta situación la observamos en una ciudad como Bariloche, donde se reconoce y se reivindica principalmente a la migración centro-europea en detrimento de las migraciones latinoamericanas.⁶² En este contexto urbano moldeado por los imaginarios de “la Suiza argentina” y la “tierra de pioneros europeos”, la irrupción en la vida pública barilochense de la Virgen de Caacupé viene a develar la profundidad de una fragmentación social en constante crecimiento.⁶³

⁵⁹ “[...] debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Así mismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias”, en Raymond Williams, “Lenguaje”, “Base y Superestructura”, “Determinación”, “Hegemonía”, en *Marxismo y Literatura*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 134.

⁶⁰ Claudia Briones, “Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?”, en Cristina García Vázquez [comp.], *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias e inmigrantes*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, p. 16.

⁶¹ Caggiano, *op. cit.*

⁶² Ana Inés Barelli, “La Virgen de Caacupé: símbolo de la inmigración paraguaya en San Carlos de Bariloche”, en *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, Santa Rosa, La Pampa, 2011. En <http://sociohistoricos.files.wordpress.com/2011/11/ponencia-barelli.pdf>.

⁶³ Véase Ana Inés Barelli, *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios*, Bahía Blanca, 2013 (tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional del Sur).



Imagen 3. Altar, 2010.



Imagen 4. Altar, 2011.



Imagen 5. Misa, 2012.

Para finalizar con los festejos se da paso a un almuerzo comunitario, en el que cada agrupación, desde el 2010, se ubica en diferentes lugares a la vera del río Gutiérrez, espacio aledaño a la Gruta de la Virgen de las Nieves (véase imagen 6). La jornada se inicia con un brindis a la Virgen realizado por Juan de Dios y por unas palabras del sacerdote Curruf. Se agradece la presencia de los devotos y se le pide a la Virgencita de Caacupé por la unidad de la comunidad migrante. Durante los tres registros realizados (2010, 2011 y 2012) es notable como se reitera el pedido de la unidad de la colectividad. Los festejos continúan con un asado y comidas típicas como sopa paraguaya y chipá. Durante el almuerzo, observamos un ambiente festivo que se percibe a través del intercambio de anécdotas, cantos en guaraní y bailes típicos que se prolongan durante varias horas de la tarde.

De esta manera, la práctica religiosa devocional, en sus diferentes momentos, 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 populares⁶⁴ de los cuales forma parte. Sectores sociales que no sólo transitan su existencia material en las márgenes de una ciudad fragmentada⁶⁵ en condiciones de pobreza, vulnerabilidad y desigualdad social, sino que también logran transformar dicha situación en emergentes de “identidades colectivas novedosas que enriquecen y pluralizan el

⁶⁴ 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”, en Stuart Hall, “Notas sobre la deconstrucción de lo ‘popular’”, en Ralph Samuel [ed.], *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 6. “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”, en Ezequiel Adamovsky, *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*, Buenos Aires, Sudamericana, 2012, p. 12.

⁶⁵ 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”, en Matossian, *op. cit.*, p. 185.

tejido social”.⁶⁶ Emergentes que, como ya señalamos, se contraponen a la imagen de “la Bariloche postal”, como ciudad de la alegría permanente (o) la “Suiza argentina”, de las bellezas del paisaje al alcance de todos”.⁶⁷



Imagen 6. Almuerzo de ARPA, 2011.

Desde la apropiación del espacio

Las prácticas religiosas además de generar o actualizar vínculos identitarios también se proyectan en el espacio de destino y construyen nuevas territorialidades. Abordamos la noción de “territorio” y “espacio sagrado” desde la geografía de la religión a través de las propuestas de Carballo⁶⁸ y Rosendahl.⁶⁹ En este sentido

⁶⁶ Daniel Fuentes y Paula Núñez [eds.], *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*, San Carlos de Bariloche, Núcleo Patagónico, 2007, p. 16.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁸ Cristina Carballo, “Repensar el territorio de la expresión religiosa”, en Cristina Carballo, *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

⁶⁹ Zeny Rosendahl, *Espacio y religión: un abordaje geográfico*, Río de Janeiro, UERJ/NEPEC, 1996.

entendemos la noción de “territorio” como “un espacio apropiado, ocupado o dominado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que pueden ser tanto materiales como simbólicas”, que en el caso de las prácticas religiosas estaría dado por las simbólico-culturales. De esta manera el “territorio” sería aquella síntesis entre la “producción pasada y presente”, que organiza su disposición y paisaje, mientras que “lugar sagrado” es el que tiene un pasado histórico o mítico, y se le considera como símbolo común e identitario.⁷⁰ Siguiendo la misma línea de análisis, incorporamos la noción de “espacio sagrado” de Rosendahl⁷¹ 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”.⁷²

En nuestro caso de estudio los migrantes paraguayos eligen, adoptan, resignifican y sacralizan un espacio público como es la Gruta de la Virgen de las Nieves. Así lo comentaba el presidente de ARPA:

[...]como se hacía la fiesta de la Virgen de las Nieves y como nosotros cada día somos más y somos muy devotos de la Virgen y muy católicos los paraguayos y como un día una señora nos trajo de Paraguay la imagen de la Virgen de Caacupé. [...] Charlando en la colectividad pensamos en por qué no organizar una peregrinación y una misa ahí en Virgen de las Nieves y compartir un almuerzo en comunidad ahí a la canasta.⁷³

Elección que se encuentra íntimamente relacionada, por un lado, con la dificultad de poder conseguir un terreno propio para construir una ermita, y por el otro, con las características que presentan los festejos de dicha advocación en la ciudad. En relación a esto último, resulta significativo hacer una breve mención a la advocación local para poder entender la apropiación del espacio por parte de los migrantes paraguayos.

⁷⁰ Carballo, *op. cit.*, p. 28.

⁷¹ Rosendahl, *op. cit.*

⁷² *Ibid.*, p. 30.

⁷³ Entrevista a Juan de Dios, *op. cit.*

La devoción a la Virgen de las Nieves inició en San Carlos de Bariloche a través de la Escuela Militar de Montaña, cuando Napoleón Irusta en 1944, un teniente coronel de esa Escuela, se salvó milagrosamente de un accidente el 5 de agosto, día de la Virgen de las Nieves. Luego de este episodio, el militar trajo una réplica de esa Virgen desde Buenos Aires y la colocó en una gruta natural a diez kilómetros de San Carlos de Bariloche, que se transformó en centro de peregrinación y devoción local y regional.⁷⁴ Es por ello que en el año 1993 se la nombró Patrona de la diócesis de San Carlos de Bariloche y se institucionalizaron los festejos patronales con peregrinación, misa, almuerzo y feria al aire libre. En la actualidad, la Virgen de las Nieves es la devoción que más adhesión presenta en la ciudad (véanse imágenes 7 y 8). Todos los años peregrinan cerca de 10 000 personas especialmente de los sectores más humildes de Bariloche que se sienten convocados y asisten en diferentes columnas que se van uniendo en distintos momentos de la caminata. Resulta pertinente mencionar, que la colectividad paraguaya no sólo participa en la peregrinación colaborando en la organización del evento, sino que también se muestra activa portando la imagen de la Virgen de Caacupé (véanse imágenes 9 y 10). Estas características de la devoción a la Virgen de las Nieves se encuentran estrechamente vinculadas a los deseos que manifiestan los migrantes paraguayos para la celebración de Caacupé: “yo especialmente y los viejos que hemos iniciado esto queremos dejarla perpetuada [...] nuestro sueño es tener una ermita y habíamos elegido un terreno en Nahuel Hue porque ahí tenemos varios compatriotas [...] y bueno la Virgen de las Nieves se encuentra muy cerca”.⁷⁵

Sin embargo, la imposibilidad de concretar la construcción de un “lugar sagrado” propio, fue lo que determinó la búsqueda de espacios alternativos de pertenencia que operaron como verdaderos “circuitos sagrados”.⁷⁶ Es decir, los migrantes paraguayos no sólo se apropiaron del espacio de la Virgen de las Nieves de forma simbólica-expresiva sino que interiorizaron al territorio su

⁷⁴ AODB, Carpeta “Virgen de las Nieves”, material de preparación para la XVII Peregrinación a la Virgen de las Nieves, 2010.

⁷⁵ Entrevista a Juan de Dios, *op. cit.*

⁷⁶ Término que Rosendhal define como el trayecto por donde circula la Virgen y sus fieles.

sistema cultural, a través del ritual y los festejos, así pues superaron la visión del territorio como objeto, y construyeron una realidad social interna que “pasó a convertirse en un territorio ‘invisible’ resultante de los procesos de interiorización del sujeto”.⁷⁷ Es por ello que, todos los 8 de diciembre, los cantos y charlas en guaraní, las banderas paraguayas, la imagen de Caacupé, la música y los rezos, se proyectan en este “espacio sagrado”, como “parte” del mismo y generan la posibilidad de que los migrantes en el destino construyan un nuevo relato identitario que se presenta fuertemente vinculado no sólo, con sus trayectorias migratorias sino también, con los “sectores populares” de la ciudad tomando como símbolo de pertenencia la devoción mariana de la Virgen de Caacupé.



Imagen 7.
Peregrinación de la Virgen de las Nieves.



Imagen 8.
Celebración de la Virgen de las Nieves, 2011.

⁷⁷ Carballo, *op. cit.*, p. 29.



Imagen 9.



Imagen 10.

Participación paraguaya en la celebración de la Virgen de las Nieves, 2011-2012.

Desde los festejos patrios paraguayos en San Carlos de Bariloche

En este apartado utilizamos la noción de símbolo, abordada, por un lado, mediante la propuesta de Geertz⁷⁸ como un “símbolo sagrado” que tiene como función “sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad”⁷⁹ y, por otro lado, como un “símbolo de paraguayidad” que representa a un colectivo nacional particular, como aquel medio por el cual una “comunidad designa su propia identidad elaborando una representación de sí misma”,⁸⁰ reconstruyendo un pasado y proyectando un futuro en común.

Los festejos por la Independencia de Paraguay en San Carlos de Bariloche se realizan desde los inicios de la agrupación ARPA. Estos eventos consisten en que

⁷⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 2003.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁰ Martín, *op. cit.*, p. 5.

todos los 15 de mayo los migrantes se reúnen y festejan con un almuerzo comunitario no sólo la fiesta patria sino también el Día de la Madre. Durante estas celebraciones, los migrantes mencionan la presencia de la imagen de la Virgen de Caacupé, que identifican como la “Patrona y madre de todos los paraguayos”. Esta relación de Caacupé con dichos eventos se profundizó en el 2011, en el marco de los festejos por el Bicentenario⁸¹ paraguayo, en donde la Virgen fue considerada “símbolo nacional”.

Los festejos por el Bicentenario en la ciudad, debido a los conflictos entre las dos asociaciones paraguayas, se realizaron por separado. La agrupación ARPA los organizó los días 14 y 15 de mayo, en tanto ANGU-A sólo el día 15.⁸² En este apartado nos interesa analizar el papel que cada agrupación le asignó en los festejos a la Virgen de Caacupé. Para ello, resulta pertinente abordar los festejos del Bicentenario desde la idea de Martín,⁸³ la cual nos permite analizar a la Virgen de Caacupé como símbolo de paraguayidad al construir pertenencia en el destino. En este sentido, aunque la imagen de esta Virgen estuvo presente en ambos festejos, éstos se efectuaron de diferente manera. Es decir, ARPA centralizó la imagen en una misa especial, por el Bicentenario, mientras que ANGU-A, la incorporó en el escenario principal donde se desarrollaron los momentos más importantes del almuerzo comunitario. A continuación abordaremos cada uno de los eventos con el fin de analizar el proceso de identificación de la advocación mariana.

La celebración religiosa solicitada por ARPA se realizó el domingo por la mañana en la catedral de la ciudad. Los migrantes paraguayos no sólo fueron los destinatarios de la misa sino que también participaron activamente en la locución, dirección del culto, ofrendas y cantos en guaraní. La Virgen de Caacupé,

⁸¹ “Paraguay celebra su Bicentenario en Bariloche”, en *Bariloche 2000*, 5 de mayo, 2011.

⁸² Los festejos se realizaron el 14 y 15 de mayo. Cronograma de ARPA: sábado 14/05: entrega de ajuar al primer nacimiento en el hospital zonal, llegada de la posta del Bicentenario al paseo de las colectividades, izamiento de pabellones y entonación de himnos nacionales, discursos protocolares, entrega de placa de agradecimientos. Domingo 15/05: misa en la catedral con la Virgen de Caacupé y almuerzo con comidas típicas y baile. Festejo del Día de la Madre. Cronograma de ANGU-A: almuerzo y fiesta con la comunidad paraguaya.

⁸³ Martín, *op. cit.*

en tanto “símbolo”, ocupó el centro durante toda la ceremonia, pues se ubicó a los pies del Altar, y en cuanto al discurso, se vinculó directamente con los orígenes del pueblo paraguayo. Uno de los momentos que condensó el sentido y el significado del evento fue el inicio de la ceremonia religiosa. La misma comenzó con el ingreso de la imagen de la Virgen de Caacupé, por la puerta principal del templo, llevada en andas por un grupo de hombres y mujeres con trajes típicos paraguayos, escoltada por el sacerdote Juvenal Currulef y acompañada por monaguillos y las banderas de Paraguay y de Argentina (véanse imágenes 11 y 12). Lo interesante de este ingreso no fue sólo el protagonismo de la Virgen de Caacupé sino también las palabras introductorias que realizó la comunidad paraguaya para recibirla. Este discurso si bien inició con el motivo del encuentro de “festejar junto con los paraguayos y todo el Paraguay el Bicentenario de la Independencia”, se centró en dos puntos claves: en primer lugar se hizo mención a que las “raíces de la cultura del Paraguay” se encuentran integradas por los “antepasados, los pueblos indígenas que originaron al Paraguay y que querían una tierra sin males”, la “tierra fertilizada por la paz y la justicia” y “la Virgencita de Caacupé madre de todo el pueblo paraguayo”.⁸⁴ Luego, se hizo una crítica al estado paraguayo por los “doscientos años de una independencia inconclusa, independencia por hacer, doscientos años de lucha, de muertes, de sacrificios, amargura y tristeza”⁸⁵ y se realizó un pedido a Dios y a la Virgen por el pueblo paraguayo y por la unidad latinoamericana. Se evidenció, de esta manera, que Caacupé opera no sólo como un símbolo sagrado que intercede en las necesidades de los hombres, sino como un “símbolo de paraguayidad” a través del cual se recuerda, se construye y se reivindica un pasado común y se proyecta, en presencia del “otro” (en tanto “otro” migrante y en tanto “otro” por ubicarse en las márgenes sociales de la ciudad), un presente y un futuro de lucha y de reclamos sociales y políticos.

⁸⁴ Discurso inicial realizado por la comunidad paraguaya en la misa por conmemoración del Bicentenario paraguayo.

⁸⁵ *Ibid.*



Imágenes 11 y 12.

Misa por el Bicentenario paraguayo de la agrupación ARPA, mayo de 2011.

Los festejos de ANGU-A, a diferencia de ARPA, no incluyeron ninguna ceremonia religiosa en honor a la Virgen. Sin embargo, esto no implicó que la Virgen de Caacupé no haya sido protagonista de los festejos. Esto se observó tanto por el lugar (espacial y simbólico) que ocupó la imagen de la Virgen en el evento como por la ornamentación que se le incorporó para el mismo (véanse imágenes 13 y 14). En relación al primero, a la Virgen de Caacupé se le asignó un lugar especial y visible en la fiesta, a un costado del escenario principal, espacio en el que transcurrieron todos los actos alusivos y hacia donde se dirigieron todas las miradas. En diferentes momentos del evento se procuró que la Virgen apareciera de fondo en todas las fotos, por ejemplo durante el himno nacional, los bailes típicos, las canciones en guaraní, el brindis y la partida de pastel; dejando traslucir la importancia de la imagen en tanto símbolo que condensa una identidad nacional. En este mismo sentido se ornamentó la imagen, incorporando cintas y velas de los colores de la bandera paraguaya y un cartel del Bicentenario que enaltecía y visibilizó el patronazgo de esta advocación mariana.



Imágenes 13 y 14.

Festejos por el Bicentenario de la agrupación angua-a. Bariloche, 2011.

De esta manera, en ambos eventos la Virgen de Caacupé no sólo representó y representa para la comunidad migrante un “símbolo sagrado” de devoción, sino que también se transformó en un símbolo nacional, un símbolo de paraguayidad a través del cual se recuerda a aquella “comunidad trascendente” que construye y reivindica un pasado común y que proyecta un presente y un futuro compartido.

REFLEXIONES FINALES

En el presente artículo hemos analizado a la Virgen de Caacupé como proceso de construcción social identitaria. Para ello hemos abordado el traslado y refundación de la devoción por parte de los migrantes paraguayos a la ciudad de San Carlos de Bariloche. Este proceso en tanto estrategia simbólica históricamente construida, en clave de alteridad, nos ofreció la posibilidad de articular representaciones del pasado con prácticas del presente. En este sentido abordamos a la devoción mariana desde diferentes planos de análisis: la práctica religiosa,

el espacio sagrado de proyección devocional y los festejos patrios paraguayos realizados en la ciudad.

Desde la práctica religiosa devocional, en sus diferentes momentos, advertimos que los rituales y los festejos colectivos de los migrantes paraguayos, en el lugar de destino, se transformaron en eventos concretos y visibles que construyeron pertenencia o paraguayidad, posibilitaron el proceso de identificación y habilitaron vínculos interpersonales de confianza y solidaridad dentro de la comunidad migrante. Este proceso de identificación también lo hemos analizado desde su proyección espacial, la cual consistió en la apropiación simbólica de la Gruta de la Virgen de las Nieves, consolidando un “circuito sagrado” fuertemente vinculado con los sectores más pobres, vulnerables e invisibilizados de la ciudad. Esta reactualización identitaria quedó plasmada de forma más clara o evidente en los festejos por el Bicentenario paraguayo donde la Virgen de Caacupé fue presentada por la comunidad migrante no sólo como un “símbolo sagrado” de devoción sino también como el “símbolo” paraguayo por excelencia.

De esta manera, la devoción mariana una vez en el destino resignificó su culto y canalizó una identidad paraguaya o una paraguayidad que construye pertenencia en la actualidad e interpela y reivindica a los sectores populares de los cuales forma parte.

Recibido: 12 de junio, 2013.

Aceptado: 6 de febrero, 2014.