



Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

ISSN: 1853-7081

revistasociedadysreligion@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

Barelli, Ana Inés; Nicoletti, María Andrea

**Fiestas y prácticas devocionales marianas en la ciudad de Bariloche (Argentina): subjetivaciones y configuraciones religiosas urbanas**

Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, vol. XXXI, núm. 58, 2021  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387270552008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Número temático SOCIEDAD Y RELIGIÓN  
CREENCIAS Y ESPIRITUALIDADES  
EN PATAGONIA

<http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18537081/qomis4ivj>


## FIESTAS Y PRÁCTICAS DEVOCIONALES MARIANAS EN LA CIUDAD DE BARILOCHE (ARGENTINA): SUBJETIVACIONES Y CONFIGURACIONES RELIGIOSAS URBANAS

*Marian Feasts and Devotional Practices in the city of Bariloche (Argentina):  
Subjectivations and Urban Religious Configurations*

**ANA INÉS BARELLI**

CONICET/Instituto de Investigaciones sobre Diversidad Cultural y  
Procesos de Cambio (IIDyPCa)/Universidad Nacional de Río Negro, Argentina  
[inesbarelli@hotmail.com](mailto:inesbarelli@hotmail.com)

**MARÍA ANDREA NICOLETTI**

 <https://orcid.org/0000-0001-7661-5413>  
CONICET/Instituto de INvestigacio-  
nes sobre Diversidad Cultural y  
Procesos de Cambio (IIDyPCa)/Universidad Nacional de Río Negro, Argentina  
[mariaandreanicoletti@gmail.com](mailto:mariaandreanicoletti@gmail.com)

### Resumen

El culto mariano constituye una de las expresiones más emblemáticas de la “religiosidad popular” en Latinoamérica. Su análisis nos permite estudiar las relaciones socioculturales que activan diferentes subjetivaciones y abordar las diversas configuraciones espaciales de su culto: peregrinaciones, procesiones, fiestas, ferias y danzas. En San Carlos de Bariloche se entrecruzan diferentes advocaciones marianas, identificadas con los procesos de construcción social de la ciudad. En el presente artículo nos proponemos focalizar en aquellas que se desarrollaron en el espacio urbano, a las que clasificamos según su origen, su adscripción social y su vínculo con la localidad. Para ello, analizaremos el conjunto devocional desde sus expresiones festivas, observando la procedencia de los cultos e imágenes de devoción, el sujeto/creyente que participa del culto y las configuraciones espaciales que se construyen entorno a ellos.

**Palabras clave:** devociones marianas ; fiestas; Bariloche

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°58, VOL XXXI (2021) ISSN 1853-7081



[HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY-NC-SA/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

LOS AUTORES CONSERVAN SUS DERECHOS

**Abstract**

Marian worship is one of the most emblematic expressions of "popular religiosity" in Latin America. We analyse the socio-cultural relations that activate different subjectivations and to approach the different spatial configurations of her worship: pilgrimages, processions, festivals, fairs and dances. In San Carlos de Bariloche, different Marian devotions identified with the processes of social construction of the city are intertwined. In this article, we intend to focus on those that developed in the urban space, which we classify according to their origin, their social affiliation and their link with the town. For this reason, we will analyse the devotional ensemble from its festive expressions, observing the origin of the cults and devotional images, the subject/believer who participates in the cult and the spatial configurations that are built around them.

**Keywords:** Marian devotions; festivities; Bariloche.

**INTRODUCCIÓN**

La devoción a la Virgen María constituye una de las prácticas centrales del catolicismo, cuyo punto crucial fue la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre de 1854. A diferencia de otras devociones, tiene la virtud de adaptarse y asumir la singularidad de los diversos lugares en donde se la venera. Esta ductilidad, que se manifiesta en sus diferentes advocaciones, le imprime características tanto territoriales como poblacionales, lo que a decir de Ameigeiras proporciona "cercanía y proximidad y por lo tanto la superación de distanciamientos con un Dios lejano o con una jerarquía demasiado separada de los sentires y problemas de las mujeres y hombres del pueblo" (2014: 175). El culto mariano constituye una de las expresiones más emblemáticas de la "religiosidad popular"<sup>1</sup> en Latinoamérica, especialmente en colectivos devocionales subalternizados. El análisis de estas expresiones religiosas nos permite estudiar las relaciones socioculturales que activan diferentes subjetivaciones y abordar las diversas configuraciones espaciales que se generan desde las manifestaciones del culto mariano: peregrinaciones, procesiones, fiestas, ferias y danzas.

En esta oportunidad nos enfocaremos en diferentes advocaciones marianas que se desarrollaron en Bariloche, desde los inicios del poblado (principios del siglo XX) a la actualidad, a partir de sus expresiones festivas, analizando la pro-

<sup>1</sup> Utilizamos el concepto "religiosidad", como advierte Fogelman (2010), despojado de toda calificación peyorativa y clasista y siendo conscientes de que en muchas oportunidades se trata de "un espacio umbral de negociación constante donde se tradicionaliza lo emergente y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza, y las raíces étnicas y nativistas se transnacionalizan" (De La Torre, 2012:518). Es decir, teniendo en cuenta el "dinamismo constante, en que se redefine lo nuevo y lo tradicional, dotando de continuidad y anclaje territorial a las nuevas situaciones, prácticas y formas culturales que provienen de lugares inaccesibles en el tiempo y el espacio convencional y próximo" (De la Torre, 2012: 519).

cedencia de sus cultos e imágenes junto a los sujetos/creyentes que fueron articulando diferentes territorialidades en el espacio local. Utilizaremos una metodología cualitativa de análisis hermenéutico de fuentes históricas de archivos diocesanos y parroquiales, así como folletos, boletines, diarios, impresos y revistas. Sumamos a este corpus entrevistas y registros de peregrinaciones y festejos<sup>2</sup>.

En trabajos anteriores, hemos advertido que en la ciudad se entrecruzaron diferentes advocaciones, identificadas con los procesos de construcción identitaria de la sociedad a la que caracterizamos como aluvional y con asentamiento fragmentado, impuesta no sólo por el desarrollo urbano y por las políticas públicas de vivienda y planificación, sino también por los mismos migrantes que “se agruparon y reforzaron su identidad migrante en el destino” (Matossian, 2012, 281). Desde este marco, en el presente artículo, nos proponemos realizar una “mirada panorámica” sobre diferentes advocaciones marianas de la ciudad. En función de ello, dividiremos el artículo en dos apartados: en el primero, analizaremos brevemente el origen de cada advocación y las imágenes que se proyectan por medio de las adscripciones, imaginarios y representaciones sociales con las que se identifican, para finalmente, en el segundo apartado, adentrarnos sucintamente, desde esa “mirada panorámica”, en el culto y las fiestas, señalando su marco doctrinal pero sobre todo su aspecto representacional.

## ADVOCACIONES MARIANAS EN BARILOCHE

San Carlos de Bariloche se ubica en el oeste rionegrino entre la cordillera de los Andes y el lago Nahuel Huapi. Desde fines del siglo XIX se ha conformado por diferentes desplazamientos poblacionales, siendo especialmente importantes la presencia chilena (Matossian, 2012; Méndez, 2010; Muñoz Sougarret, 2018), la migración europea (italianos, españoles y alemanes) durante los periodos de entreguerras, la migración proveniente de países latinoamericanos (uruguayos, bolivianos, paraguayos y más recientemente colombianos y venezolanos) desde fines del siglo XX hasta la actualidad, y, finalmente, las movilidades internas de diferentes provincias del país (Barelli, 2013).

Para analizar las advocaciones marianas locales, las hemos categorizado según su origen, su adscripción social y su vínculo con la localidad, en tres grupos: a) las que se identifican con el relato de origen de la ciudad, como la Inmaculada Concepción y Nuestra Señora del Nahuel Huapi; b) las identificadas por su adscripción social debido a que en ella se encuentran más representados los sectores considerados “populares”<sup>3</sup>, como la Virgen de las Nieves y la Misione-

<sup>2</sup> Los registros de las peregrinaciones y fiestas (total de 18) se realizaron entre 2011 y 2019. En ellos se hicieron entrevistas a peregrinos, agentes religiosos y referentes devotos. Las observaciones de campo de celebraciones religiosas y festejos se registraron mediante anotaciones, fotografías y filmaciones.

<sup>3</sup> Utilizamos el concepto de “sectores populares” en tanto grupo social, es decir, “aquellas formas y actividades cuyas raíces están en las condiciones sociales y materiales de determinadas

ra; y c) aquellas advocaciones que han sido trasladadas por migrantes históricos<sup>4</sup>, como la Virgen del Carmen, de los chilenos; y por desplazamientos poblacionales más recientes<sup>5</sup> como la de Caacupé de los migrantes paraguayos y la de Urkupia, del colectivo boliviano.

Las advocaciones de origen están unidas a la historia colonial con Chile y a la del poblado de la Colonia agrícola pastoril del Nahuel Huapi de principios de siglo XX, luego Bariloche. La Virgen del Nahuel Huapi, conocida también a través de las etnias de la zona como “Nuestra Señora de los Poyas y Puelche”, tuvo su origen en las misiones coloniales jesuitas provenientes del Reino de Chile: las misiones volantes de Mascardi (1670-1674) y la misión jesuita de 1703 y 1717. En ambas misiones la imagen de la Virgen constituyó el punto de inflexión de un relato histórico adecuado a la construcción social de cada período. Mientras que la advocación jesuita colonial fue en la misión Mascardi la de la Virgen de la Asunción de los Poyas, y Nuestra Señora de los Poyas y Puelches en la misión del siglo XVIII, la etapa del nacionalismo católico entre 1930 y 1940 la rebautizó Nuestra Señora del Nahuel Huapi. Esta advocación local surgió en torno al proyecto nacionalista y conservador del arquitecto Alejandro Bustillo, hermano de Exequiel, primer director de Parques Nacionales. Su espacio por excelencia es el Templo Mayor, posterior Catedral, construido en 1946, de cara al lago y de espaldas a la población migrante, mayoritariamente chilena. En ambos períodos se fue construyendo una leyenda local sobre la imagen perdida de la misión colonial que alimentó búsquedas infructuosas. En el año 2003 investigadores locales de uno y otro lado de la cordillera concluyeron erróneamente que esa imagen, venerada como Nuestra Señora de Loreto en la Iglesia de Santa María de Achao (Chiloé), era la Virgen de la misión jesuita de Mascardi (Nicoletti, 2014). Este relato se consolidó con una réplica donada por la población chilota que, desde 2003 hasta la fecha, inaugura una serie de peregrinaciones lacustres que se iniciaron con el lema “la Virgen perdida y hallada” (Nicoletti, 2015).

El caso de la Inmaculada Concepción también estuvo fuertemente vinculado al territorio chileno, pero por medio de la empresa Chile Argentina y la consolidación del poblado de Bariloche. En este territorio el grupo de “vecinos caracterizados”, formado por los empresarios de la Chile Argentina, las fuerzas del orden y los agentes del Estado, pugnaban por transformar este poblado en un

---

clases” (Hall, 1984: 6) y que “a pesar de toda su fragmentación y heterogeneidad (...) comparan una situación común de *subalternidad* (y tensión) respecto de las élites que han tenido y tienen el poder social, económico y político” (Adamovsky, 2012: 12).

<sup>4</sup> La migración chilena, tiene presencia temprana en Bariloche (Matossian, 2012).

<sup>5</sup> Ambos desplazamientos poblacionales registran sus primeros ingresos en la década de 1960 y presentan un aumento significativo en los años posteriores a la crisis de 2001. Según los datos obtenidos por la DNM delegación Bariloche y los censos de población (2001-2010) el crecimiento de ingresos provenientes de Bolivia y Paraguay se han duplicado y hasta triplicado (Barelli, 2014).

centro católico que asociara la religión católica al progreso y a la civilización (Méndez, 2010). Hacia 1907 una comisión pro templo conformada por sus vecinos distinguidos propuso a la congregación salesiana la fundación de una capilla católica que, tras una asamblea de vecinos, declaró a la Inmaculada Concepción como patrona (Nicoletti, 2019). Sin duda la Inmaculada Concepción, como dogma de la Iglesia del siglo XIX, resulta una fuerte significación para este primer grupo de católicos, base del desarrollo del catolicismo orgánico posterior, en medio de una comunidad con representación protestante y extranjera.

En el segundo grupo identificamos a las advocaciones con una impronta regional y “popular”: la Virgen de las Nieves<sup>6</sup> y la Misionera. Ambas devociones presentan orígenes totalmente diferentes. La de las Nieves está vinculada en sus inicios con el Ejército de Montaña, como patrona de esta institución (1944), que al crearse la diócesis de Bariloche (1993) tomó el patronazgo diocesano. Su imagen se instaló en las afueras de la ciudad en una gruta que fungía de “puente devocional” entre el centro y la península Llao Llao. La primera imagen fue traída por el teniente Irusta quien, tras salvarse de un accidente automovilístico el día 5 de agosto, la ubicó en una gruta en tierras del Ejército de Montaña<sup>7</sup>. Según los documentos de obispado<sup>8</sup>, los 5 de agosto, día de la “Virgen de las Nieves”, se celebraba en la gruta el día del montañés y los fieles iban en procesión organizados por sacerdotes salesianos. La gruta de la Virgen se constituyó en un campo de disputa entre la agencia militar y la religiosa, debido a que el Ejército tuvo una injerencia predominante en los rituales devocionales (Nicoletti y Barelli, 2015).

La Virgen Misionera fue creada por el obispo Miguel Hesayne e identificada con la “opción por los pobres”<sup>9</sup> del Concilio Vaticano II (1962-1965), como patrona de la diócesis Viedma (1978) y de la provincia de Río Negro (Nicoletti y Barelli, 2019; Barelli, 2021). Según el relato que escribe el obispo en 1979, cuyo registro es el “Historial de la Virgen Misionera de Río Negro”, la idea de crear una imagen mariana surgió en el marco de la “Semana Santa misionera itinerante” de 1977, recorrido misional llevado a cabo por Hesayne acompañado por el seminarista Enrique Lafforgue (Barelli, 2021). La Virgen Misionera, una campesina mapuche con identidad rionegrina y patagónica, se vinculó

<sup>6</sup> La advocación de la “Virgen de las Nieves” es una de las más antiguas de la cristiandad (SIV (Schenone, 2008: 453).

<sup>7</sup> El militar, en agradecimiento, trajo una réplica de esta Virgen desde Buenos Aires y la colocó en una gruta natural a 10 kilómetros de San Carlos de Bariloche. Por el deterioro del clima, esta imagen se reemplazó por la actual en 1957 y se la colocó en la misma gruta detrás de un vidrio (Archivo Histórico Salesiano de Bahía Blanca AHS ARS/BB, Crónicas de la Parroquia de la Inmaculada 1957-1962).

<sup>8</sup> Archivo del Obispado de Bariloche (AOB), Carpeta “Virgen de las Nieves”.

<sup>9</sup> Frase que resume la idea central de la teología de la liberación, la cual afirma y define los documentos de Medellín (Dominella, 2015: 72).

fuertemente desde lo simbólico y lo material al sínodo pastoral diocesano de la Iglesia rionegrina de 1983 y 1984 (Barelli, 2021).

A pesar de tan diversos orígenes, en la actualidad ambas advocaciones presentan un rasgo en común: forman parte de lo que podemos denominar “religiosidad popular”. En el caso de la Virgen de las Nieves, por ejemplo, lo observamos en la resignificación identitaria que se produjo en 1993 con la incorporación del patronazgo diocesano y las peregrinaciones masivas a la gruta. La peregrinación incorporó numerosas columnas de devotos que atravesaban los barrios más pobres y marginales de la ciudad. Es decir, la peregrinación traspasó lo local para transformarse en “un acto diocesano”, con la participación multitudinaria de peregrinos de los pueblos de la Línea Sur: El Bolsón, Jacobacci y Pilcaniyeu, que encabezó el obispo Maletti, convocando a la población de la diócesis más carenciada y castigada<sup>10</sup>.

Por su parte, la Virgen Misionera presenta desde su concepción una impronta “popular” a través de una trama simbólica iconográfica y la significación que los creyentes le otorgan (Nicoletti y Barelli, 2018). La Virgen Misionera, a diferencia de otra imagen mariana de identidad patagónica, la Auxiliadora de Don Bosco (Nicoletti, 2012), presenta una imagen sumamente sencilla, terrenal, claramente posconciliar con “conciencia histórica” (Azcuy, 2001). El proyecto de crear una imagen mariana que representara de alguna manera a la Iglesia rionegrina surgió a partir de la experiencia misional y el recorrido territorial del obispo por toda la diócesis. La Misionera nació en tiempos de dictadura militar, como Virgen peregrina, surgió de la consulta popular y se materializó como imagen de bulto representando al pueblo rionegrino. Su peregrinar en ermitas, santuarios y parroquias logró integrar las subregiones rionegrinas y resignificar la matriz social de la provincia en sus devotos (Nicoletti y Barelli, 2018).

El último grupo corresponde a las advocaciones denominadas migrantes, en las que la adscripción nacional y su pertenencia barrial constituyen una marca de origen. Estas advocaciones, las Vírgenes del Carmen, Urkupiña y Caacupé, se incorporaron a la ciudad en la segunda mitad del siglo XX.

La Virgen del Carmen constituye el traslado más temprano de las tres advocaciones, que desde principios de 1970 se visualizó dentro de la ciudad en agrupaciones poblacionales precarias de migrantes chilenos. Entre estos espacios, la organización del barrio La Cumbre<sup>11</sup>, identificado como el “barrio de chilenos”, estuvo íntimamente relacionada con la fundación de la capilla “Nuestra Señora del Carmen”<sup>12</sup> y con el consecuente traslado de su advocación y devo-

<sup>10</sup> AOB, Carpeta Virgen de las Nieves, 25-5-1998 y 16-7-1998.

<sup>11</sup> Barrio ubicado en la zona sur o también denominado como “El Alto” por la elevación del terreno, que presenta este sector respecto al centro de la ciudad.

<sup>12</sup> Los orígenes de la institución se remontan a fines de los años sesenta, momento en que una familia barilocheña de apellido Criado dona un terreno a la diócesis, ubicado en el límite de los barrios La Cumbre y El Mallín, para la construcción de una capilla que quedaría bajo la

ción como patrona de Chile. En la etapa de la capilla (1971-1994) y parroquia (1994) las diferentes imágenes y patronazgos de la “Virgen del Carmen” adquirieron diversos sentidos de pertenencia con la adscripción chilena, y con la historia parroquial que se proyectó en un espacio barrial (Barelli, 2016).

Los traslados devocionales de la Virgen de Urkupiña y de la de Caacupé se produjeron en los primeros años de la década de 1990<sup>13</sup>. En trabajos previos (Barelli, 2011, 2014, 2017 y 2018), hemos observado que los traslados de ambas advocaciones fueron identificados por los grupos migrantes como mecanismos de integración y cohesión hacia dentro y hacia afuera de las agrupaciones migrantes y como delimitador y generador de nuevas territorialidades y pertenencia barrial. El movimiento de integración en el caso de la Virgen de Urkupiña se produjo hacia adentro de la comunidad migrante, mediante una serie de vínculos interpersonales de confianza, solidaridad y acompañamiento mutuo basados en redes transnacionales y en un sistema de reciprocidad por medio de las promesas o favores a la Virgen (Barelli, 2011), que también evidenciaron relaciones asimétricas generando disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad migrante (Barelli, 2014). Por su parte, la puesta en funcionamiento del culto a la Virgen de Caacupé en la ciudad operó como un mecanismo de integración a través de diferentes símbolos y discursos articulados (Barelli, 2015), no sólo hacia dentro de la colectividad sino también hacia afuera, como “reivindicación colectiva” del grupo migrante, desde la que se denunció la exclusión social, el abuso laboral y la discriminación (Barelli, 2018: 123).

## **CULTO Y FIESTAS DEVOCIONALES MARIANAS EN BARILOCHE MEDIANTE LAS REPRESENTACIONES HISTÓRICAS**

Las prácticas marianas, como peregrinaciones, ceremonias, imágenes y fiestas, constituyen manifestaciones colectivas frecuentemente vinculadas y tensionadas con la “religiosidad popular” (Ameigeiras, 2008; Martín, 2007; Fogelman, 2011). Según el Concilio, las prácticas marianas resultan de una manifestación de la piedad popular cristiana en tanto “adhesión a la fe por medio de expresiones culturales” (Evangelii Nuntiandi, 1975: 629). Una de las expresiones más extendidas y visibles del culto mariano son sus rituales y fiestas. La noción de ritual la abordamos desde Durkheim (1982), no sólo como sistema de prácticas sino también como un sistema de ideas que representan la visión del mundo que una esta práctica a una comunidad moral por medio de un ritual resignificado (Eliade, 1981: 55). En otras palabras, como un “conjunto de actos

---

órbita de la parroquia “Inmaculada Concepción” (Barelli, 2016).

<sup>13</sup> El traslado de la imagen de la Virgen de Urkupiña a Bariloche se produjo en el año 1994, promovido por Valentina y su familia, originarios de la ciudad de Cochabamba. El traslado de la Virgen de Caacupé a la ciudad se produjo en 1993 en medio del conflicto interno dentro de la asociación paraguaya ARPA. Es así que Juan de Dios para 1994 inició el proceso de refundación de la devoción mariana (Barelli, 2014).



formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica”, que configuran un espacio-tiempo mediante un sistema de comportamientos y de lenguajes específicos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (Segalen, 2014: 37). Otro rasgo distintivo de la fiesta mariana es que se trata de un acto colectivo de carácter mixto, que consiste en la incorporación de lo que podríamos denominar “diversión” o estado de festejo más lúdico frente a la dimensión de lo “sagrado”. Según Segalen (2014), estaría dado por la intersección del rito y la fiesta “sin llegar a superponerse totalmente: se trata de campos secantes, caracterizados por su definición espacio-temporal” (Segalen, 2014: 106). La fiesta, como tal, se rodea de representaciones y símbolos que revisten de forma evocativa rituales, sin que el rito tenga aquí necesariamente carácter religioso o un valor moral (Isambert, 1982: 161-162). Lo mismo se puede decir de los diferentes objetos materiales que intervienen en la acción de la fiesta, poniendo en juego varios registros de la vida social. En este aspecto, la noción de fiesta va más allá de la noción de rito, e incluso de ceremonia por su “sedimentación histórica y el contexto sociocultural de acogida” (Segalen, 2014: 111).

Desde este marco, la dinámica de la memoria colectiva nos posibilita interpe- lar la construcción territorial, es decir distintos imaginarios sobre un lugar donde se han naturalizado prácticas y sentidos que abrevan más en presupuestos que en la observación directa (Navarro Floria, 2008). La construcción social identitaria, en tanto estrategias simbólicas históricamente construidas en clave de alteridad (Briones, 2005), nos posibilita articular representaciones del pasado con prácticas del presente mediante símbolos, ideas, imágenes, valores, etc. que reproducen un poder establecido, construyendo su propia identidad colectiva representándose a sí mismas, marcando territorio, alteridades y memorias (Baczko, 1999: 28).

De acuerdo con la clasificación que hemos realizado, en Bariloche los festejos marianos presentan, tanto desde sus “narrativas” o representaciones históricas como desde sus *performances*, características que las enfatizan y operan como marcadores de espacialidad construyendo diferentes territorialidades y usos urbanos. Esta construcción se realiza mediante “los sentimientos de pertenencia al lugar, los modos elegidos por los grupos sociales para reivindicar sus formas de organización del espacio” (Benedetti, 2011: 66), y nos permite ampliar la comprensión de la dinámica interna de los diferentes colectivos sociales en torno a la organización urbana.

De esta manera podemos analizar, por medio de las representaciones colectivas y simbólicas que se forjaron en la historia de Bariloche, cómo las devociones marianas que configuraron identidades y territorialidades múltiples lograron “vincular estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben y perciben a los demás” (Char- tier, 2007: 70). En función de ello, a continuación, analizaremos las caracterís-

ticas de las fiestas marianas en la ciudad y cómo dichas expresiones configuran de diferente manera el espacio urbano.

### **Abreviar en los orígenes: los “pioneros” y la representación de la “Suiza argentina” en las fiestas marianas**

En los orígenes de Bariloche, los conflictos limítrofes con Chile (1902) impulsaron un camino de afianzamiento de la “argentinidad” en la zona andina que subrayaba la figura de los “pioneros” y diseñaba un plan de “explotación racional de recursos materiales y simbólicos” (Navarro Floria, 2008). Desde estos tempranos momentos de conformación de la ciudad, Abalerón marca la tendencia a la dispersión poblacional con una clara preeminencia de población chilena como una de las principales características de Bariloche (1992: 11).

Como hemos señalado, fue desde 1907 con la capilla y los salesianos definitivamente asentados (en 1914) que la advocación de la Inmaculada Concepción inició sus procesiones y fiestas marianas. El radio de peregrinación de esta etapa lo constituyó el ejido urbano de cara al lago, estructurado en forma de damero sin tener en cuenta la accidentada toponimia. Ya adentrado el siglo XX, la instalación de la aduana en 1920 y la creación del Parque Nacional entre 1922 y 1934<sup>14</sup> fueron el epicentro de la representación de la “Suiza argentina”, resignificada como una “aldea alpina” y motorizada por la actividad turística (Núñez, Matossian y Vejsbjerg, 2012). La escasa asistencia a las misas de la feligresía del poblado, a principios del siglo XX, relegó la “fiesta de la patrona del pueblo” al ámbito del pequeño templo de madera (Archivo Histórico Salesiano ARS/BB, 8/12/1917, f.87). En 1919 se inició el mes de la Virgen con la novena, las comuniones y una procesión, y fue en 1924 que llegó a reunir 300 personas (AHS ARS/BB, Crónicas de la Casa de San Carlos de Bariloche, 8/12/1924, f.138), un número nada desdeñable para una población estimada en 1.250 habitantes hacia 1910 y que se mantuvo en 2.500 habitantes hacia 1930 (Sánchez et al, 2007: 3). La procesión fue incorporando elementos de participación tales como la “estatua llevada en andas ricamente adornada con flores naturales” (AHS ARS/BB, 8/12/ 1928, f.40 y 41), la banda de música del pueblo, reemplazada en 1938 por la banda militar, altarcitos al costado del camino (AHS ARS/BB, 8/12/,1929 f.58), cofradías (San Luis, Hijas de María, Socías del Apostolado) y las mayordomas que acompañaban a la imagen (AHS ARS/BB, 8/12/1934, f.117). La presencia de las “fuerzas del orden”, es significativa desde 1940 (AHS ARS/BB, 8/12/1940, f.243).

<sup>14</sup> En 1934 con la Dirección de Parques Nacionales se creó el Parque Nacional Nahuel Huapi, cuyo primer director fue Ezequiel Bustillo, y que adoptó al turismo como actividad excluyente.

**Figura 1.** Peregrinación de la Inmaculada 8/12/1945.



Fuente: Archivo parroquial Inmaculada Concepción.

En las décadas siguientes las procesiones modificaron su recorrido por las calles de Bariloche. Hasta el primer peronismo (1944), los hermanos Bustillo imprimieron a la ciudad una arquitectura que, desde su perspectiva, armonizaba con el idílico paisaje lacustre. El proyecto conservador buscó afianzar la “argentinización” de esta zona de frontera para integrar de un modo más firme a la Nación argentina, bajo el control de una *gentry* (los “bien nacidos” o alta burguesía) (Navarro Floria y Vejsberg, 2009: 416), que bajo la figura del “pionero”, iniciaron el proceso de “deschilenización” e “invisibilización” de los pobladores originarios” (2008: 3). A esta resignificación de la “Suiza argentina”, el catolicismo orgánico (Mallimaci, 1992)<sup>15</sup> le imprimió una marca visible: la construcción de la Catedral de Bariloche, bajo la advocación de Nuestra Señora del Nahuel Huapi (1947). En este contexto se reavivó la antigua advocación de la Misión jesuita. La Virgen de los Poyas y Puelches y se mimetizó con la representación de la “Suiza argentina”, la Bariloche del lago, resignificándose como Nuestra Señora del Nahuel Huapi. Este fue el primer desplazamiento de los espacios sagrados marianos que continuaron por las calles del centro cívico

<sup>15</sup> Mallimaci lo plantea como un catolicismo simbiótico entre Iglesia y Estado, cuyos militantes se identifican con lo argentino y lo patriótico como base de la identidad nacional.

concentrando a los pobladores bariloichenses en la Inmaculada Concepción, mientras que, de cara al lago, la Virgen del Nahuel Huapi, incorporaba a los turistas que gustaban del bello paisaje lacustre.

Hacia la década de 1960 se amplió el territorio sagrado de la Inmaculada Concepción con un nuevo circuito, que transitó por las calles más comerciales de Bariloche, y desde 1973 el recorrido elegido se efectuó desde la parroquia, una cuadra más arriba del emplazamiento anterior, y desde allí la procesión transitó por las calles principales de la ciudad (Elflein, Palacios, Gallardo, Quaglia, Mitre), generando una fuerte ligazón con el sector comercial y turístico local. La Inmaculada “fundadora” continuó con esta dinámica procesional identificada con los vecinos bariloichenses del centro y se puso en tensión con el traslado en los años 1990 de la Inmaculada “migrante”, bajo la advocación de Caacupé, como observaremos en el análisis del grupo ligado a las tradiciones latinoamericanas. La práctica cultural de la Inmaculada “migrante” activó no sólo otro colectivo social, sino que identificó y sacralizó otro recorte espacial de la ciudad: las zonas más pobres y periféricas (Nicoletti y Barelli, 2016).

En la siguiente década resurge la devoción de la Virgen del Nahuel Huapi con el supuesto hallazgo de la imagen en Acha (Chiloé) bajo la advocación de Nuestra Señora de los Puelches y Poyas. Sin embargo, esta advocación no procesionó como tal sino hasta el año 2003, tras el traslado de una réplica de la imagen de la Virgen de Loreto de la parroquia chilota. La organización de la peregrinación náutica giró en torno al supuesto hallazgo de una “imagen perdida”. Las narrativas que promueven esta advocación y sus peregrinaciones se anteponen al análisis histórico y se convierten en afirmaciones para sostenerla y otorgarle autenticidad al relato (*Río Negro* 5/6/2004, *El Llanquihue*, 26/3/2003). Su narrativa viró inicialmente en torno al martirio de los jesuitas de la misión colonial, ya que la fecha elegida de la primera peregrinación fue la de la muerte del jesuita Mascardi en 1670 (*Río Negro*, 23/1/2004). El lago se transformó en este caso en un espacio sagrado gerenciado por la Prefectura nacional, que mediatizó la organización, marcó los recorridos, los tiempos y momentos rituales<sup>16</sup> y los circuitos, sagrados. De acuerdo al estado del lago Nahuel Huapi, esta peregrinación mariana varía cada año, tejiendo “una geografía de complejas adaptaciones y transformaciones” (Carballo, 2009: 20), que superponen espacios (el lago, el camino, el puerto, las ciudades), adaptan y reinventan rituales (la misa, la procesión, los rezos y cánticos, los pétalos de rosa en el lago, etc.), e imprimen al colectivo de fieles una identidad difusa y heterogénea (los turistas, los bariloichenses pobres pertenecientes a los Barrios del Alto, los bariloichenses más acomodados del Centro, los habitantes de la otra orilla, Villa La Angostura). De esta manera, a decir de Fogel-

<sup>16</sup> Señalamos los siguientes rituales: ceremonias con bendiciones, cánticos, rezos, procesiones, arrojado de pétalos de flores al lago, invocaciones religiosas, veneración de la Virgen en la Iglesia, celebración de la Misa (*El Cordillerano*, 28 de enero de 2006, *Bariloche 2000*, 28 de enero de 2006, *El andino*, Bariloche, 15 de abril de 2007, Observación participante del autor, 6 de febrero de 2011, Observación participante del autor, febrero de 2012).

man "las peregrinaciones de distintos sectores sociales [...] hacen de ese camino y de ese espacio sacralizado en los santuarios a los que arriban su propio escenario religioso" (2013: 12).

**Figura 2.** Nuestra Señora del Nahuel Huapi.



Fuente: Foto de la autora.

**Figura 3.** Nuestra Señora de los Poyas y Puelches.

Fuente: Foto de la autora.

### **Festejos ligados a la pertenencia regional y a la construcción de un “nosotros” patagónico.**

En las décadas de 1940 y 1950, durante los gobiernos de Perón (1945-55), se iniciaron las primeras peregrinaciones a la gruta de la Virgen de las Nieves. La provincialización de los territorios nacionales (1955-1958) posibilitó la participación política plena de los ciudadanos y la elección de sus propios representantes, que Bariloche logró en 1958. El turismo social de la mano del peronismo tras las mejoras en el parque automotor y las rutas (40 Norte y Sur), acompañados por el cambio de gestión en Parques Nacionales, modificaron el perfil económico y social de la ciudad, “permitiendo de esta forma el acceso a un sector más amplio de la población” (Bessera, 2008:5).

Las crónicas de la parroquia de la Inmaculada Concepción, desde la que partieron las primeras peregrinaciones, registraron en 1955 la organización espontánea de una peregrinación no autorizada por el gobierno dictatorial, pero en la que “todo el mundo se puso de acuerdo” aprovechando los ómnibus, coches y

camiones particulares (AHS ARS/BB Crónicas, 1957-1962). La Virgen de las Nieves fue la imagen de la temporada invernal, una marca de lo barilocheño en un período de fuertes cambios a causa de la expansión económica y poblacional de esos años, ocasionando un movimiento pendular histórico de inclusión y exclusión que se advierte hacia la década de los sesenta (Núñez, 2003). La dictadura de la segunda mitad de la década exacerbó el conflicto social con el país trasandino, que se proyectó en los inmigrantes chilenos de la región. El prejuicio “antichileno” y la xenofobia más recalcitrante de la etapa Bustillo fueron rescatadas, negando los procesos de integración binacional de los años inmediatamente precedentes, apelando a la continuidad del imaginario de diferenciación y haciendo resurgir a la clásica estigmatización social (Núñez y Barelli, 2013).

La renovación de la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II (1962-1965) llegó a la Patagonia con la creación de nuevas diócesis. En esta etapa la Iglesia católica barilocheña comenzó a organizar la peregrinación de la Virgen de las Nieves a la gruta a través de las parroquias de los barrios, salvo la etapa de la dictadura militar, cuando la gruta dejó de depender del párroco de la zona para pasar a depender del párroco de los cuarteles (AHS ARS/BB Crónicas, 73 5/8/76 f. 9). A partir de la década de 1960, la peregrinación de la “Virgen de las Nieves” tomó la actual forma de peregrinación interparroquial, a medida que se iban creando parroquias en los barrios del “Alto”<sup>17</sup> (Santo Cristo, Virgen del Carmen y San Cayetano). Una vez que se creó la capilla Virgen de las Nieves en el barrio Melipal (1972), fue ésta la que se hizo cargo de las peregrinaciones y de la participación popular a pie (AHS ARS/BB Crónicas, 10/08/1968, f. 44). Sin embargo, este perfil popular fue breve, pues en la década de 1970 la fanfarria militar siguió acompañando a la peregrinación, que se asoció a “los festejos invernales” “con los turistas” en la quinta y octava peregrinación (AHS ARS/BB, Crónicas, 10/08/1968, f. 44; 10/08/1968, f. 44; 10/08/1968, f. 44; 5/8/1971). La superposición con la Fiesta de la Nieve convirtió al día de la Virgen y su peregrinación en un atractivo turístico más (AHS ARS/BB, Crónicas, f. 37, 5/08/1975), al que la Iglesia se incorporó institucionalmente con el desfile de carrozas. En esta etapa la Virgen de las Nieves aún se encontraba sectorizada y fragmentada, construyendo una identidad excluyente sobre los habitantes que no acceden al disfrute del paisaje, sino que lo padecen por falta de infraestructura que los cobije. Desde su aspecto simbólico la advocación remite a una representación material del paisaje idílico que apela al turismo invernal.

Cuando la Iglesia rionegrina viró definitivamente hacia la “opción por los pobres”, desde la llegada al episcopado de Miguel Hesayne (1975-1993)<sup>18</sup>, la pere-

<sup>17</sup> Término utilizado por los barilocheños para referirse a los espacios más humildes que se encuentran en las zonas altas de la ciudad.

<sup>18</sup> Hesayne finalizó su periodo episcopal en 1993 cuando a partir de la diócesis de Viedma se crearon tres diócesis: Alto Valle, Viedma y Bariloche.

grinación a la gruta de la Virgen de las Nieves perdió fuerza debido al patronazgo militar y su dependencia de la capellanía del regimiento (AHS ARS/BB, Crónicas, 5/8/76, f. 9; 5/08/1976 f. 73). Entonces Hesayne peregrinó con otra advocación mariana que creó como patrona de la diócesis rionegrina: la Virgen Misionera. Esta Virgen, cuya iconografía remite a una campesina pobre con rasgos mapuches, refleja en su rostro el sufrimiento del pueblo (Nicoletti y Barelli, 2012). Esta advocación llegó a Bariloche en el año 1978, de la mano del obispo (*El Diario San Carlos de Bariloche*, 1978: 1,16,7) y fue elegida para darle el nombre a un barrio del km 7 de la Avenida de los Pioneros<sup>19</sup>. La parroquia Virgen misionera estuvo a cargo de un cura terciarista<sup>20</sup>, Juvenal Curruel<sup>21</sup>, que emprendió una tarea de viviendas y educación en el barrio de crecimiento exponencial (Agüero, 2007).

**Figura 4.** Virgen Misionera de Río Negro



<sup>19</sup> Virgen Misionera es un barrio popular de la ciudad, sin embargo, no es considerado unívocamente como un barrio “del Alto” ya que se única en el Oeste del casco urbano.

<sup>20</sup> Hace referencia al “Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo” que tuvo su auge en 1968 a partir de la adhesión de sacerdotes de distintos puntos del país al “Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo”, abrazaban el Concilio Vaticano II y se vincularon con agrupaciones de base y obreros (Dominella, 2015)

<sup>21</sup> Sacerdote de origen mapuche, párroco de “Virgen Misionera” y fundador de un complejo de escuelas y hogares de la Fundación Gente Nueva para los barrios marginales de Bariloche. Ver Agüero Medina, Alejandro (2012).



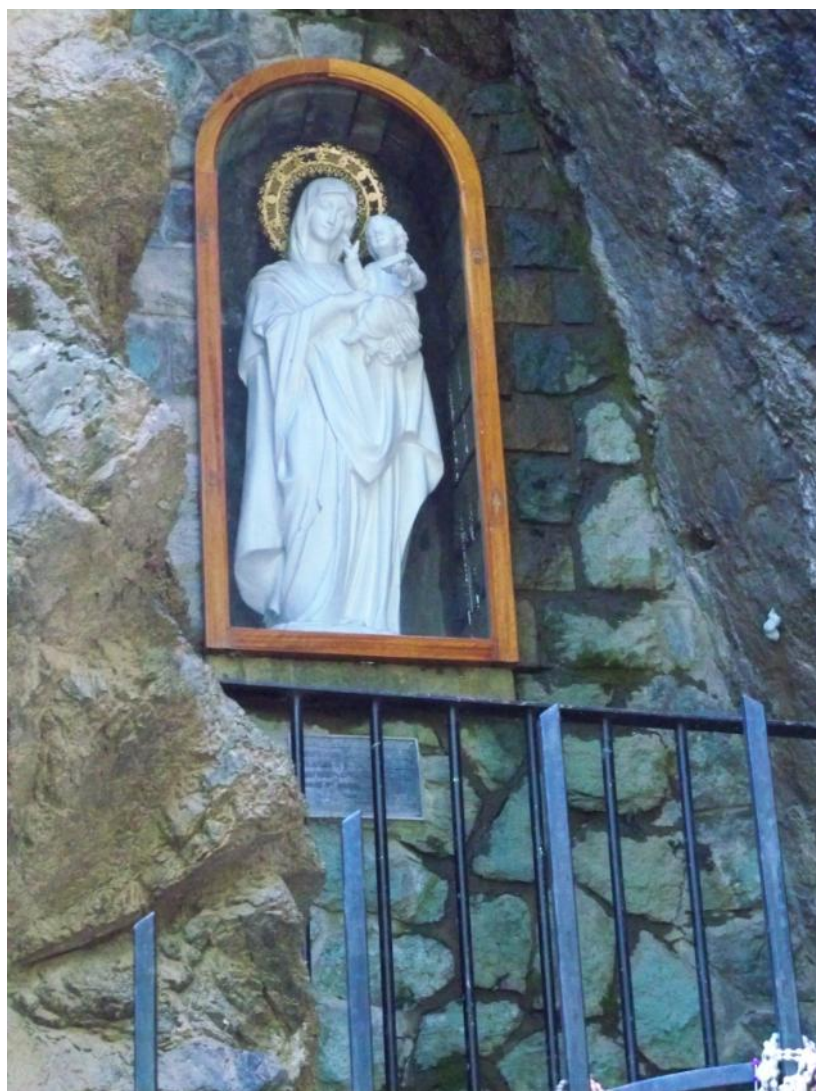
Desde el aspecto devocional mariano ambas advocaciones construyen territorio y se posicionan como artefactos en disputa. La Virgen de las Nieves se mueve desde la llamada "zona de los kilómetros" hacia su gruta y la Virgen Misionera en Bariloche no sale de un barrio identificado en esta década con sectores populares.

En las décadas de 1980 y 1990 comenzaron a llegar los migrantes latinoamericanos no chilenos a Bariloche por el *boom* de la construcción y crecieron los lugares periféricos de la ciudad (el Frutillar, Levalle, Sara Elflein, 400 viviendas, Cooperativa 258, Bella Vista, Nahuel Hue y San Ceferino (Fuentes, 2007:23). Hacia el interior de la Iglesia rionegrina Hesayne convocó en Viedma un sínodo en 1983-1984, que forjó un programa pastoral desde donde "evangelizar al hombre rionegrino a partir de su realidad iluminada por la verdad sobre Jesucristo" (Hesayne, 1985:3). En ese contexto, el obispo Hesayne se manifestó explícitamente comprometido con los pobres y campesinos. Un ejemplo es la campaña "una oveja para mi hermano" de 1984 y el plan de promoción social (Barelli, 2021). Pero Bariloche seguía su propio ritmo, y la voz del obispo llegaba de forma intermitente sólo a los sectores y barrios relegados de la ciudad en los que trabajaban un grupo de sacerdotes formados por él, como fueron los casos emblemáticos de Juan Ángel Dieuzeide en la "parroquia de los chilenos" y Juvenal Currulef en Virgen Misionera. Desde un movimiento interparroquial impulsado por estos sacerdotes alineados con el pensamiento del obispo, se fueron incorporando a la devoción y a las peregrinaciones de la Virgen de las Nieves elementos propios de religiosidad popular y, de esa línea de pensamiento vinculada a la "opción por los pobres". En esta década la peregrinación pasó del período invernal a la primavera hasta fijarse el último fin de semana de octubre en la década de 1990. Hacia la década de 1980 el crecimiento exponencial de devotos de esta Virgen y su peregrinación buscaron caminos de mayor organicidad e institucionalidad, desde la vicaría andina<sup>22</sup>. El carácter interparroquial y las comisiones organizadoras de la peregrinación dejaron atrás los eventos y actores locales - el día del Montañés y la Fiesta de la Nieve- y buscaron una participación mayor de la feligresía barilocheense.

A partir del año 1993 los obispos de la diócesis de Bariloche, Rubén Frassia (1993-2001) y Fernando Maletti (2001-2013), junto con el presbiterio, profundizaron el carácter popular e interparroquial de la peregrinación a la Virgen de las Nieves visibilizando en sus lemas y homilias los conflictos sociales colectivos de los sectores marginales y aunando las voces de súplica y sufrimiento de los más vulnerables congregados en la gruta.

<sup>22</sup> Tras el sínodo diocesano en 1984 adquieren mayor organicidad las tres vicarías de la diócesis (Andina, Atlántica y Valletana) y en la zona andina se hace efectivo en 1989, hasta la erección de la diócesis, el nombramiento de Carlos Moia como vicario, por lo que la peregrinación de la "Virgen de las Nieves" pasó a tener constitución vicarial (entrevista al presbítero Juan Ángel Dieuzeide por María A Nicoletti, 27/5/ 2013).

**Figura 5.** Imagen de la Virgen de las Nieves en su gruta.



Fuente: foto de la autora.

**Foto 6.** Peregrinación diocesana 2016.



Fuente: foto de la autora.

### **Festejos ligados a tradiciones americanas/regionales**

Este grupo devocional mariano denominado migrante se caracterizó por realizar festejos ligados a prácticas americanas y en estrecha vinculación con los sectores denominados “populares”. En estos festejos, además de realizar las prácticas habituales que caracterizan al culto mariano como la misa, la procesión o peregrinación, son habituales las prácticas americanas ligadas a los pueblos andinos como la danza, los brindis con bebidas especiales, los bailes hasta altas horas de la noche y el cotillón, en muchos casos vinculados a la diosa de la tierra la Pachamama.

Desde los festejos, ceremonias y prácticas rituales visualizamos dos momentos significativos en los análisis de las tres advocaciones. El primero, caracterizado por esos años donde los colectivos migrantes trasladaron las devociones y comenzaron a desarrollar las primeras prácticas religiosas comunitarias (1970-1993), que condensaron un determinado relato de experiencias pasadas, lugares y escenarios que los conectaron con su lugar de origen. En el caso de la advo-

cación de la Virgen del Carmen de los migrantes chilenos, correspondió a la época que identificamos de la capilla (1970-1993), en la que “los rituales de consagración” consolidaron el traslado y refundaron una práctica devocional mariana chilena. La “entronización” de la Virgen mediante su patronazgo chileno sacralizó un espacio barrial y le confirió un sentido de pertenencia. El espacio sagrado adquirió una singularidad más profunda con la “coronación” de la Virgen, la cual activó el vínculo identitario y consolidó la práctica devocional como “agente” de cohesión entre los migrantes chilenos” (Núñez y Barelli, 2013; Barelli, 2014). Las advocaciones de la Virgen de Caacupé (1990-2013) y la Virgen de Urkupiña (1993-2015) correspondieron a esos primeros años en los que los festejos se mantuvieron a cargo de las organizaciones migrantes de forma independiente a toda institución religiosa (la gruta de la Virgen de las Nieves, para los festejos de Caacupé, y la casa de la familia iniciadora del culto para la Virgen de Urkupiña). Es decir, los festejos y ceremonias de las tres advocaciones, en sus primeros años, se realizaron en recintos o espacios al aire libre y en los ámbitos doméstico o público en los que se intentaba reproducir y, en algunos casos, resignificar desde lo visual (altares, ornamentos, vestimenta, cotillón, bailes) y desde lo simbólico (vínculo de la imagen mariana con la patria de origen, con la madre tierra, con la adscripción étnica) los lugares de origen, construyendo en su entorno sentidos de pertenencia, redes de ayuda mutua, contención, confianza y solidaridad (Barelli, 2014, 2017). En otras palabras, los lugares elegidos para desarrollar las prácticas culturales de las devociones trasladadas, de alguna manera buscaron evocar recuerdos e imágenes que los vinculaban directamente con esos lugares lejanos y añorados: el ritual, siguiendo a Gómez Novello, “es una puesta en escena por la cual los participantes experimentan el acto y sus sentidos vivamente” (2007: 83). Las procesiones de la Virgen del Carmen en el espacio barrial, las caravanas de la Virgen de Urkupiña al espacio doméstico y las peregrinaciones de la Virgen de Caacupé hacia la gruta de las Virgenes de las Nieves, si bien sufrieron inevitablemente una serie de adaptaciones y resignificaciones, operaron como dispositivos que activaron el recuerdo vinculado a “la vuelta al hogar”, en el que la posibilidad del encuentro colectivo recuperó el sentido de pertenencia y la memoria de los migrantes con el lugar de origen (Barelli, 2017, 2018).

Durante el segundo momento, que podemos visualizar como aquel vinculado con la institucionalización de las prácticas devocionales, observamos que los festejos se territorializan en espacios barriales concretos: las entronizaciones de la Virgen de Caacupé en el barrio Virgen Misionera en el 2013 y de la Virgen de Urkupiña en el barrio de San Francisco IV, durante el año 2015; y del paso de capilla a parroquia en 1994 para el caso de la práctica devocional a la Virgen del Carmen. En el caso de esta última, dicho momento abrió una nueva etapa de construcción identitaria, fuertemente ligada al nuevo proyecto institu-

cional parroquial en torno a las comunidades eclesiales de base (CEBs)<sup>23</sup> y totalmente desvinculada de la anterior pertenencia chilena presente en la etapa de la capilla; se produjo así tanto una resignificación devocional<sup>24</sup> como una reconfiguración identitaria de la feligresía chilena. Sin embargo, debido a que dicha “marca de origen” había sido tan significativa en la construcción de la práctica devocional en el año 2004<sup>25</sup>, el proyecto institucional buscó recuperarla a través de la reincorporación de la adscripción chilena tanto desde lo simbólico, el patronazgo chileno, como desde lo festivo, donde se recuperaron bailes y comidas típicas chilenas en los festejos marianos (Barelli, 2016).

En síntesis, a partir de este segundo momento, observamos que se construyen nuevos sentidos de pertenencias íntimamente vinculados a los territorios, donde los festejos se incorporaron a la dinámica barrial. Los circuitos se circunscribieron a dichos enclaves: la Virgen del Carmen procesionó por el barrio identificada no sólo por su pertenencia chilena, sino también vinculada a un sentir pastoral cercano al pueblo y especialmente a los pobres; la Virgen de Urkupiña abandonó la caravana de la Catedral al hogar de la familia iniciadora del culto, para realizar una procesión en el predio de la parroquia del barrio de San Francisco IV y la Virgen de Caacupé reemplaza la peregrinación a la gruta de la Virgen de las Nieves por la procesión en el barrio Virgen Misionera. Finalmente, en este segundo momento, también se producen identificaciones con advocaciones locales, ligadas a los “sectores populares”: Caacupé se vinculó estrechamente con la Virgen Misionera y la Virgen del Carmen con la Virgen de las Nieves. Los festejos empezaron a ser organizados de forma conjunta, entre las instituciones religiosas y las organizaciones migrantes, generaron nuevas lógicas y articulaciones barriales, las cuales configuraron nuevas territorialidades (Barelli, 2018).

<sup>23</sup> La capilla se erige en parroquia Nuestra Señora del Carmen el 20 de noviembre de 1994, con el presbítero Juan Ángel Dieuzeide. La decisión de organizar la parroquia en comunidades eclesiales de base (CEBs), si bien fue una iniciativa personal del párroco, fue presentada, discutida y aprobada en una asamblea parroquial realizada el 18 de febrero de 1995 (Boletín Parroquia Nuestra Señora del Carmen (BPC), abril de 1995, p.1).

<sup>24</sup> La “Virgen del Carmen” pasó a ser la “madre, patrona y protectora de las comunidades eclesiales de base”, bajo la primera advocación carmelitana, la Virgen del Monte Carmelo, alejada del patronazgo chileno (Barelli, 2016).

<sup>25</sup> En el 2004 se recupera el relato histórico de la capilla del Carmen vinculada con la adscripción chilena como parte de la identidad parroquial. (BPC, julio 2004, p. 1).

**Figura 7.** Imagen de la Virgen del Carmen



**Figura 8.** Virgen de Urkupíña





**Figura 9.** Virgen de Caacupé en las celebraciones bariloenses



## CONCLUSIONES

En el presente artículo nos hemos propuesto recorrer las advocaciones marianas de Bariloche desde una mirada de conjunto haciendo énfasis en las articulaciones, diferencias y representaciones en el espacio local. Para dicho abordaje las identificamos en tres grupos por su origen, su adscripción social y su vinculación con colectivos migrantes. Por un lado, abordamos estas advocaciones

desde las adscripciones, imaginarios y representaciones sociales con las que se identifican cada uno de los grupos locales. En esa línea, observamos que el primer grupo de advocaciones se encontraba íntimamente relacionado con el relato fundacional vinculado a la historia colonial con Chile y la conformación del poblado de Bariloche a principios de siglo XX. Este grupo mariano lo encontramos fuertemente vinculado a los sectores de “vecinos notables”, considerados “pioneros” en la historiografía local. Por su parte, en cuanto al segundo grupo de advocaciones, observamos que responde a una adscripción “regional”, fuertemente vinculada con los sectores “populares” de los nuevos barrios de Bariloche correspondientes a fines del s. XX. Finalmente, el tercer grupo, aunque es clara su adscripción transnacional vinculada a traslados devocionales migrantes, también pudimos observar que se incorpora y se apropia del espacio local desde una vinculación e identificación con los sectores “populares” desde diferentes enclaves barriales.

En un segundo momento, hemos recorrido y analizado estas advocaciones por medio de sus rituales y festejos para observar su entramado en el espacio local, funcionando como marcadores de diferentes territorialidades y usos urbanos. En relación con las prácticas culturales y las fiestas, las advocaciones marianas del grupo de origen tuvieron espacios de peregrinación circunscriptos al centro poblacional y al lago, a través de los primeros entramados sociales del poblado, que hicieron visible el imaginario de la “Suiza argentina”. La tensión con el pasado colonial y nacional circunscribe la Inmaculada Concepción al centro comercial de Bariloche y Nuestra Señora del Nahuel Huapi a la Catedral, mediante las peregrinaciones lacustres. Desde las advocaciones con adscripción social, observamos un sentido de pertenencia regional que respondió a contextos históricos complejos durante el crecimiento exponencial de la población en los últimos años del siglo XX. La práctica devocional de la Virgen de las Nieves amplió el radio de peregrinación a la gruta del km 8 y transitó a través de sus patronazgos (de la Fiesta de la Nieve y del Ejército de Montaña), diferentes sectores y espacios urbanos. La creación de la diócesis de Bariloche en 1993 le dio el impulso definitivo a la peregrinación interparroquial que sumó a los sectores populares del Alto de Bariloche y las poblaciones de la Línea Sur. Dentro de este grupo, la Virgen Misionera (1978) sintetizó en su imagen la pastoral del obispo Hesayne que anticipó al Sínodo diocesano (1983-1984). Nació como advocación peregrina, ya que recorrió la diócesis que por entonces abarcaba todo el territorio rionegrino.

Finalmente, el tercer grupo mariano denominado migrante, caracterizado por sus festejos ligados a prácticas americanas y en estrecha vinculación con los sectores denominados “populares”, lo abordamos por medio de los traslados devocionales y sus prácticas religiosas que, si bien activaron el recuerdo vinculado a “la vuelta al hogar”, el estar en “casa”, a la conexión con el lugar de origen, también se tradujeron en apropiaciones espaciales en sus destinos, sus vinculaciones con las instituciones desde las entronizaciones y los festejos con la



comunidad barrial configurando nuevos sentidos y tramas espaciales desde donde pensar las dinámicas devocionales locales.

## REFERENCIAS

- Abaleron, C. A. (1992). *Tendencias de crecimiento poblacional y espacial en San Carlos de Bariloche con énfasis en el sector marginal: Informe final*. Consejo Federal de Inversiones/Municipalidad de San Carlos de Bariloche.
- Agüero, A. (2007). “Virgen Misionera: ‘somos de acá’”. En: Fuentes, R. D. y Núñez, P. (ed). *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Bariloche: Núcleo patagónico.
- Ameigeiras, A. (2014). “Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano”. En *Símbolos y rituales religiosos e identidades nacionales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Archivo de la Parroquia de Nuestra Sra. del Carmen (APNSC), Bariloche Boletines de la Parroquia del Carmen (BPC) (1994-2012), fotos y folletos.
- Archivo Histórico Salesiano de Bahía Blanca (AHS ARS/BB). Crónicas de la Casa de San Carlos de Bariloche 1907-1957/1957-63/ 1966-1973.1966-1973/1974-1982/1984-1995/1996-1998.
- Azcuy, V. (2001). Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la mariología actual. *Proyecto* (39), 163-185.
- Baczko, B. (1999). *Los imaginarios sociales*. Nueva Visión: Buenos Aires.
- Barelli, A.I. (2011). Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Cultura y Religión*, V (1) 64-79.
- Barelli, A.I. (2014). La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Ciencias Sociales y Religión* I (17),133-151.
- Barelli, A.I. (2014).Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local. *Párrafos Geográficos*, 13 (2), 202 - 233.
- Barelli, A.I. (2017). La Virgen tiene que salir, Traslado del culto de la Virgen Urkupiña de un ámbito doméstico a un espacio institucional en San Carlos de Bariloche (1994-2016). *Pilquen*, 20 (2) 39-55.
- Barelli, A.I. (2018). Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016). *Confluente Revista di studi iberoamericani*, X, 1. 103-130.
- Barelli, A.I. (2021). La “Virgen Misionera” de Hesayne. Proyecto pastoral y territorial de una advocación mapuche en el espacio rionegrino (1978-1979). Cuadernos del Sur, 47, (1) (en prensa).

- Barelli, A.I. & Nicoletti, M. A. (2019). Pertenencia y exclusión social en Bariloche en clave devocional (1907-2017). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (36), 69-95.
- Benedetti, A. (2011). "Territorio: concepto integrador de la Geografía contemporánea". En: De Souto, P. (coord.). *Territorio, Lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Buenos Aires: UBA.
- Bessera, E. (2008). Políticas de Estado en la Norpatagonia Andina. Parques Nacionales, desarrollo turístico y consolidación de la frontera. El caso de San Carlos de Bariloche (1934-1955). Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional del Comahue.
- Briones, C. (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Briones, C. (ed.). *Cartografías Argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Carballo, C. (2009) (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chartier, R. (1996). "Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen", en Chartier, R. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Constitución Dogmática de la Iglesia, *Lumen Gentium* (1964). [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)
- De la Torre, R. (2014). "Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre Fe y política en México". En: Ameigeiras, A. (comp). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* (17-38). Buenos Aires: CLACSO.
- Dieuzeide Oliveira, J. Á. (2004) *Recuerdos y Esperanzas. La historia que yo viví*. El Bolcón: Talleres gráficos de La Loma.
- Dominella, V. (2015) Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca: Sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años '60 y '70. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Esquerda Bifet, J. (1998). *Diccionario de la Evangelización*. Madrid: BAC.
- Fogelman, P. (2013). "Introducción!". En: Fogelman, P., Ceva, M. y Touris, C. (Ed). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos.
- Fuentes, D. y Núñez, P. (2007) (eds.). *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Bariloche: Editorial Núcleo Patagónico.

- Gómez Noviello, C. (2007). "Mamá-ama, la Virgen de Itatí: de integraciones". En Dri, R. (Coord).  *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo 2. Buenos Aires: Biblos.
- Hesayne, M. E. (1985). Exhortación Pastoral Post-Sinodal "Para anunciar a Jesucristo". Viedma: Obispado de Viedma.
- Isambert, F-A. (1982). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. París: Les Éditions de Minuit.
- Mallimaci, F. (1992). "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar". En: AAVV. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA - Centro Nueva Tierra.
- Martín, E. (1997). La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica". *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica* Buenos Aires.
- Matossian, B. (2012). *Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia Argentina*. Berlín: Académica Española.
- Méndez, L. (2010). *Estado, frontera y turismo. Historia de San Carlos de Bariloche*. Buenos Aires: Prometeo.
- Méndez, L. y Muñoz Sougarret, J. (2014). "Economías cordilleranas e intereses nacionales. Genealogía de una relación. El Caso de la compañía comercial y ganadera Chile Argentina (1895-1920)". En Núñez, A., Sánchez, R. y Arenas, F. *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad socio cultural*. Santiago: RIL. 169-175.
- Mora Rivera, G. y Odone Correa, C. (2011). Niño Jesús en Cusco colonial y Azápa contemporáneo. Un ejercicio de análisis de bultos como soportes. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 16 (2), 61-74
- Muñoz Sougarret, J. (2018). *Empresariado y política. Estudio sobre las relaciones políticas de los empresarios germanos de la Provincia de Llanquihue (1891-1914)*. Valparaíso/Santiago: ULos Lagos/RIL.
- Navarro Floria, P. (2007). *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880 - 1916*. Neuquén: EDUCO.
- Navarro Floria, P. (2008). El proceso de construcción social de la Región del Nahuel Huapi en la práctica simbólica y material de Exequiel Bustillo (1934-1944). *Pilquen*, IX, (9) 1-13.
- Navarro Floria, 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* (Buenos Aires) 18 (4), 414-433.
- Nicoletti, M. A., & Barelli, A. I. (2018). "Capítulo 17. Devociones marianas trasandinas: relatos iconográficos y dinámicas identitarias (1993-2015)". En Núñez, P., Núñez, A., Tamagnini, M., Matossian, B., & Odone Correa, C. (Eds.), *Araucania-Norpatagonia II: La fluidez, lo disruptivo y el sentido de la frontera*. Viedma: Editorial UNRN. doi:10.4000/books.eunrn.1821

- Nicoletti, M.A. (2012). La Virgen fronteriza: la Auxiliadora de Don Bosco como dispositivo de Territorialidad devocional (S XIX-XX). *Revista sociedades de paisajes áridos y semiáridos*. IV, (VI).127-148
- Nicoletti, M.A. (2014). Pasado y presente: los jesuitas de la misión Nahuel Huapi (1670-1674 y 1704-1717) y la devoción Mariana. *Antiguos jesuitas en Iberamérica*, 2, (1), 41-64.
- Nicoletti, M.A. (2015). "Navegar mar adentro". Las peregrinaciones lacustres del Nahuel Huapi: la Misión jesuita y la Virgen de los Poyas y Puelches. *Sociedad y Religión* 25 (43). 70-109.
- Nicoletti, M.A. y Barelli, A.I. (2014). "La Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche: estrategias identitarias para aunar en la diversidad". *Historia Caribe*, 9 (25),117 - 151.
- Núñez, P. y Barelli, A.I. (2013). Marcas urbanas y sentidos sociales en disputa. San Carlos de Bariloche (1966-1983). *Historiela*. 5 (10),164 - 196.
- Núñez, P., Matossian, B. y Vejsbjerg, L. (2012). Patagonia, de margen exótico a periferia turística. Una mirada sobre un área natural protegida de frontera. *Turismo y Patrimonio cultural*,10,(1),47-59.
- Pablo VI. Exhortación apostólica. "Evangelii Nuntiandi" 8/12/1975.[http://www.vatican.va/content/paulvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://www.vatican.va/content/paulvi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)
- Sánchez, D.; Sassone, S. y Matossian, B (2007). Barrios y áreas sociales de San Carlos de Bariloche: análisis geográfico de una ciudad fragmentada. *Bitácora Urbano Territorial* (27) 2 ,101-108.
- Segalen, M. (2014). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.