TERRITORIOS RELIGIOSOS

Caminos y recorridos de investigación

LUCIANA LAGO
RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK
ANA INÉS BARELLI
(COMPILACIÓN)

CONICET
RÍO NEGRO UNIVERSIDAD NACIONAL
I I D Y P C A
RESCRYMP
RED DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS SOBRE CREENCIAS RELIGIOSIDADES Y MOVILIDADES DE PATAGONIA
KAMAYOK

TERRITORIOS RELIGIOSOS

TERRITORIOS RELIGIOSOS

Caminos y recorridos de investigación

Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en Patagonia

Luciana Lago
Rafael Contreras Mühlenbrock
Ana Inés Barelli
(compilación)

CONICET
RÍO NEGRO UNIVERSIDAD NACIONAL
I I D Y P C A
RESCRYMP
RED DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS SOBRE CREENCIAS RELIGIOSIDADES Y MOVILIDADES DE PATAGONIA
KAMAYOK

teseopress.com

Lago, Luciana
Territorios religiosos: caminos y recorridos de investigación / Luciana Lago; Rafael Contreras Mühlenbrock; Ana Inés Barelli; fotografías de Eugenia Neme; Ramiro Saenz Valiente. – 1a ed. – Comodoro Rivadavia: Luciana Lago, 2022.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-88-5806-7
1. Estudios Sociales. 2. Agrupaciones Étnicas y Religiosas. 3. Historia de las Religiones. I. Contreras Mühlenbrock, Rafael. II. Barelli, Ana Inés. III. Neme, Eugenia, fot. IV. Saenz Valiente, Ramiro, fot. V. Título.
CDD 306.6

ISBN: 9789878858067

Imagen de tapa: Eugenia Neme y Ramiro Sáenz Valiente

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

Índice

Introducción 9

1. Devoción popular y movilidad transfronteriza en los Andes cuyano-coquimbanos. Bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo (Chile y Argentina, siglos XIX a XXI) 23
Rafael Contreras Mühlenbrock y Rafael González Romero

2. Encauzar a los menores, vigilar a los jóvenes, ordenar a la comunidad. La Liga de Madres y Padres de Familia Católicos en Comodoro Rivadavia (1958-1963) 73
Luciana Lago

3. La denuncia de las injusticias y el anuncio de una sociedad nueva. La militancia contestataria de los jóvenes de las ramas especializadas de Acción Católica en Formosa y Bahía Blanca (1968-1975) 105
Virginia Dominella y Cristian Vázquez

4. Una revista oficiosa y no oficial. La revista De Pie y el obispado de Miguel Hesayne (1983-1989) 137
Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia

5. El movimiento Nueva Era en San Carlos de Bariloche. Territorialización de las creencias y los geosímbolos religiosos 165
Viviana Marcela Fernández

6. Aproximaciones teóricas y conceptuales para abordar devociones religiosas en contextos migratorios. El caso del culto al Señor de los Milagros 201
Paula Hurtado López

Síntesis biográficas de las y los autores de esta compilación 237

Introducción

Este libro es fruto de una labor realizada a pulso. Reúne los trabajos presentados en el III Encuentro de la Red de Estudios Religiosos Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en Patagonia, y comprende el primer libro publicado por este espacio de articulación académica que desde 2017 vincula a investigadoras/es de distintas disciplinas de las ciencias sociales, de universidades argentinas y chilenas. Tenemos en común el desarrollar estudios sobre religiones y creencias, principalmente en Patagonia, y sostenemos un vínculo académico, intelectual y personal que nos nuclea y nos motiva para llevar adelante distintos proyectos que apuntan a promover y generar la circulación del conocimiento.

Nuestra actividad fundacional se realizó los días 18, 19 y 20 de septiembre de 2017 en el Instituto de Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), y fue organizada con el acompañamiento de Conicet y la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), en San Carlos de Bariloche. En este primer encuentro, participaron un conjunto de historiadoras en pleno proceso de concreción de sus estudios de posgrado: Virginia Dominella de la Universidad Nacional del Sur, Cecilia Azconegui de la Universidad Nacional del Comahue en Neuquén, Paula Hurtado de la Universidad Tecnológica Metropolitana de Chile, Luciana Lago de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Viviana Fernández de la Universidad Nacional del Comahue en Bariloche, la Dra. Inés Barelli de la Universidad Nacional de Río Negro, y la invitada especial del encuentro, la Dra. María Andrea Nicoletti. Durante el evento las investigadoras presentes compartimos avances de los trabajos en curso referidos a temas como religiosidades, creencias y movilidades en Patagonia, con la intención de

generar diálogos e intercambios y proyectar distintos tipos de actividades académicas. Luego del fluido intercambio producido en dicho encuentro, surgió la propuesta de conformar un espacio de articulación, intercambio y formación que permitiese canalizar el entramado de redes intelectuales que se habían puesto en movimiento, de manera de conectar intereses, temas y líneas de investigación, siendo la Patagonia la región cultural desde la cual se pondría en marcha esta articulación, que tendría un espacio de intercambio académico presencial cada dos años.

Así es como nació RESCRyMP, vinculada al objetivo de promover la discusión crítica y analítica respecto a las decisiones y los desafíos que conlleva el estudio científico de las religiones y creencias desde las diferentes regiones patagónicas. Esta mirada particular nos lleva a reparar y focalizar en las distintas vías que nos ofrece la antropología, la geografía cultural, la historia regional, la historia social y la historia cultural para la construcción de conocimiento sobre las prácticas y experiencias religiosas. Así como también nos permite sostener una apuesta por el conocimiento crítico, complejo, donde pensamos el campo de las religiones y las religiosidades atravesado por tensiones y en cruce con lo político, las relaciones de clase y género, las identidades étnicas y raciales, como también las particularidades de la escala regional que distinguen los territorios desde los que nos pensamos y nos insertamos como investigadoras/es sociales. Con este marco fuimos afianzando las bases de nuestro trabajo, avanzando también en la finalización de los procesos formativos de posgrado y en identificar puntos y aspectos nodales para reflexionar, tanto en las investigaciones que llevábamos adelante, como en la articulación recién creada.

En este contexto organizamos en 2019, los días 19 y 20 de septiembre, el segundo encuentro de nuestra red bajo el nombre "Repensando los desafíos teóricos metodológicos de los estudios de religión y sociedad", actividad que realizamos nuevamente en las instalaciones del IIDyPCa en la ciudad de San

Carlos de Bariloche. A dicho encuentro fueron convocadas las integrantes fundadoras, a quienes se sumaron dos investigadores chilenos, el sociólogo Dr. Pablo Iriarte, de la Universidad Austral de Chile, y el antropólogo y documentalista Rafael Contreras, quienes al final de dicha actividad se incorporaron formalmente a la red. Este segundo encuentro organizó las presentaciones de las/os integrantes de la red en torno a tres ejes: el primero giró en torno a los abordajes etnográficos en los estudios religiosos, el segundo se centró en reflexionar sobre los desafíos que presenta la articulación entre archivo, teoría y trabajo de campo, y, en un tercer eje, se abordaron las prácticas religiosas desde el espacio, las movilidades y los territorios.

Fueron parte central de esta actividad académica tres destacados/as conferencistas, que con sus exposiciones recorrieron de forma clara y erudita los principales antecedentes y ejes estructurantes de la larga discusión sobre la religiosidad popular en el continente americano. El Dr. Aldo Ameigeiras (sociólogo e investigador de Conicet y del Instituto de Desarrollo Humano de la Universidad Nacional General Sarmiento), la Dra. Patricia Fogelman (historiadora e investigadora de Conicet y de la Universidad de Buenos Aires) y la Dra. Mariela Mosqueira (socióloga e investigadora de Conicet y del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales). El diálogo, las reflexiones y las miradas críticas permitieron repensar los marcos desde los cuales nos acercamos al estudio de la religión y las religiosidades y revisar el católico-centrismo de los estudios religiosos, de forma de visualizar las múltiples expresiones y devociones que dan cuenta de los modos diversos y plurales de las creencias. Se relevó también la importancia de aproximarnos a lo religioso desde otros lenguajes, narrativas y discursos, como, por ejemplo, el audiovisual y el uso de la imagen, marco en el que se presentó la exposición fotográfica "Con la fe en alto", de Eugenia Neme y Ramiro Sáenz, que retrata manifestaciones de religiosidad patagónicas como parte de los resultados de una investigación dirigida por investigadoras integrantes de la red.

En contexto de pandemia, entre 2020 y 2021, nuestro grupo avanzó en un primer esfuerzo editorial, liderando

la edición de un número temático de la prestigiosa revista *Sociedad y Religión*, que llevó por título "Creencias y espiritualidades en Patagonia" –vol. 31, n.º 58–, coordinado por las historiadoras Dra. María Andrea Nicoletti y Dra. Ana Inés Barelli, y en el que participaron las/os integrantes de la red, escribiendo artículos, comentando libros y presentando exposiciones fotográficas. Como las mismas editoras señalan, esta edición especial de la revista

> es un recorte, seguramente incompleto, del mundo patagónico de las creencias religiosas. Contiene ocho artículos inéditos, dos producciones visuales y dos reseñas de libros de investigadores e investigadoras de la Patagonia. Estas producciones son muestra de una diversidad de líneas que se vienen desarrollando en el territorio sobre la temática desde una mirada interdisciplinaria. Apuntan a enriquecer las discusiones teóricas, generando nuevos enfoques desde los que se puede reflexionar sobre el potencial heurístico y hermenéutico que presenta la utilización de la escala regional (Nicoletti y Barelli, 2021: 3).

La imagen y la comunicación en el campo de los estudios religiosos fue el foco de nuestro tercer encuentro de RESCRyMP, realizado en modalidad a distancia los días 7 y 8 de octubre de 2021. Allí se presentaron a discusión los textos que se encuentran en esta compilación, donde nos propusimos reflexionar sobre los desafíos y las experiencias de la comunicación en el ámbito de los estudios sobre religión y religiosidades. Es por eso por lo que, como parte de una búsqueda por ampliar más los intercambios entre investigadores/as, docentes, estudiantes y personas interesadas en estas temáticas, y aprovechando la confluencia de otras actividades académicas a realizarse en el periodo, este tercer encuentro de RESCRyMP se organizó en conjunto con las VI Jornadas de Cultura, Territorio y Prácticas Religiosas y con el IV Coloquio Latinoamericano "Territorios, fiestas y paisajes peregrinos". Las actividades, que, como dijimos, se realizaron en modo virtual, fueron estructuradas

en conferencias de invitados/as especiales y conversatorios de integrantes de la red que buscaron desarrollar intercambios abiertos y directos sobre investigaciones en curso, de manera de facilitar la conversación entre los/as participantes y la cooperación y construcción colectiva del conocimiento.

Las conferencias se organizaron el primer día en torno al panel "Desafíos y experiencias de la comunicación en el campo de los estudios religiosos", que contó con la presencia del Dr. Fortunato Mallimaci (sociólogo e investigador de Conicet y de la Universidad de Buenos Aires), el Dr. Fabián Flores (geógrafo e investigador de Conicet y de la Universidad Nacional de Luján), y el Dr. (c) Daniel González (antropólogo e historiador de la Universidad de Concepción y becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo). La intervención del Dr. Mallimaci propuso una reflexión desde su experiencia de intervención en los debates y problemas sociales contemporáneos, refiriendo especialmente sobre la participación de investigadores/as como peritos en juicios por violación a los derechos humanos en el marco de la dictadura militar argentina, la importancia de posicionarse y comprender el sentido ético-político de las ciencias sociales y los aportes que debemos hacer a las comunidades con que interactuamos o a las que pertenecemos, para lo cual hay que valerse de la comunicación.

El Dr. Fabián Flores centró su exposición en los ajustes que distintos cultos y credos contemporáneos debieron hacer para *saltar a lo digital* a propósito de la pandemia de covid-19 y su incidencia en los cambios y las transformaciones de las prácticas religiosas en la pandemia. En su intervención propuso pensar de qué formas las creencias religiosas fueron claves para afrontar las consecuencias sociales que trajo la pandemia, adaptaciones que se produjeron con la virtualización de los encuentros de culto. El autor abrió nuevos interrogantes respecto a las estrategias y las formas de validación de estos encuentros virtuales, y a las modalidades múltiples que asume la sacralidad.

En la conferencia el antropólogo visual chileno Dr. (c) Daniel González nos invitó a reparar en la dimensión comunicacional de la investigación académica, interpelando a una reflexión sobre las propias prácticas científicas que permita indagar en la especificidad de nuestras profesiones docentes y de investigación. Desde ahí propuso pensar en formas pertinentes y apropiables de comunicación con personas, comunidades, instituciones y organizaciones con las que nos relacionamos, elaborando procesos de comunicación en el marco de la investigación etnográfica en particular, y en ciencias sociales en general, teniendo siempre en el centro a los/as distintos/as destinatarios/as con los/as cuales nos vinculamos a la hora de elaborar los mensajes que producimos. A partir de una revisión de experiencias propias de investigación de cultura popular y tradicional en Chile, propuso explorar nuevas narrativas que permitan narrar, divulgar y problematizar los resultados de nuestras investigaciones, especialmente mediante el uso del soporte visual, audiovisual y medial.

Esta convocatoria a pensar la investigación en ciencias sociales en relación con la comunicación se vio potenciada, si podemos decirlo de ese modo, por el escenario que propició la pandemia del COVID-19, proceso sanitario global que aceleró y facilitó distintas vías para la comunicación digital, permitiendo que como grupo pudiésemos explorar y reflexionar sobre las posibilidades que los nuevos soportes y formatos tecnológicos nos proporcionan para construir y divulgar el conocimiento que producimos. Asimismo, la posibilidad de trabajar a distancia nos permitió amplificar las posibilidades de producir cuestiones colectivas, siendo un ejemplo de esto la realización misma del evento en un soporte virtual y transmitido en directo por la plataforma de alojamiento de videos YouTube[1], repositorio en el que pueden consultarse las versiones preliminares de los escritos acá dispuestos para su disfrute en formato de

[1] Las presentaciones del encuentro pueden verse en bit.ly/3xvpQl8.

libro. A continuación, daremos un breve recorrido del contenido del presente libro.

El proceso de creación y construcción de conocimiento científico es dinámico e históricamente situado; por lo tanto, está condicionado por su contexto, sus circunstancias y los intervinientes. Si bien habíamos planificado este tercer encuentro de forma presencial y con base en la obtención del subsidio de AGENCIA para su realización, la situación sanitaria que a nivel mundial generó la pandemia del covid-19 hizo que el encuentro fuese realizado de modo virtual, lo que supuso reconvertir el programa y pensar en destinar los fondos adjudicados para realizar este libro. Así surgió el proyecto de esta obra, que, para su concreción, condensó meses de un trabajo articulado en distintas etapas. El proceso inició en octubre de 2021, en el mismo encuentro, donde la/os miembros de la red, en una modalidad de taller, generaron conversaciones que permitieron a la/os autores presentar el enfoque y los ejes centrales de cada capítulo, a la vez que nos vimos retribuidos con preguntas, sugerencias y comentarios que buscaron enriquecer los aportes. Luego de estos intercambios, siguieron las elaboraciones de las versiones de cada capítulo, los que fueron luego sometidos a una lectura y revisión por parte del equipo compilador, que aportaron sus comentarios sobre ellos, de los cuales las autoras se hicieron cargo hasta elaborar las versiones finales de cada sección. El trabajo adquirió una modalidad colaborativa sobre la base de acuerdos y compromisos del colectivo, que nos permitió avanzar en corto tiempo en cada una de las etapas del proceso editorial.

Los capítulos que integran el libro presentan cruces y conexiones significativas, de los que podemos destacar algunas que atienden a las dimensiones territoriales e historiográficas y que podríamos mencionar como estrategias metodológicas. En cuanto a lo territorial, observamos un abordaje que va desde los procesos de territorialización y geosimbolización de las creencias contemporáneas, como propone el quinto capítulo de Fernández sobre el

movimiento Nueva Era en Bariloche, hasta una mirada sobre tradiciones religiosas y devocionales que se amplían a territorios transnacionales, con redes y entramados más amplios de distintos alcances. Estas redes producen resignificaciones culturales que no pierden su carácter situado en los lugares específicos y nos alumbran a pensar las expresiones religiosas con escalas propias. Estos son los casos del primer capítulo, de Rafael Contreras y Rafael González, sobre la tradición de los bailes chinos y el culto de la Virgen de Andacollo en las cordilleras cuyano-coquimbanas, y del sexto capítulo, sobre la migración del culto peruano del Señor de los Milagros en Santiago de Chile, que nos ofrece Paula Hurtado.

Un hilo que recorre y vincula los capítulos entre sí, y que podríamos destacar que revela una posición historiográfica transversal, lo constituye el foco puesto en los agentes y las agencias que se sitúan *desde abajo* de las dinámicas sociales, culturales y religiosas. Es decir, si bien los capítulos y sus autoras/es provienen de disciplinas y perspectivas diversas –como la historia social, la cultural, la antropología, la sociología, la geografía cultural, la historia regional–, lo que hace de este un espacio editorial interdisciplinario, lo relevante y común a todos los capítulos es que su atención está en sujetos no hegemónicos/as: jóvenes, mujeres, militantes, sacerdotes de base, migrantes, trabajadores/as, etc. En aquellas/os que han sido señalados como los/as *diferentes*, los/as *otros/as* de la ciencia, a quienes se tiene por subordinados y subalternos, silenciados por la historia más hegemónica. Por su parte, en el presente libro, dichos/as sujetos recuperan agencia y capacidad creativa poniendo atención en sus acciones y experiencias colectivas. Eso se observa en la centralidad que adquieren los/as jóvenes católicos/as y militantes de los años sesenta y setenta del siglo XX, que protagonizan los capítulos de Luciana Lago y de Virginia Dominella y Cristian Vázquez, y que son el objetivo pastoral de las acciones diocesanas de Río Negro de la década de 1980 analizadas en el capítulo de Ana

Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Singularidades plurales que, conectadas a procesos y contextos generales, inciden sobre dichas particularidades. Un enfoque común que corresponde más a un *sensorium* compartido por el grupo, que a un postulado explícito o pie forzado para la creación, y que puede explicarse de forma tentativa mediante los planteos del pensamiento encarnado y situado que proponen las teóricas feministas Donna Haraway y Sandra Harding. En ese sentido, estas historias están, a su vez, situadas históricamente en cuanto productos culturales científicos, tienen sus propias condiciones culturales de producción.

En la dimensión metodológica de los capítulos compilados, se observa en común la voluntad de ampliar el repertorio de fuentes y estrategias de análisis e interpretación en los estudios de lo religioso y las religiosidades. Los artículos combinan diversas fuentes primarias, donde se procesan en igualdad de condiciones, digámoslo así, los testimonios y la prensa, documentos de inteligencia con volantes y panfletos, documentos personales con fotografías e imágenes históricas. Es por ello por lo que fluyen interpretaciones que se asientan en general en estrategias metodológicas que podrían definirse como cualitativas, se revisan y analizan revistas eclesiásticas, documentos institucionales, entrevistas, espacios virtuales, fotografía y visualidad, historias de vida y literatura especializada. Esto nos trae a la memoria la idea de *heterodoxia hermenéutica* planteada por la historiadora feminista Dra. Dora Barrancos, de manera de permitir mirar la complejidad de procesos históricos que tienen "muchas aristas y son irreductibles, y la misma arista puede ser visitada con otro orden de interrogaciones" (Barrancos, 2017: 9).

En un sentido editorial, esta compilación resulta un espacio de cruces ecléctico, donde algunos elementos se vuelven disímiles, a la vez que otros se conectan. En este sentido, por ejemplo, en su mayoría los capítulos abordan las realidades católicas, sean populares o institucionales, aunque existen unos que se centran en aquellas creencias y

espiritualidades contemporáneas y que se desenvuelven en un espacio medial. Asimismo, si bien la mayor parte de los capítulos se abocan a fenómenos de historia contemporánea o historia del tiempo presente, existe uno que lleva la temporalidad hacia el siglo XIX e incluso con conexiones del Antiguo Régimen. Respecto a las cuestiones transfronterizas y binacionales, la mayoría de los capítulos pone atención en aspectos que relacionan a poblaciones migrantes y devociones móviles entre Argentina y Chile, menos aquel que se enfoca en las devociones migrantes peruanas en Chile.

En cuanto a los capítulos en sí, el primero lleva por título "Devoción popular y movilidad transfronteriza en los Andes cuyano-coquimbanos: bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo (Chile y Argentina, siglos XIX al XXI)", y está a cargo de los historiadores Dr. (c) Rafael Contreras y Dr. (c) Rafael González. Se propone abordar el espacio cordillerano coquimbano-cuyano desde el proceso de fronterización binacional iniciado a mediados del siglo XIX, donde se comparte, eso sí, una común vida de montaña a ambos lados del macizo andino. Las fuentes utilizadas, desde la historia hasta el presente, son la visualidad de la fiesta en honor de la Virgen de Andacollo y la tradición devocional de los bailes chinos, que se consideran indicios de la historia de migración de estas religiosidades, las que se vuelven parte de una circulación devocional en el espacio binacional, especialmente en el territorio que abarca el norte histórico en Chile y el antiguo Cuyo colonial en la Argentina.

El segundo capítulo, a cargo de la historiadora Dra. Luciana Lago, lleva por título "Encauzar a los menores, vigilar a los jóvenes, ordenar a la comunidad. La Liga de Madres y Padres de Familia Católicos en Comodoro Rivadavia (1958-1963)". Constituye una aproximación analítica e interpretativa del accionar de esta organización laical católica y del rol que le cupo en el impulso de una moralidad restrictiva y reaccionaria respecto de la juventud y los cambios culturales de la época en la ciudad de Comodoro Rivadavia, todo relacionado con el marco social y económico

que proveía el *boom* petrolero del periodo 1958-1963. Asimismo, destaca las estrategias de participación social y utilización de la prensa para expresar estas posturas corporativas y visibilizar su posición respecto a la niñez y la juventud y en especial sus preocupaciones por el estado de la moralidad pública en un contexto de dislocamientos culturales y transformaciones sociales.

El tercer capítulo, cuyo nombre es "La denuncia de las injusticias y el anuncio de una sociedad nueva. La militancia contestataria de los/as jóvenes de las ramas especializadas de Acción Católica en Formosa y Bahía Blanca (1968-1975)", estuvo a cargo de la historiadora Dra. Virginia Dominella y el Mg. Cristian Vázquez. En este texto se reflexiona, desde la historia local y comparada, sobre los/as militantes de juventudes católicas y laicales de las provincias argentinas de Formosa y Bahía Blanca, abordando a la vez la relación con las tensiones y preocupaciones de su tiempo (la lucha política e ideológica, las causas populares, la reivindicación de liberación, las propuestas políticas revolucionarias, la militancia y los posicionamientos sociales y políticos), buscando contribuir, como señalan los/as mismos/as autores/as, "a la reflexión sobre el rol de los cristianos en el proceso de movilización social y política de los años sesenta y setenta en Argentina".

El cuarto capítulo, "Una revista oficiosa y no oficial. La revista *De Pie* y el obispado de Miguel Hesayne (1983-1989)", a cargo de la Dra. Ana Inés Barelli y el Dr. Alfredo Azcoitía, focaliza en los medios de comunicación de las propias organizaciones eclesiásticas, en su vínculo con las estrategias pastorales y en los modos de afianzar sus relaciones en la diócesis. En este capítulo los/as autores/as se proponen abordar la trayectoria que, en la década de 1980, tiene la revista católica *De Pie* del obispo de Río Negro Miguel Hessayne, dando cuenta del contexto en el que surgió la publicación, de las trayectorias de sus principales referentes, de sus características, organización y línea editorial, y de algunas posibles interpretaciones de los motivos de su cierre.

El quinto capítulo, "El movimiento Nueva Era en San Carlos de Bariloche: territorialización de las creencias y geosímbolos religiosos", fue responsabilidad de la historiadora Viviana Fernández. En esta oportunidad la autora nos propone un recorrido espacial y territorial de esta creencia identificando, clasificando y cartografiando los geosímbolos religiosos del movimiento para abordar y analizar la diversidad de fuentes orales, escritas y digitales de los maestros espirituales y seguidores/as locales.

El capítulo sexto y final, que lleva por nombre "Aproximaciones teóricas y conceptuales para abordar devociones religiosas en contextos migratorios. El caso del culto al Señor de los Milagros", es de autoría de la historiadora Mg. Paula Hurtado. En él la autora nos comparte una construcción minuciosa y exhaustiva del estado del arte que atraviesa su investigación en torno al traslado devocional del culto del Señor de los Milagros de Perú a Chile, desde tres ejes de análisis que, de alguna manera, constituyen importantes insumos para pensar y abordar las creencias y prácticas devocionales en contextos de movilidad.

Luego de este breve recorrido por el contenido del libro, nos resulta pertinente destacar nuestra búsqueda por consolidar una línea de investigación que, utilizando la escala regional, piense sobre religión, religiosidades, instituciones, creencias, devociones y movilidades, de manera de complejizar la mirada de estos temas y matizar abordajes que desde perspectivas nacionales se encuentran instalados como verdades oficiales respecto de periodizaciones, procesos incidentes, actores protagonistas y contextos predominantes. Apuntamos a conectar puntos dispersos en el espacio subregional del continente sudamericano, que se encuentran lejanos entre sí, pero que confluyen, mediante estas investigaciones, en afinidades temáticas que propician miradas interdisciplinarias. Será esto lo que nos permita enriquecer los enfoques y las perspectivas de manera de poder interpretar la multidimensionalidad de los fenómenos abordados, a la vez que seguir generando espacios de

encuentro que fomenten el intercambio y la discusión académica, abrevando con ello proyectos y trabajos conjuntos que hagan confluir los caminos hermenéuticos para recorrer los distintos territorios religiosos.

Finalmente, no podemos omitir agradecer a quienes hicieron posible la concreción de esta compilación. Primero a las/os miembros de la red, cuyos textos contribuyen a hacer realidad este primer esfuerzo editorial en formato libro. En segundo lugar, a las/os especialistas e investigadoras/es que han contribuido en los tres encuentros organizados de forma presencial y virtual (2017, 2019 y 2021), sin las/os cuales no habríamos logrado las reflexiones sostenidas hasta acá. También a quienes como asistentes nos acompañaron en dichas jornadas de diálogo y conversación. De forma especial, queremos destacar a la historiadora Dra. María Andrea Nicoletti, que, siempre con gran generosidad y cariño invaluable, ha contribuido a todas nuestras actividades e ideas y se constituyó en nuestra referente permanente, que, en lenguaje religioso, podríamos nombrar como una suerte de "madrina" de investigación de nuestra red. Por último, queremos agradecer el financiamiento otorgado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación a través del Programa para Reuniones Científicas del FONCyT, convocatoria 2020.

1

Devoción popular y movilidad transfronteriza en los Andes cuyano-coquimbanos

Bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo (Chile y Argentina, siglos XIX a XXI)

Rafael Contreras Mühlenbrock y Rafael González Romero

Resumen

Planteamos que el espacio territorial-geográfico, social y económico de la vida de montaña es el marco contextual en que se forman y desarrollan saberes, prácticas sociales y tradiciones culturales que tienen su formación en el periodo del Antiguo Régimen, y que por tanto van a trascender las configuraciones fronterizas y estatales chilenas y argentinas en emergencia en el siglo XIX. Este uso de la geografía cordillerana conecta de forma horizontal y latitudinal territorialidades, prácticas y poblaciones que comparten costumbres en común, como el culto a la Virgen del Rosario de Andacollo y la forma devocional de los bailes chinos surgidos a su alero. Tradiciones que aparecen con fuerza en ambos lados de la cordillera a partir de la masificación y popularización de la festividad de Andacollo durante el siglo XIX, periodo de mayor control cultural sobre la fiesta de parte de los sectores populares, de composición indomestiza

y afrodescendiente. Este ensayo exploratorio parte de la hipótesis sobre la vida de montaña como contexto del espacio cordillerano coquimbano-cuyano, para seguir luego una ruta heurística donde se considera a las imágenes indicios del pasado y documentos para hacer historia, focalizando la mirada en el proceso de fronterización binacional –de la zona cordillerana– y su correlato en la nacionalización iconográfica de la visualidad sobre la fiesta y los bailes chinos (su chilenización). Con este fin, se rastrearán las huellas de estos procesos en la migración, movilidad y circulación devocional en el espacio binacional, especialmente en el territorio que abarca el norte colonial (Chile) y el antiguo Cuyo colonial (Argentina).

Palabras claves

Bailes chinos, Virgen de Andacollo, movilidad transfronteriza, fronterización.

Abstract

We propose that the territorial-geographical, social and economic space of mountain life is the contextual framework in which knowledge, social practices and cultural traditions are formed and developed, which have their formation in the period of the Ancient Regime. Which will therefore transcend the Chilean and Argentinian border and state configurations that emerged in the 19th century. This use of mountain geography connects horizontally and latitudinally territorialities, practices and populations that share common customs, such as the cult of the Virgin of the Rosary of Andacollo and the devotional form of the *bailes chinos* that emerged under her wing. Traditions that appear with force on both sides of the mountain range from the massification and popularization of the Andacollo festival during the 19th century, a period of greater cultural control

over the festival of the popular sectors, of indomestizo and Afro-descendant composition. This exploratory essay starts from the hypothesis of mountain life as a context of the Coquimbo-Cuyo mountain range space, and then follows a heuristic route where images are considered signs of the past and documents to make history, focusing on the process of binational frontierisation –of the mountainous area– and its correlate in the iconographic nationalization of the visuality of the festival and the Bailes chinos (their Chileanization), in order to track down the traces of these processes in migration, mobility and devotional circulation in the binational space, especially in the territory encompassing the colonial north (Chile) and the former colonial Cuyo (Argentina).

Keywords

Bailes chinos, Virgin of Andacollo, cross-border mobility, bordering.

Introducción

A fines de 2014, publicamos el libro *Será hasta la vuelta de año* (Contreras y González, 2014). Mientras trabajábamos en la investigación de terreno y archivo, de 2009 a 2011, profundizamos en el carácter móvil, viajero y migratorio de las devociones populares, su aspecto girávago en lenguaje del cristianismo medieval. Esta característica resaltaba de forma especial en aquellas devociones vinculadas al culto de la Virgen de Andacollo, a la que sus fieles llaman Morena o Chinita, de donde viene el nombre que adopta el colectivo que reúne a los hombres y las mujeres que se agrupan con la finalidad devocional de rendir culto bajo una promesa de fe: los *bailes chinos*. Denominación que en el siglo XIX adoptan estos colectivos formados en el antiguo régimen como formas de incorporación social y religiosa del bajo pueblo indomestizo.

En la etapa de confección editorial de dicho trabajo, que duró hasta 2014, nos percatamos de que, por nuestra propia configuración nacional, en cuanto autores chilenos, no habíamos resaltado en el diseño visual del libro aquello que sí destacaban algunos testimonios de veteranos devotos y antiguas fuentes visuales ya incorporadas desde las versiones preliminares del texto: el carácter migrante del culto popular, y con ello su dimensión transfronteriza, así como las maneras en que, como tradiciones culturales, se vinculan, o no, a los procesos de conformación cultural de lo nacional y lo estatal. Pero esto no aparecía de modo claro e indicativo en las leyendas que acompañaban el registro fotográfico del libro hasta ese momento. Se señalaba en el texto, aparecía en las fotos, pero no se resaltaba su conexión como fuentes de la historia. Pecábamos aquí de lo que César Quiroga y Cecilia Quiroga llamaron el "punto de vista chileno" del estudio del culto andacollino, consistente en no abordar la presencia de la devoción más allá de la "Roma peregrina", que según ellos vendría a ser el santuario de Andacollo (Quiroga y Quiroga, 2003: 168-169).

Detectar a tiempo este punto de partida, y hacerlo consciente en la fase editorial de dicho libro, supuso reconocer el carácter situado de nuestra producción intelectual y resolver el abordaje del tema en vista de los archivos disponibles, cuyos catálogos están a su vez también nacionalizados, amén de patrimonializados. Seleccionamos finalmente imágenes de conexión directa con lo trasandino/argentino, como fueron algunas donde aparece la virgen junto a banderas argentinas, todas fechadas entre la década de 1930 y 1970. Pero, más allá de la incorporación de dichas imágenes en la obra en comento, no abordamos ni ahí ni hasta ahora de forma específica esta migración devocional del eje cordillerano coquimbano-cuyano, que se manifiesta con una movilidad latitudinal y transfronteriza, a diferencia de la aproximación que sí hicimos de la migración devocional de los bailes hacia el norte salitrero, con una movilidad longitudinal y nacional (Contreras, González y Peña,

2011: 137-144 y 188-205). En este ensayo, por tanto, no buscamos analizar las tradiciones devocionales de los bailes chinos y el culto andacollino en sí mismos, por lo que no revisaremos el origen y la trayectoria histórica de la fiesta celebrada en honor de la Virgen de Andacollo, y la relación que tiene con la formación de los bailes chinos, cuestiones a las que hemos dedicado profusos trabajos (Contreras y González, 2009, 2010, 2014, 2019a, 2019b; Contreras, González y González, 2020). De lo que se tratará más bien será de analizar lo que desde el presente hemos venido en llamar como "devociones móviles y transfronterizas", y que otros historiadores para el Antiguo Régimen han denominado como "devociones migrantes" (Valenzuela, 2010). Analizaremos así, de forma exploratoria, el proceso de difusión del culto a la advocación de la Virgen del Rosario de Andacollo, y las hermandades devocionales organizadas en su honor bajo el nombre de "bailes chinos", las que comienzan a propagarse, movilizarse y migrar hacia el norte, sur y ambos lados de la cordillera andina[1].

Para este ensayo planteamos una heurística que se sostiene en una serie de indicios surgidos del análisis de imá-

---

1 Este proceso comenzó a ocurrir con fuerza en el siglo XIX para el actual territorio argentino, abarcando primero las actuales provincias de San Juan y las de Cuyo, aunque luego en el siglo XX se desplegó en zonas como La Rioja, o incluso Neuquén, aunque principalmente a través del culto devocional andacollino, y no siempre con la formación de colectividades de chinos. En el caso trasandino, vistos desde un punto de vista estilístico, los bailes chinos se presentan con variaciones significativas, combinando elementos de las colectividades de flauta, tambor y bandera, que son lo que en Chile se conoce como "bailes chinos", y algunos otros rasgos de los llamados "bailes de turbantes" y "bailes de danzas", formaciones organizadas por la Iglesia chilena a mediados y fines del siglo XVIII con base en una orquestación musical y vestimenta que los acercaba al estamento español (guitarras, panderos, etc., ver imagen 1), de modo de hacer frente a la devoción de los chinos o indios. En anteriores trabajos hemos abordado las distinciones estilísticas actuales e históricas entre estas cofradías andacollinas del Antiguo Régimen, así como su confluencia organizacional y de expresividad devocional con los bailes chinos ya hacia mediados del siglo XIX, en cuanto a lo popular y lo indomestizo, debiendo revisarse especialmente Contreras, González y Peña (2011: 145-181) y Contreras y González (2014: 105-173).

genes históricas, testimonios de antiguos devotos y fuentes documentales, proponiendo una línea de interpretación de la imagen como documento, para, a partir de ahí, intentar el análisis y la interpretación histórica. En este sentido, la metodología de aproximación va del análisis presente del archivo visual hacia el plano histórico, planteando la posibilidad de concebir una relación entre fotografía e historia donde la imagen es un documento para la historia social –una historia *con* la fotografía–, más que el objeto mismo de una historia cultural –una historia *de* la fotografía–, siguiendo los planteos de John Mraz (2018). Las fuentes visuales que conforman el corpus de esta presentación fueron compiladas de forma *ad-hoc* a partir de trabajos previos de revisión: del catálogo en línea del Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico en 2018; del catálogo en línea de la Colección Fotográfica del Museo Histórico Nacional en 2019; de la totalidad de la colección fotográfica del Fondo María Ester Grebe de la Universidad de Chile en 2013 y 2020; de la colección fotográfica del Archivo Parroquial de Andacollo en 2009 y 2010. Las imágenes seleccionadas para su análisis, de las que aquí se disponen o se establecen sus vínculos de visualización y descarga en línea, corresponden a los archivos institucionales mencionados, a la producción del fotógrafo Manuel Morales realizada en 2014 como parte de nuestro equipo de investigación, a bailes chinos de la provincia de San Juan registrados por la profesora Alicia Giuliani (aparecen en su trabajo de 1996), y a una serie de fotogramas del documental *Andacollo* de Jorge di Lauro y Nieves Yankovic, realizado en 1958. Asimismo, agregamos al análisis dos obras plásticas clásicas sobre la fiesta de Andacollo, una litografía que retrata la ceremonia del año 1836 y que aparece en el *Atlas de historia física y política de Chile* de Claudio Gay (1854), y el cuadro *La procesión de la Virgen de Andacollo* de fray Pedro Subercaseaux de 1909.

Estos indicios visuales nos permitirán contextualizar la migración y movilidad devocional a partir de la circulación cordillerana de estas tradiciones culturales, para proponer

luego, aunque de forma tentativa, dos factores que podrían ayudar a explicar e interpretar las dinámicas de movilidad y circulación de dichas devociones populares e indomestizas:

1. la red de interacciones que desde el Antiguo Régimen se desarrollan en el espacio cordillerano coquimbano-cuyano como parte de la vida de montaña;
2. la casi nula incidencia que sobre estas tradiciones tuvo el proceso de fronterización de la cordillera como parte de la conformación y consolidación estatal-nacional chilena y argentina desde mediados del siglo XIX en adelante.

Organizamos estos ejes de análisis en el capítulo en torno a tres partes centrales. En el primero revisamos algunas claves históricas y culturales que marcan el contexto territorial y socioeconómico del uso y la ocupación de la cordillera, como son la vida de montaña y el proceso de fronterización. Luego nos aproximamos, con un guiño metodológico transdisciplinar, a las fuentes visuales en cuanto indicios históricos que nos permiten afrontar un proceso de interpretación de esta devoción popular y su movilidad transfronteriza. Por último, analizamos históricamente cómo estas devociones móviles se vuelven transfronterizas al circular hacia zonas cuyanas, resignificándose y adaptándose a dinámicas devocionales, culturales y sociales locales al otro lado de la cordillera, pero manteniendo vinculaciones con estos territorios chilenos.

Finalizamos resaltando dos aspectos. Primero, que es la vida de montaña la que permite generar costumbres en común en el plano devocional, las que por ello tienen una gran profundidad histórica y difusión en una gran extensión geográfica transfronteriza. En segundo lugar, resaltamos la relevancia de complementar el trabajo histórico con una perspectiva transdisciplinaria, en especial con la antropología visual y la teoría visual, así

como la importancia de usar imágenes como indicios válidos para la interpretación histórica, y tratarlos por tanto como documentos históricos.

Algunas claves históricas y culturales: vida de montaña y fronterización

Planteamos que en el espacio montañés existen una serie de tradiciones culturales que anteceden y trascienden los límites de las configuraciones nacionales y estatales que emergen en el siglo XIX. En el caso de Chile y Argentina, el *uso* de la cordillera como una geografía que conecta territorialidades y poblaciones –que comparten prácticas sociales y *costumbres en común*, en el decir de E. P. Thompson (1995)– deja de manifiesto el disenso entre, por un lado, los ejercicios de autonomía en los ámbitos devocionales y, por otro, los proyectos de conformación estatal que comenzaron en el siglo XIX (chileno y argentino), los cuales incluyen, aunque en tensión, diseños institucionales eclesiásticos de las Iglesias nacionales en formación. Sostenemos que la base de ese disenso se vincula de forma estrecha a los sistemas de vida de montaña presentes en la larga duración del territorio que señalamos como coquimbano-cuyano (mirada horizontal del territorio latitudinal cordillerano-continental). Esta zona vendría a ser parte de un proceso de fronterización a ambos lados de la cordillera, el cual se intensificó desde la segunda mitad del siglo XIX (Hevilla, 2001b), lo que a su vez se relaciona con los procesos de nacionalización de las dinámicas de las identidades culturales, de las soberanías estatales, de la normatividad de los territorios y los circuitos de explotación económica de los recursos (mirada vertical y longitudinal del territorio cordillerano-nacional)[2].

---

2 En la zona coquimbana-cuyana, la cordillera de los Andes supera, con facilidad, los 5.000 metros de altitud. Desde allí desciende gradualmente hacia el oeste, con diversos cordones, contrafuertes y estribaciones, entre los cuales

Nos interesa poner foco no en estas prácticas y costumbres culturales y religiosas en sí, el culto andacollino y los bailes chinos, sino en el carácter móvil y transfronterizo que ellas adquieren en el contexto de la vida de montaña[3]. Pero vale al menos señalar al inicio y de forma sintética sus aspectos centrales. En cuanto al culto a la *Chinita andacollina*, o sea, a la Virgen del Rosario de Andacollo, se instauró de forma oficial en este Asiento de Minas en 1676, cuando se adquirió la imagen desde Lima, se fundó una cofradía en su honor y se instituyó la fiesta en la recientemente inaugurada parroquia (Ramírez, 1873; Albás, 2000 [1943]). Se incorporaban así a las celebraciones oficiales una serie de prácticas rituales y festivas que venían sucediéndose en estos territorios desde el siglo XVI, debido, sin duda, a la gran y diversa confluencia de poblaciones mitayas enviadas a estas montañas bajo el sistema de encomienda (mapuches, cuzcos, huarpes, etc.), las que provenían tanto del mundo

---

se encuentran los valles intermontanos o interfluvios, donde se encuentra Andacollo como nodo o centro montañés. Mientras que hacia el oriente la cordillera principal y la frontal conforman un gran macizo perpendicular donde se aprecian numerosos valles cordilleranos, que derivan, entre otras cuencas, en las del río Jáchal y San Juan, que atraviesan la depresión estructural y la precordillera hasta las sierras pampeanas.

3 Por un tema de focalización, más que por desinterés, no abordamos aquí los procesos de simbolización y significación de los caminos o las rutas de peregrinación y de los territorios circundantes del trayecto cordillerano. Tampoco centramos nuestra atención en los roles de las Iglesias nacionales en la difusión de este tipo de cultos, ni en las disputas o controversias eclesiásticas que se han generado respecto de algunas devociones migrantes y móviles. Un ejemplo es aquella inaugurada en torno a Laura Vicuña en la Patagonia, figura sacralizada con una hagiografía que se ha transformado en espacio de disputa entre las Iglesias chilena y argentina, como sostiene la historiadora Dra. María Andrea Nicoletti en sus estudios recientes. Es este caso, y según nos indicó esta historiadora en sus comentarios a una versión preliminar de este trabajo presentados con ocasión de las III Jornadas del RESCRYMP en octubre de 2021, parece ser que las devociones transfronterizas del siglo XX generan entredichos nacionales, las santidades se tensionan, a diferencia de aquellas cuya formación se adentra en el Antiguo Régimen, devociones que se institucionalizan a partir de una base popular. Sobre los vínculos que en Patagonia se producen entre migración, movilidad y devociones, ver los trabajos de Lago (2015), Barelli (2015, 2016), Baeza y Lago (2016) y Nicoletti y Barelli (2018).

teseopress.com

andino, el actual Chile central y la antigua provincia de Cuyo en la actual Argentina. Sobre los bailes chinos, la segunda tradición que se revisa en este ensayo, son los sucesores contemporáneos de los pretéritos *bailes de indios* y *baile de la bandera* que se hacían parte de las fiestas religiosas y públicas del Antiguo Régimen, momentos ceremoniosos del catolicismo colonial donde participaban en procesiones junto a muy diversas mascaradas y hermandades populares[4]. En este caso, a contrapelo de la mayor parte de la producción historiográfica nacional y de los actuales discursos patrimonialistas, que la mayor de las veces propugnan identidades esencialistas desde miradas puramente culturalistas, hemos interpretado cultural e históricamente estas prácticas rituales bajo el concepto de "tradición devocional indomestiza", de manera de comprender su formación, proyección y desarrollo desde una perspectiva histórica de larga duración que pone atención tanto en las formas de participación religiosa de los grupos subalternos, como en las maneras que adopta la integración de lo religioso con las diferentes dimensiones de lo social (Contreras y González, 2019a: 129-155).

Respecto a la vida de montaña del norte histórico de Chile, actual norte chico, se ha suscrito la creencia de que era un espacio reservado para la tranquilidad, las costumbres antiguas, las permanencias, el tradicionalismo. Pero este, que podríamos denominar como un "espacio arcaico" (González Romero, 2017), era más bien lo contrario, una realidad dinámica marcada por el movimiento. Allí eran numerosas las personas en busca de aprovechar y utilizar

4 Nos referimos, para el caso de las mascaradas, a las colectividades de música y danza que bajo diversos nombres animaban las procesiones y pasacalles coloniales (empellejados, encuerados, catimbaos, parlampanes, etc.). En el caso de las hermandades, ponemos atención en aquellas corporaciones instituidas oficial y formalmente como las que no, o sea, tanto las cofradías que contaban con constituciones escritas y aprobadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, como las que no.

las características del territorio[5]. Esto conllevaría a una economía ya no solo de sustento o subsistencia, sino a una donde primaba una circulación constante de bienes, lo que la hacía plenamente insertada en el mercado[6]. En este sentido, un aspecto de importancia que compete a nuestros sujetos montañeses es la trashumancia y el transporte terrestre transcordillerano, donde Pablo Lacoste y otros (2014) expresan que desde el siglo XVII "el Norte Chico de Chile se convirtió en un dinámico polo de producción y exportación de aguardientes", de forma que surgió una "ruta del aguardiente" que vinculaba numerosas localidades de las actuales repúblicas de Argentina, Bolivia y Chile, "gracias al servicio regular de transporte de carga que ofrecían los arrieros" (Lacoste y otros, 2014: 43). Los autores distinguen un triángulo entre La Serena, Potosí y Buenos Aires, circuito recorrido por los arrieros en cuanto intermediarios de productos que ofrecían tanto a hacendados como a pequeños propietarios (Lacoste y otros, 2014: 46).

Habitualmente, estos pequeños ganaderos y pastores son presentados como sujetos marginales, debido al lugar periférico que ocupaban como agentes económicos en la región y por el territorio de difícil acceso que usaban para el desarrollo de su vida. Contrariamente, y en el marco del Antiguo Régimen, estas zonas de "montañas no han sido siempre áreas marginales… Hubo una época en la que se encontraban integradas en los flujos económicos más

---

5 Podríamos definirlos como pros y contras de la economía de montaña, estando entre los primeros la abundancia de pastizales, la disponibilidad de cursos de agua, y recursos como madera, minerales y carbón vegetal. Entre los contras aparecen la altitud, el clima extremo, un accidentado relieve, ciclos vegetativos cortos, dificultad en el acceso y las vías de comunicación.

6 Siguiendo a José Ramón Moreno, la subsistencia tiene como principal eje "la suposición de que la economía preindustrial se movía al margen o a espaldas del mercado, y la imagen de la montaña como un entorno marginal" (Moreno, 2001: 62). Creemos que, en el caso de la vida de montaña coquimbano-cuyana, esto no es así, pues existía una amplia circulación de gente, ganados, mercancías, prácticas y símbolos culturales, entre los que destacaban, sin duda, el culto a la Virgen andacollina y los bailes chinos como modalidad devocional.

teseopress.com

activos" (Moreno, 2002: 51). Lo anterior se refleja, según plantea Lacoste (2016), en que, para el año 1738, y "a partir de la descripción de los bienes, se puede concluir que sesenta y cuatro [productores censados] tenían por su principal actividad" en la zona a la arriería (Lacoste, 2016: 178). Eran sujetos conocedores de los territorios y las rutas montañesas, por lo que contribuyeron de forma extraordinaria a asegurar "la distribución de los destilados en los asentamientos mineros dispersos a lo largo de un amplio territorio del norte chileno" (Lacoste, 2016: 175), asentando "las bases del sistema multimodal de transporte, a pesar de los formidables obstáculos que representaban las montañas, quebradas y áridas tierras de la región" (Lacoste, 2016: 176).

Estas prácticas de circulación productiva y comercial pasaron al siglo XIX y XX, si no intactas, con escasos cambios. Circulación que no solo se limitaba a llevar y traer productos de un lado al otro de la cordillera, sino sobre todo ideas, creencias, símbolos, saberes culturales, prácticas sociales y tradiciones. Así, es muy probable que el culto a la Virgen del Rosario de Andacollo pueda haber comenzado a difundirse en el periodo del Cuyo colonial, que permaneció unido administrativamente a la Capitanía General de Chile hasta 1776. Durante este periodo influyó el temprano diseño eclesiástico del territorio del Asiento de Minas, que limitaba con la cordillera, y por tanto con Cuyo, incidiendo entonces en la promoción del culto, la fiesta y los bailes chinos. Y, si seguimos los trabajos de Michieli (1994), estas prácticas deben considerarse en relación y en contexto con las ancestrales prácticas productivas agroganaderas de trashumancia, arrieraje y comercio transcordillerano.

En cuanto al proceso de articulación territorial, la concepción colonial de la cordillera como articuladora de cuencas (Núñez, 2014) comenzó a ser reemplazada en el siglo XIX por una visión de frontera nacional. Así, la fijación de la frontera en la cordillera colaboró, a su vez, con madurar un proceso más amplio de racionalización espacial que venía consolidándose desde la época colonial cuyos

efectos fueron percibidos ya avanzado el siglo XIX. En el caso chileno, el macizo andino se fue configurando como un elemento congénito e inherente a la nación, y procedió a demarcar, delimitar y cercar la identidad nacional. Aclarar su configuración, en síntesis. Esta fue una práctica discursiva que se hizo estructural en la época y que muchos estudios y funcionarios de gobierno chileno, sabios, ingenieros y geógrafos extranjeros incluidos, se encargaron de estamparla como oficial, tanto de un lado de la cordillera como del otro. El proceso de producción del saber histórico y geográfico en torno a la frontera, y a los Andes como articuladora de esta, estaba en curso y no tardó muchas décadas en transformarse en parte de la memoria y el imaginario colectivo de las respectivas sociedades y elites políticas (Núñez *et al.*, 2013). Dentro de ese discurso, la cordillera no solo era un límite, sino que también protegía a la nación y a sus habitantes (Núñez, 2014). De hecho, la cordillera de los Andes fue también necesaria para ir configurando el sentido vertical con que se comenzó a pensar la nación en Chile y Argentina, y sus representaciones geográficas y territoriales. No obstante, la vida de montaña de los Andes coquimbano-cuyanos, lejos de suponer una barrera, funcionó por siglos, y quizás hasta la actualidad, como espacio articulador de diversos mundos sociales y culturales de un lado y otro del macizo andino, donde quedaron definidos formas de vida, ritmos, flujos y tiempos particulares (Núñez *et al.*, 2017). Esas articulaciones que proporcionan una mirada latitudinal y horizontal del territorio, a la manera de las cuencas representadas en los mapas coloniales, son las que nos interesa promover en el análisis que viene, y cómo en ese eje se desarrollan las devociones móviles, migrantes y transfronterizas, las que utilizan para su expresión una serie de distintos soportes de imágenes, visualidad que nos interesa revisar a continuación.

La visualidad como indicio histórico de esta devoción transfronteriza

¿Es posible considerar la imagen fotográfica como pura representación o puede ser pensada más bien, o también, como un documento de archivo? El historiador inglés Peter Burke (2005) plantea algunas coordenadas metodológicas para enfrentar este dilema. Primero, que si la imagen y el arte no son lo mismo, sí "ofrecen testimonio de algunos aspectos de la realidad social que los textos [escritos] pasan por alto". Segundo, que estos productos no son un "reflejo realista" en su totalidad, sino que muchas veces son más bien distorsionados, por lo que se debe considerar "la diversidad de las intenciones" del creador de estos vestigios visuales, lo que Burke llama "mirada" o "punto de vista", cuestión que se logra mediante una suerte de "crítica a los testimonios visuales" que permite identificar la "actitud mental [del autor] de la que el espectador puede no ser consciente". Tercero, que puede ser esta misma distorsión, precisamente, el objeto de estudio de la investigación histórico-visual (Burke, 2005: 11-24). En este sentido, las imágenes, y en especial la fotografía, entregan al historiador una serie de posibilidades para la investigación, las que el mexicano John Mraz (2018) entiende en un doble camino: el estudio *con* las fotografías, que nos lleva a la historia social *con* las imágenes, en cuanto documento de archivo que provee información sobre el contexto social, la vida diaria, las relaciones sociales y la cultura popular; por otra parte, está la posibilidad del estudio *de* las fotografías, lo que abre el camino a la historia cultural *de* las imágenes, que pone su atención y foco en la dimensión representacional de la imagen fotográfica, el significado y el sentido, lo simbólico y los signos, las representaciones culturales, la autoría y el estilo (Mraz, 2018).

Los cuestionamientos que elaboran Burke y Mraz pueden ser planteados así para las imágenes del corpus visual propuesto y analizado para este ensayo: ¿ellas nos permiten

leer parte del pasado, algunas de sus prácticas y significaciones en torno al tema tratado? Creemos que sí. Esa es precisamente parte de nuestra proposición. Pero no hay que adelantarse ni sacar conclusiones apresuradas o taxativas, pues nada es directo o mecánico. Es precisamente el mismo Burke quien señala que hacer historia a partir de imágenes, o de cualquier otro documento, supone asumir la intermediación de distintos agentes en la producción de lo que se ha venido en llamar "fuentes", pero que sería más preciso señalarlo como "vestigios del pasado en el presente" (Burke, 2005: 17). Y es esta idea de vestigio la que se emparenta con el concepto de "resto" utilizado por Didi-Huberman (2004), y el de "huella" de Ginzburg (1989), quien además plantea una vía de pesquisa: el método indiciario. Estrategia que, como dice el historiador chileno Jaime Valenzuela, permite el seguimiento de "huellas, rastros o síntomas dispersos en las fuentes históricas" y así "la construcción de conocimiento" (Valenzuela, 2010: 220). Construcción de conocimiento histórico que, en el camino propuesto en este ensayo, combina documentación de archivo, imágenes y testimonios.

Iniciemos la empresa interpretativa comparando las dos representaciones visuales más antiguas de nuestro corpus sobre la fiesta de la Virgen de Andacollo y los bailes chinos: la litografía con la fiesta de 1836 aparecida en Gay (1854) y el cuadro de fray Pedro Subercaseaux de 1909 (imágenes 1, 2 y 3). Un punto en común de estas imágenes es la disposición, más o menos sutil, de banderas chilenas, que marcan nacionalmente una tradición cultural propia del Antiguo Régimen, y, por tanto, al menos en principio, ajena a dinámicas de identificación nacional. Digámoslo mejor. En el primer caso, las imágenes que retratan la fiesta de 1836 lo que intentan relatar y narrar es, parafraseando el título del *Atlas*, una nueva política del espacio físico, una política marcada por la imposición, el dominio y el triunfo de lo nacional sobre la larga siesta colonial, como la bautizaría Benjamín Vicuña Mackenna. En el trabajo de Gay, proliferan

las banderas y los emblemas patrios, junto a arquetipos nacionales (el huaso, lo militar, el peón minero, etc.). Esto se explica en parte porque dicho científico integró el proyecto de consolidación de lo nacional en Chile; de hecho, fue contratado para ello, y ese libro fue parte de su resultado, amén de otras muy valiosas tareas.

Es por eso por lo que, más allá de cualquier consideración, nos atrevemos a señalar que dicha imagen es muy posiblemente una invención, una producción cultural nacional, en los términos que usaría Hobsbawn (2002) para definir la construcción de nuevas tradiciones, o en este caso de la resignificación nacional de un producto cultural del Antiguo Régimen. Este carácter de invención puede contrastarse en el relato de la fiesta de 1843 de otro científico contratado en el marco del mismo proyecto nacional, el polaco Ignacio Domeyko, quien además era un reconocido católico. En su descripción, cuando hablaba de los indios que bailan ante la Virgen, incluso contrariando al cura y al mayordomo, señalaba que su jefe o cacique portaba en su cayado no una bandera chilena, sino "una banderita rojiblanca" (Domeyko, 1978: 574).

La siguientes representaciones de la fiesta donde se disponen banderas chilenas son de un poco más de medio siglo después, de inicios del siglo XX, y corresponden a la obra pictórica "La procesión de la Virgen de Andacollo", creada por fray Pedro Subercaseaux en 1909 (imagen 3), como a dos imágenes de la colección de fotografía del Museo Histórico Nacional de Chile, de la década de 1920 (imágenes 4 y 5), las cuales muestran bailes chinos presumiblemente de la zona del Aconcagua y donde los alféreces o cantores portan banderas chilenas. Estas fuentes dialogan con otras fotografías que vienen a dar cuenta del avance del proyecto de conformación nacional y estatal sobre el territorio y sus tradiciones, de la fronterización de la cordillera y del correlato en la nacionalización iconográfica de las representaciones visuales de la fiesta andacollina y los

bailes chinos[7]. Esto se ve tanto en la fiesta de Andacollo –fundadora de estas tradiciones y ya convertida en una celebración masiva, e incluso su templo fue elevado al nivel de santuario–, como en la escala más local y pequeña de las celebraciones patronales locales.

A esta fecha dicho proyecto de conformación estatal-nacional está consolidado en su faceta criollo-mestiza, basada en una negación de lo indígena y lo colonial, para lo cual resultaba funcional la imposición de *lo chileno* encima de aquello que no calzaba con los proyectos políticos estatal-nacionales, contradicción de donde viene el uso mismo del concepto chino que refiere a un indígena mestizado durante el siglo XIX, donde la soberanía no venía de formas de incorporación política del Antiguo Régimen, sino que era de base ciudadanas (González, 2011; Contreras y González, 2019). Pero la configuración de lo chileno dominó también la conformación de la naciente institucionalidad cultural y el folclore, espacios donde los bailes chinos, de evidente ascendencia indomestiza, fueron incorporados de forma muy problemática a lo largo del siglo XX (Ramos, 2011), e incluso en el actual proceso de patrimonialización de esta tradición por parte del Estado de Chile y la Unesco (Izquierdo, 2018).

Entonces, en la ausencia de más imágenes de la segunda mitad del siglo XIX, podemos decir que fue en el transcurso de dicho siglo en el que ocurrió, *grosso modo*, el inicio de la chilenización iconográfica de la festividad. Si esto es así,

---

7 En el análisis de la colección fotográfica del Archivo Parroquial de Andacollo, hemos detectado una serie de imágenes del periodo 1904-1920 donde aparecen profusamente las banderas chilenas asociadas tanto a la Virgen y su anda, como a los bailes chinos andacollinos, cuestión que también pudimos observar en el caso del Museo Histórico Nacional, donde encontramos estas dos imágenes de inicios del siglo XX con bailes chinos del valle del Aconcagua cuyos alférez o cantores portaban banderas chilenas. Para el primer caso, revisar las fotografías dispuestas en el trabajo de Contreras y González (2014: 34, 187, 234 y 318), y, para el segundo caso, otro de los mismos autores (2019: 88 y 182-183), ambas publicaciones pueden accederse en línea en bit.ly/3QmrOwV.

¿dónde y cómo encontrar la evidencia de la participación de *lo argentino* en este culto y estas tradiciones? Una manera es ver la profusión del culto andacollino en los territorios de los actuales Cuyo, San Juan y La Rioja, tal como se constatan respecto de fiestas, bailes y lugares consagrados al culto de la Chinita de Andacollo en dichos lugares (Quiroga y Quiroga, 2003; Albás, 2000). También dar cuenta documentalmente de la presencia de personas de allende la cordillera en la fiesta coquimbana. Por ejemplo, en el órgano de difusión parroquial, la revista *La Estrella de Andacollo*, se constata que, a la fiesta de diciembre de 1905, asistieron peregrinos de Salta, La Rioja y San Juan. Sobre el viaje realizado por quienes provenían de esta última zona, señala:

> Lo más culminante en esta quincena ha sido la visita a este Santuario de Andacollo de una devota familia argentina ¡Cuánto sufrieron por amor a la Virgen de Andacollo! Partieron de Calingasta, del río Castaño en el Departamento de San Juan, y pasaron la cordillera por San Agustín, o sea por el puerto de Hurtado, era tanta la nieve que tuvieron que apearse y andar a pie, pues los caballos se hundían. Cuando hubieron vencido este obstáculo, otro no menor se les ofreció al paso, era la creciente de los ríos. ¡Ocho veces cruzaron el río Hurtado! Siempre a nado por haber arrastrado los puentes la impetuosa corriente. En uno de estos pasos el agua les arrebató un caballo y dos mulas cargadas con las camas y el ajuar. Desde este momento ya no solamente durmieron al raso, sino también en el duro suelo. Ocho días les costó su viaje[8].

Estos viajes perduran incluso en la memoria de antiguos chinos aún vivos, como es el caso de don Gustavo Ossandón, nacido en 1936, precisamente vecino de dicho pueblo de Hurtado y antiguo abanderado del baile chino n.º 1 Barrera de Andacollo, quien recuerda que, cuando era joven, había "gente que venía de Argentina, pasaban por acá [por Hurtado] a caballo, el día 22 de diciembre pasaban

8 *La Estrella de Andacollo*, 1906 (enero), año II, p. 51.

muchos cuyanos, ahora no po', puro vehículo…"[9]. A esta y otras zonas de los valles del Limarí y Elqui, arribaban todos los años desde Argentina múltiples grupos, familias e incluso bailes enteros a venerar a la que cariñosamente llamaban como la "Virgen chilenita". De hecho, este y otros relatos aparecen prolíficamente en las revistas parroquiales editadas durante el siglo XX (entre 1905 y 1973), disponiéndose de numerosos testimonios de devotos y devotas argentinas. Pero también estos viajes se cubrían en periódicos regionales, como el diario *El Día*, que constató en la fiesta de 1963 la presencia de un grupo de peregrinos argentinos que alcanzaba el centenar y medio de personas, quienes desde 1921 asistían a la fiesta liderados por don Pedro Lucero, vecino de San Juan, al que había sucedido en la tradición su hijo Juan Carlos Lucero[10].

Pero volvamos al cruce de esta información con las fuentes visuales como espacio donde poder buscar algún rastro de la presencia de devotos o peregrinos provenientes de Argentina. La confluencia de peregrinos es una de las características que resaltaban los testimonios de los más antiguos chinos del lugar: a la fiesta venían argentinos, algunos de los cuales incluso se sumaban al baile chino local, denominado "n.º 1 Barrera". Por eso el procedimiento de análisis visual ha sido buscar en las imágenes un indicio o algo que nos muestre o evidencie lo argentino vinculado a estas tradiciones, siendo el plano más explícito el de las banderas, y el segundo, el de los colores de los trajes de algunos bailes chinos.

En estas dos dimensiones, destacamos las siguientes imágenes donde se presentan de forma explícita íconos y emblemas de ambas naciones; estas van desde la década de 1930 hasta antes de 1978 –fecha del último momento de tensión militar entre ambos países–. La imagen 6 pertenece

---

9 Entrevista a Gustavo Ossandón, febrero de 2009, pueblo de Hurtado.

10 *El Día*, 28 de diciembre de 1963, p. 7. La Serena. Citado en Contreras, González y Peña (2011: 193).

a la Parroquia de Andacollo y corresponde a la década de 1930, y es una de las pocas fuentes donde las banderas de ambos países se encuentran dispuestas en el anda misma, una a cada lado de la Chinita, siendo la bandera chilena la de la izquierda, y la de la derecha, el emblema de la Argentina. A los pies de las andas y a la izquierda, figura el chino Luis Guzmán, antiguo integrante del baile chino de Coquimbo, que, con su bandera en la mano, posa junto al obispo de La Serena José María Caro[11]. La imagen 7, que también correspondería a la década de 1930, es el segundo caso de una fotografía donde las banderas están dispuestas en el anda de la Virgen, una al lado opuesto de la otra en cada punta del arco de plata, rodeando y escoltando durante la procesión. En el caso de la imagen 8, parte también de la colección de la Parroquia, la multitud escolta la salida de la Virgen de Andacollo desde la basílica durante una fiesta de la década de 1950, observándose a la derecha de la imagen las dos banderas nacionales, junto a la del pichinga o cacique de los bailes chinos del momento (don Félix Araya). Este es un testimonio visual de que, incluso a mediados del siglo XX, parecía no representar problema la convivencia de emblemas binacionales junto al anda de la imagen sagrada, siendo esta quizás una de las más importantes y antiguas fiestas *de* la Iglesia chilena.

Las tres imágenes siguientes, de la 9 a la 11, corresponden a la captura de tres fotogramas de la película *Andacollo*, registrada en la fiesta de 1957 por Nieves Yankovic y Jorge di Lauro. Asimismo, las imágenes 12 y 13 corresponden a fotografías de la procesión del 27 de diciembre de 1974, y fueron tomadas por la etnomusicóloga María Ester Grebe, siendo parte del Fondo patrimonial que lleva su nombre en el Departamento de Antropología de la Universidad de

---

11 El prelado José María Caro fue un gran reformador de la fiesta andacollina a inicios de la década de 1930, redactando y firmando el segundo estatuto de bailes en 1932, siendo el primero del año 1888. Mismo rol cumplió en la fiesta de la Virgen de La Tirana en la década de 1920. En 1946 pasó a ser el primer cardenal de la Iglesia chilena.

Chile. De este conjunto de fuentes visuales que refuerzan la presencia e importancia de los emblemas nacionales argentinos en la fiesta andacollina, resulta significativa, por lo curioso, la imagen 9. Esta nos conecta con una temporalidad de larga duración, del Antiguo Régimen, pues el banderín con los colores hispánicos seguía teniendo fuerza iconográfica hasta el último tercio del siglo XX, e incluso hoy sigue presente en algunos testimonios de antiguos y antiguas devotas, en el sentido de que remarcan un origen diferenciado de las danzas y los turbantes con relación a los bailes chinos, vinculando variaciones estilísticas (de músicas, instrumentos y vestimentas) con diferencias raciales, y las diferencias raciales con grupos sociales y estamentales distintos, coherente con el sistema estamental de naciones y castas coloniales[12].

En línea con trabajos anteriores, sostenemos que los bailes chinos y el culto andacollino fueron permeándose en otros territorios, especialmente en aquellos sectores del norte histórico y la zona central de Chile, así como en Los Andes argentinos y valles adyacentes, lugares donde finalmente confluían los factores étnicos, sociales, culturales, productivos y expresivos necesarios para su formación –en el caso de Andacollo–. O en los lugares donde, existiendo una significativa población indígena y mestiza, algunos habitantes encomendados a trabajar en las minas de Andacollo hubiesen participado en las conmemoraciones o la cofradía local, o bien en aquellos lugares donde se conoció iconografía impresa y física relativa a su culto y festividad, donde luego se promovía su devoción en sus localidades

12 Para profundizar sobre las referencias a estos estilos y formas devocionales diferentes, ver nota al pie n.º 1. Es interesante señalar, en todo caso, que las referencias a naciones, estamentos y castas, así como el mismo concepto de "nación", no tenían la carga liberal y racializada que tienen hoy, sino que más bien daban cuenta de un carácter residencial o de territorio de origen, así como de dinámicas corporativas, como sostiene el historiador Tomás Catepillán (2021) cuando analiza el caso del censo de 1854, que se revisa con mayor detalle en la nota al pie n.º 18.

de origen, estuviera o no vinculada a la forma de los bailes chinos, las danzas o los turbantes. Esta es la manera en que Andacollo fue ganando importancia en cuanto centro minero y ceremonial hasta constituirse, desde mediados del siglo XVIII en adelante, pero sobre todo en las centurias del XIX y XX, en la celebración más concurrida del actual territorio del norte chico chileno, que corresponde al antiguo Corregimiento de Coquimbo y el Cuyo colonial (Contreras y González, 2014: 10-11)[13].

Un ámbito explicativo complementario de este estrecho vínculo cultural y devocional, del que son testigos los emblemas binacionales dispuestos a lo largo del siglo XX en torno a la Virgen de Andacollo con ocasión de sus fiestas, es que esta es una zona central en el mundo montañés, siendo precisamente la fiesta anual un espacio no solo religioso, sino de confluencia económica significativa para la vida de montaña y sus actividades mineras, ganaderas, agrícolas, comerciales, entre otras. Esto hacía de las fronteras nacionales factores no tan decisivos a la hora de definir cuestiones más prácticas, como el proveerse o no de suministros fundamentales como víveres, ropa, artefactos o herramientas.

Y es precisamente en este ámbito en el que resultan significativas dos imágenes que nos hablan del ida y vuelta de la cordillera de forma indirecta, y que adquieren significación en relación con documentación complementaria. Una es la imagen 14, registrada por la profesora Grebe en 1978 en la fiesta de la Virgen de la Candelaria de Copiapó, donde se muestra a bailes chinos con trajes que para la

---

13 De hecho, es tal la relación entre esta zona y el antiguo Cuyo, que es famoso el caso del tráfico forzoso de población Huarpe a las encomiendas de los alrededores de Santiago y La Serena en el siglo XVI, de lo que queda aún testimonio vivo en una nómina de indios del año 1698 que corresponde al reparto de encomienda del general Jerónimo Pastene, dueño de la estancia de Limarí, donde se señala: "Bartolomé Porongo casado con María natural de la parroquia de Cuio…". Ver "Numeración de los indios del general Jerónimo Pastene que se asientan en el Pueblo de Limarí, Sotaquí y otras estancias". En *Notariales de La Serena*, vol. 18 (1698): fojas 95-96.

época oscilaban entre el celeste y el azul. Estos colores son el indicio, la huella de un viaje de estilos, músicas, sonidos e identidades. El chino y abanderado devoto de la Virgen de la Candelaria de Copiapó, Carlos Carvajal (2022), plantea que esos colores son testimonio del viaje que toma *la tradición* para llegar desde Andacollo hasta la Atacama minera, pero en este caso la influencia se da de forma indirecta, vía Argentina, siendo los arrieros, crianceros y pirquineros del eje cuyano-coquimbano los encargados de llevar estas devociones. Estas tradiciones y prácticas se transforman en móviles y migrantes hacia allende los andes, siguiendo el sentido que tenían las rutas de viaje y comercialización cordillerana. Llegan así, incluso, a zonas de La Rioja como Alto Jaguel, donde Carvajal destaca que se mantuvieron algunos rajíos o toques de la flauta que hoy se encuentran perdidas en Andacollo, y que aparecerían en el valle de Copiapó y la fiesta de la Candelaria reintroducidos en un eje este-oeste y estrechamente vinculado al flujo de población minera que supuso el auge de Chañarcillo desde la década de 1830. Aquí el testimonio de este abanderado sobre el tema:

> Los más antiguos decían que la tradición venía de Andacollo… pero en el último tiempo, yendo más a archivos… [un antiguo chino nos] contaba que la avanzada de chinos entró fuerte a Copiapó por el lado de Argentina, por un tema de la trashumancia, por un tema de los arrieros. De hecho, la Candelaria tiene que ver un poco también con el tema de los arrieros, la historia oficial habla que el indio Mariano Caroinca, que descubre esta imagen a fines del siglo XVIII, era un arriero. Y, volviendo al tema, obviamente hubo un movimiento desde Andacollo, que no solamente llegó a Atacama, sino que también fue hacia el norte por un tema minero, para Antofagasta y Tarapacá. En esta dinámica, obviamente que venía una avanzada de mineros desde Andacollo. Pero acá [Copiapó] el fuerte llegaron desde Argentina […].
> Por ejemplo, hablando don Juan León y don Hugo Pasten, antiguos chinos andacollinos, en una conversación ellos hablaban de los sonidos perdidos que tenía Andacollo, y este sonido perdido era como este *rajío*, un sonido como más de

> pito, este *rajío* que está en Atacama, que no es rajado, ni el sonido más largo de la flauta, que es más llorón, como más de ganso, propio de los chinos de la zona de La Ligua al sur. Aquí en Atacama es como más de pito. Entonces decían que en un principio el baile chino Barrera de Andacollo era más de pito, y que ellos se acordaban que cuando eran más pequeños, en la década de 1950 más o menos, ellos tocaban pito, no tocaban otra cosa. Y después uno se salta al otro lado de la cordillera, y empieza a ver que en Alto Jahuel [La Rioja] se celebra la virgen de Andacollo, y que la tradición de allá llegó acá a Copiapó, de gente chilena que se fue a vivir al otro lado [Argentina], y que llevó este tema de los chinos para allá. Y el caso es que allá los bailes de Alto Jahuel bailan exactamente igual a los bailes de la Candelaria, de Copiapó, es el mismo sonido, la misma rapidez del tambor. Los pasos son muy similares. Y esa tradición es mucho más anterior allá de lo que llegó acá. Se presume que acá a Copiapó llegó a mediados del siglo XIX, y allá en Alto Jahuel habría sido en 1820, por ahí. Y tiene sentido que llegue acá por esa vía. Al principio los chinos de la Candelaria eran celestes […] La forma de donde viene, y cómo se instaura el color azul acá, tiene que ver con que netamente es parte de la bandera argentina[14].

Esta explicación tiene mucho sentido en la perspectiva histórica de los flujos de poblaciones a lo largo y ancho de la cordillera propuesta por María Cristina Hevilla (2001a), quien sostiene la existencia de flujos migratorios desde Chile hacia las zonas de San Juan durante el siglo XIX, combinado con el impulso migratorio de vuelta dado el auge de la minería en Copiapó, zona con gran movilidad transcordillerana desde que en 1832 se abrieran las faenas de Chañarcillo. Esta actividad productiva, como dice la autora, redundará en "un aumento de la actividad ganadera y el comercio de la misma desde la Argentina hacia Chile", lo que se constata en los censos realizados en el siglo XIX en la Argentina, que vienen a mostrar "la continuidad

14 Entrevista a Carlos Carvajal, miércoles 15 de septiembre de 2021. Vía telemática. Se incorpora al final del listado de imágenes un mapa de referencia para apreciar la extensión territorial de la presencia de bailes chinos y el culto andacollino en la zona cordillerana coquimbana-cuyana.

de estos desplazamientos aún luego del proceso de formación nacional estatal" (Hevilla, 2001a: 446). Es esta presencia poblacional la razón, muy posiblemente, de que en esta zona sanjuanina y cuyana permanezcan "las más antiguas y tradicionales manifestaciones de la fiesta en honor a la Virgen del Rosario de Andacollo". Agrega Hevilla:

> Es importante no perder de vista que al menos los territorios de los departamentos de frontera citados, la población de este origen que se dedicaba al pastoreo en los valles interandinos y a la minería en los valles pre andinos, en muchos casos residió en ellos ya sea en la forma temporal, estacional o transitoria. Tanto en Iglesia como en Calingasta se registran los oratorios más antiguos dedicados a la advocación a la Virgen de Andacollo (Hevilla, 2001a: 446).

Otra manera indirecta en que aparece "lo argentino" en el corpus visual propuesto para este ensayo es el caso de la imagen 15, la fotografía que, para entenderla en esta secuencia, debe completarse por fuera de sí, de forma testimonial, pues es parte de la historia de la familia Pasten Pizarro, habitantes del sector de Los Maitenes, contiguo a Andacollo. Es don Hugo Pasten el que aparece de chino de cuerpo entero al medio de la foto, acompañado de un grupo familiar de argentinos que llegaban a alojar a su casa para la fiesta durante la década de 1970, siendo precisamente el otro hombre vestido de chino un argentino proveniente de allende los Andes. Conversando sobre el tema, recuerda que los argentinos venían "con su flautita, con su traje, con su mochila atrás, con su frazada enrollá' atrás, ¡y buenos los caballos!". Arriba de ellos seguían llegando a la fiesta hasta la década de 1970: "[…] los admitía aquí en mi casa en Andacollo. Todo esto arrendaban ellos para las fiestas, y soltaban los caballos ahí porque todo eso estaba parejito con pasto, así que ¡'utah que se veían lindos ahí los caballos!". Estos grupos eran conocidos localmente como "cuadrillas de peregrinos", viajaban para cumplir mandas y promesas, incluso de chinos: "también había argentinos en el Barrera, que venían al baile", aunque no eran muchos, pues el culto a la Chinita traspasó las fronteras: "[…]

porque ahora también tienen la Virgen de Andacollo, la veneran allá. Pero igual vienen a ver la Virgen de acá, porque ellos a lo mejor tienen el amor y la fe en la Virgen que está acá, por muchos años". Las dos tradiciones, el culto y el baile, moviéndose en cuanto cultura y moviendo a las personas en cuanto devotos. Sobre el viaje de los argentinos a la fiesta y su paso por la montaña, recuerda don Hugo, chino barrerino que fuera cacique o pichinga de Andacollo antes de morir:

> También paraban ahí donde vivíamos nosotros [en el sector de Los Maitenes], habían unos sauces grandes, debajo de los sauces estaba el agua, así que les daban agua a los caballos, descansaban un rato, se servían los fiambres, y después retornaban a Andacollo. Y no pasaban solo por ahí, sino por distintos lugares, que todavía se notan en parte los caminos. Como le digo, el argentino venía mucho. […]. Por ejemplo, venían a la casa, si querían tomar tecito, vamos poniendo las teteras y vamos tomando el tecito, porque ellos traían el buen pan, el sándwich, el pollo cocido se usaba mucho, con huevo, la papita, y ellos se servían, y se les convidaba agüita caliente. Todos entendían y todos venían por amor a la Virgen, y eran conocidos. Y de repente venían argentinos que les traían sus regalos a uno, que el buen perfume, que el buen jabón en ese tiempo, regalitos, ¡es que pasaban todos los años! Le traían en ese tiempo a mi abuelita, a mi abuelo, a mi tío, y le traían siempre su regalito. Porque siempre la gente del campo, como le digo yo, era buena, amable, los atendían bien y ellos reconocían ese cariño, ese respeto[15].

Al cerrar esta sección, debemos reconocer que es necesario dirigir la mirada a otra documentación de archivo y bibliografía, para buscar otros indicios y huellas, o una red de conexiones, a fin de hacer una indagación de las prácticas sociales y culturales cordilleranas en un plano de temporalidades de larga duración, como sería, por un lado, el propio

15 Entrevista a don Hugo Pasten, diciembre del 2015, Andacollo. Sobre bailes argentinos en fiestas contemporáneas de Andacollo, puede apreciarse el caso de la imagen 14, correspondiente al año 2014.

desarrollo de la festividad con sus vicisitudes y, por otro, la vida de montaña, que proponemos como el campo explicativo y comprensivo para entender la movilidad y migración de estas devociones. Sobre este tema trata la última sección, que abordamos a continuación.

El plano histórico de las devociones móviles y transfronterizas

Hay consenso entre quienes más han estudiado el culto andacollino en tierras trasandinas (Krause, 1993; Giuliani, 1996; Hevilla, 2001a, 2001b; Quiroga y Quiroga, 2003) de que esta devoción habría comenzado a migrar hacia la otra banda cordillerana en el siglo XIX, estimulada por la creciente actividad económica en ambos lados de la cordillera (auge y crisis de la plata en Atacama, o de la ganadería en San Juan, por ejemplo), como por la difusión del culto andacollino y su festividad desde fines del siglo XVIII (cuando se cambió la fiesta de octubre a Navidad y se construyó el templo antiguo). Esta difusión del culto de la Virgen de Andacollo y su fiesta se habría acompañado de la popularización de los bailes chinos, así como las danzas y los turbantes, como formas culturales hegemónicas de manifestación de la devoción popular del mundo de montaña coquimbano-cuyano, aunque con variaciones y resignificaciones locales, tanto a un lado como otro de la cordillera.

Esta amplitud de la influencia devocional que logró el culto en el área trasandina se fue consolidando en paralelo a un doble proceso que se venía desarrollando en torno a la fiesta entre mitad y fines del siglo XIX. En primer lugar, la consolidación de un mayor control político, social, cultural y económico del territorio, tanto de parte de los poderes eclesiásticos como de los estatales y patronales/oligárquicos, los que no necesariamente actuaban en armonía de proyectos e intereses (un nivel de concentración nacional y

elitista del poder)[16]. Este intento de control territorial, en el caso estatal, se puede ver en los documentos del Fondo de Intendencia de Coquimbo, donde aparecen una serie de informaciones que muestran la preocupación por controlar los pasos transcordilleranos, cuestión que devela lo desconocida y permeable que era la cordillera para las autoridades de mediados del siglo XIX[17].

En segundo lugar, se observa un proceso de institucionalización desde abajo y adentro que se organiza a partir de sistemas de autoridad, liderazgo y jerarquías populares, formas corporativas de organización popular que permiten liderar la fiesta y regentar la imagen de la Virgen o Chinita bajo la figura del cacique o pichinga de bailes chinos formado en Andacollo, el cual se constituye como un dispositivo de poder frente al proceso de control religioso (Contreras y González, 2014: 118-134, 774-790; Contreras y González, 2019: 121-183). Este sería el marco en el cual comenzarían a desplegarse las devociones móviles y transfronterizas. En este ámbito, siguiendo a Hevilla (2001a), en el marco de los

16 Un ejemplo clásico del disenso de los proyectos eclesiásticos respecto de los estatales, e incluso de los patronales, sería el que, en las décadas de 1860-1880, se dio entre liberales y ultramontanos por el regalismo y la separación de la Iglesia y el Estado, revisado para el caso chileno por Serrano (2008) en el nivel nacional, y por Cordero (2016) para el caso del obispado de La Serena. El proceso de secularización del asociacionismo en el caso argentino para el siglo XIX es analizado en Di Stefano (2002) y Sábato (2002).

17 Mientras preparábamos este ensayo, estábamos en pleno proceso de revisión de algunos de los libros de copias de circulares y órdenes del Fondo de Intendencia de la Región de Coquimbo en el periodo 1844-1849, documentos disponibles en el Archivo del Museo Arqueológico de La Serena, donde pudimos hallar referencias al proceso de fronterización nacional en desarrollo. En el caso del libro de 1844, se encuentran órdenes para disponer guardias de frontera, resguardar puestos y pasos cordilleranos y controlar el contrabando en los valles regionales (de Copiapó, Huasco, Elqui y Limarí), amén de evitar que los propios guardias se vieran envueltos en el negocio del contrabando. Parte de estos temas aparecen, entre otros documentos de 1844, en las circulares y oficios: n.º 37 y n.º 67 del 17 y 29 de enero; n.º 78, n.º 130 y n.º 132 del 6 y 26 de febrero; n.º 140 y n.º 189 del 2 y 23 de marzo, entre otras. De todos estos documentos, destaca el caso que se levantó contra el guardia chileno Lucas Miranda, que abusaba de su cargo en las cordilleras binacionales entre Ovalle y Calingasta.

procesos de implementación del nacionalismo estatal decimonónico de ambas bandas de la cordillera, que incidieron en su fronterización, ha sido muy importante el papel que han desarrollado una serie de instituciones sociales como la escuela y el sistema educativo (Hevilla, 2001a: 458-460), a lo que se sumaba la opinión pública. Agencias que, en su intento de lograr una identificación con la nación –con ambas naciones en el caso del territorio cuyano-coquimbano–, vinieron a reforzar la idea de patria mediante una serie de símbolos y emblemas (banderas, escudos, colores), de manera de habilitar entre las bases poblacionales un proceso de identificación llamémoslo preliminarmente "más espontáneo", población que, a contracorriente de las nacientes elites nacionales, hacia mediados del siglo XIX, aún no conectaban con esta idea moderna y liberal de nacionalidad[18].

Es por ello por lo que, hacia fines del siglo XIX, pese incluso a la imposición victoriosa de dicho modelo de nacionalidades como comunidades imaginadas (Anderson, 1993) y, con ello, la consolidación de la cordillera como una zona de fronteras (Hevilla, 2001a), tanto en la fiesta de Andacollo en Chile como en las reproducciones de este culto y sus bailes chinos en la zona del centro-oeste de

---

18 Resulta interesante señalar el caso del censo de 1854 realizado en Chile, que fracasó en integrar la categoría de nacionalidad, puesto que fue interpretada por sus ejecutores como lugar de nacimiento, lo que muestra un indicio sobre las distintas significaciones que, a mediados del siglo XIX, tenía este concepto, incluso entre los grupos letrados, y que resulta central en los procesos de estatalización. Sobre el punto precisa el historiador Tomás Catepillán: "Otro uso del concepto nación, del todo ajeno a la comunidad política y a la nación como identidad cultural, sería el que entendía la nación como nacimiento y, por tanto, la nacionalidad como el lugar específico donde una persona nació. Esta última manera de comprender la nación fue la causa de que en el censo de 1854 la variable 'nacionalidad' fuera mal registrada por los comisionados. Según informe del director de la Oficina de Estadística, 'la *nacionalidad* era para esos comisionados no la designación de *chileno,* sino la de la provincia, departamento, subdelegación, distrito i a veces del lugarejo o hacienda en que el individuo había nacido'. […]. Ciertamente las instrucciones del Gobierno resultaron confusas para aquellos comisionados, habituados a esta manera 'pre nacional' de entender la palabra nación" (Catepillán, 2021: 13).

Argentina, no parece haber constituido un problema que se enlazasen y hermanasen ambas banderas y sus colores fuentes, pero siempre a partir de la diferenciación entre ambas. Sobre el punto de las banderas binacionales en los bailes, y su lectura desde algunos casos de la zona de San Juan, señala Hevilla:

> La incorporación de las banderas (en especial de la bandera argentina) se dio al menos en el momento en que dicha fiesta comenzó a realizarse también en las localidades sanjuaninas en el período que abarca fines del XIX y la primera mitad del siglo XX, teniendo en cuenta la afirmación de C. Krause sobre el comienzo de la celebración de Los Tambillos cuatro generaciones hacia atrás, ya que el aprendizaje se da de padres a hijos. Estimamos que esta fecha está en directa relación con los datos sobre las migraciones chilenas que decidieron establecerse finalmente en suelo sanjuanino afectadas por las crisis económicas en la IV Región chilena. Se observa entonces en el uso de la bandera una reafirmación de la identidad nacional que reforzaría la diferenciación entre los estados limítrofes. […]. Sin embargo, no parece constituir un problema en esta festividad que quien encabece la danza porte una bandera chilena; podríamos considerar este hecho como un ejemplo de los vínculos históricos con Chile de todo Cuyo en general y de los valles andinos del oeste sanjuanino en particular (Hevilla, 2001a: 460).

Como vimos en los documentos visuales revisados (imágenes 3, 4 y 5), a inicios del siglo XX dicha asimilación de la simbología nacional estaba ya establecida en torno a estas tradiciones, donde apreciamos incluso un complejo y contradictorio proceso de nacionalización iconográfica: una fiesta chilena, un baile chileno, una devoción chilena, pero compartida, reasimilada y resignificada por lo argentino. De ahí que en las zonas argentinas se remita a los bailes chinos como tradiciones y devociones chilenas, aunque resignificadas (Hevilla 2001a, 2001b). E incluso, y en esto coincidimos con lo planteado por Quiroga y Quiroga (2003), se genera una triple división musical,

racial y nacional: los bailarines que portaban las banderas y los colores argentinos, utilizaban el instrumental musical y ropas asociados a lo occidental-español de los bailes de danza y turbantes –guitarra, triángulos, flautines–, versus los que usaban los emblemas chilenos que aparecían con la seña de los chinos, vinculados a lo indígena –flauta y tambor con ropajes de un indígena minero o mitayo–. Precisamente con imágenes que visualizan esta reflexión sobre la convivencia y diferenciación de emblemas nacionales al interior de una misma colectividad, es con las fotografías con las que nos gustaría cerrar este ensayo: por un lado, la Agrupación de Danzantes de Villa Centenario (Chimbas, San Juan) visita la fiesta andacollina en 2015 y es registrada por Manuel Morales (imagen 16); por otro, dos fotos de bailes en fiestas patronales del mismo San Juan registrados por la profesora Alicia Giuliani entre 1992 y 1995 (imágenes 17 y 18).

Palabras finales

Hemos revisado que la vida de montaña donde se inserta Andacollo –su fiesta, culto y estilos devocionales dancísticos– propicia la circulación de personas, animales, mercancías, ideas y símbolos culturales a través de la cordillera coquimbano-cuyana. Tal y como propone el historiador chileno Jorge Pinto, "la cordillera no nos separa, nos une", refiriéndose a los pueblos y las naciones contiguos, pues es parte de un espacio común donde se forman, desarrollan y transforman saberes culturales, prácticas sociales y tradiciones devocionales, a la vez que circulan, se mueven y migran. Es el uso de este espacio cordillerano, la vida de montaña, lo que genera *costumbres en común* en el plano devocional.

Es precisamente en el contexto histórico de conformación estatal-nacional y fronterización del territorio cordillerano donde se consolidan estas tradiciones culturales,

el culto andacollino y los bailes chinos, como devociones transfronterizas con presencia en ambas bandas, que, vinculadas en cuanto al sentido, generan sus propias resignificaciones y reelaboraciones. En el caso binacional, aparecen banderas argentinas que acompañan a la Virgen en la fiesta desde la primera mitad del siglo XX, lo que coincide con múltiples peregrinos trasandinos que concurren en romería a estas celebraciones. En paralelo, desde la segunda mitad del siglo XIX, se viene difundiendo con fuerza el culto a la Chinita en las provincias argentinas, donde también la llaman "Virgen chilena". En honor a ella, se inauguran adoratorios, capillas y parroquias, y también se fundan bailes chinos y de danzas de estilo andacollino, hermandades que portan diferenciadamente banderas de ambos países, como se ve en las imágenes analizadas. En la imagen 19, se pueden apreciar en un mapa los puntos clave de estas tradiciones a ambos lados de la cordillera.

En vista de la estrategia metodológica y heurística propuesta en este ensayo, relevamos la importancia de complementar el trabajo histórico con otras disciplinas afines y hermanas, como la antropología visual o la teoría visual, así como de usar la fotografía como documento histórico, en vista de todas las precauciones que la misma disciplina histórica ha planteado con el tiempo, desde Burke hasta Didi-Huberman. Creemos que la fotografía tiene gran relevancia como soporte documental para el estudio de la historia y la utilizamos con ese fin, en este caso a modo de historia social con las imágenes, según plantea John Mraz, como archivos que proveen información sobre el contexto social, la vida diaria, las relaciones sociales y la cultura popular, por ejemplo, de las dimensiones que asumen algunas tradiciones devocionales que se vuelven móviles y migrantes en un contexto binacional y transfronterizo.

Por último, en este modelo de análisis propuesto, queda pendiente para futuros trabajos ajustar la mirada del rol que cumple en esta historia la manda o promesa, en el entendido de que este dispositivo ritual primero promovería

y vehiculizaría la participación de nuevos individuos en la colectividad –agencia central de la devoción como una doble mediación religiosa y social–, y, en segundo lugar, cumpliría algún papel en la difusión y articulación cultural y poblacional del territorio cordillerano, ya no solo en la lógica longitudinal (nacional), sino también latitudinal en el eje coquimbano-cuyano (binacional y transfronterizo). Con ello se activaría la movilidad y migración transfronteriza de personas, bienes, símbolos, creencias, devociones, advocaciones. A eso debemos dedicar nuestros próximos análisis sobre el tema.

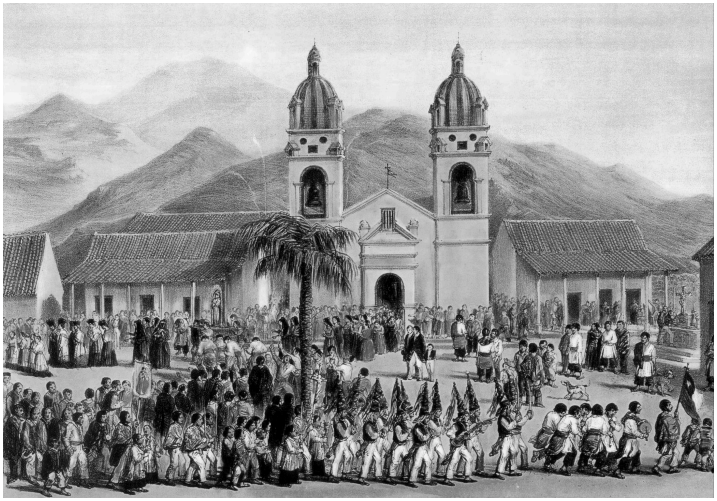


Imagen 1.

Imagen 2.

Imagen 3.

Imagen 4.

Imagen 5.

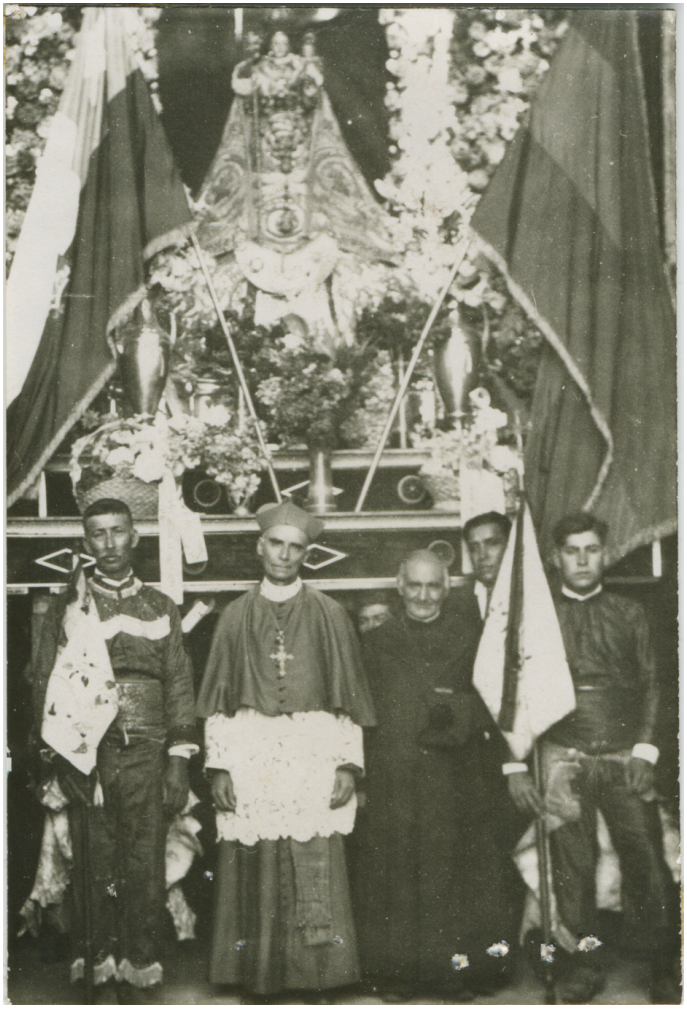


Imagen 6.

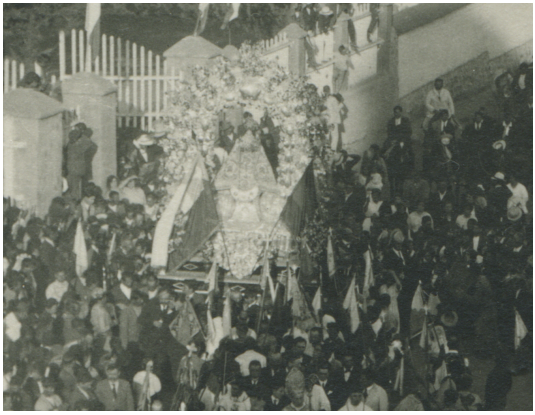


Imagen 7.

Imagen 8.

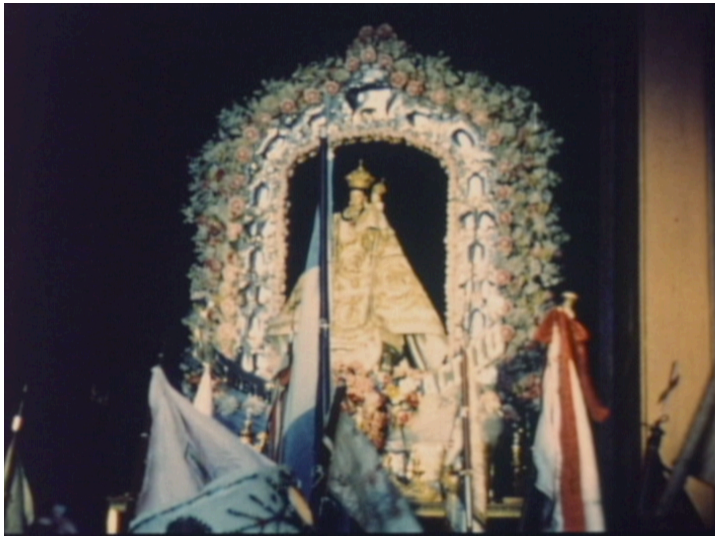


Imagen 9.

Imagen 10.

Imagen 11.

Imagen 12.

Imagen 13.

Imagen 14.

Imagen 15.

Imagen 16.

Imagen 17.

Imagen 18.

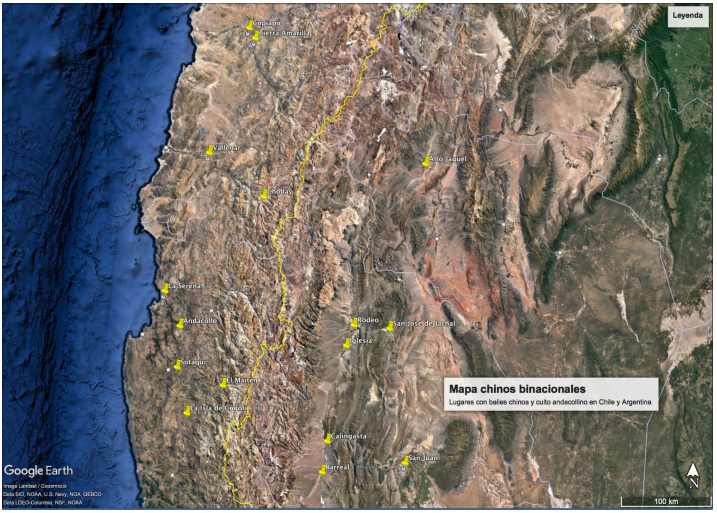


Imagen 19.

Leyenda de las imágenes referidas y créditos de las fuentes

- Imagen 1: litografía "Andacollo. 26 de diciembre de 1836", realizada por F. Lehnert y utilizada por Claudio Gay en su obra de 1854, *Atlas de historia física y política de Chile*, siendo esta una de las imágenes más profusas sobre la fiesta.
- Imagen 2: detalle de la imagen 1 donde aparece el pequeño colectivo de chinos liderados por un abanderado que lleva el emblema chileno en la mano.
- Imagen 3: cuadro "La procesión de la Virgen de Andacollo", de Fray Pedro Subercaseaux, 1909. Colección de la Biblioteca Nacional de Chile.
- Imagen 4: fotografía de baile chino de la zona central. C. 1920. Colección de Fotografía del Museo Histórico

Nacional, n.º de inventario AF–144–14. Vínculo en línea: bit.ly/3zYCTib.

- Imagen 5: fotografía de baile chino de la zona central. C. 1920. Colección de Fotografía del Museo Histórico Nacional, n.º de inventario AF–144–24. Vínculo en línea: bit.ly/3xVtPJm.
- Imagen 6: fotografía de autoridades rituales y religiosas a los pies de la virgen, durante una fiesta de la década de 1930, siendo don Luis Guzmán el chino que posa junto al obispo de La Serena José María Caro. Archivo Parroquial de Andacollo.
- Imagen 7: anda de la Virgen durante la procesión de su fiesta por la plaza de Andacollo, durante la década de 1930. Archivo Parroquial de Andacollo.
- Imagen 8: salida en procesión de la Virgen de Andacollo. C. 1950. Archivo Sergio Peña Álvarez.
- Imágenes 9, 10 y 11: tres fotogramas de la película *Andacollo*, de Nieves Yankovic y Jorge di Lauro (1958). Muestran banderas nacionales de Chile, Argentina y España durante la fiesta andacollina. Archivo de la Cineteca Nacional de Chile. Vínculo en línea: bit.ly/3xWyPx7.
- Imágenes 12 y 13: procesión con el anda de la Virgen de Andacollo junto a banderas argentinas y chilenas, registradas por la etnomusicóloga María Ester Grebe el día 27 de diciembre de 1974. Fondo patrimonial homónimo en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Vínculo en línea: https://baileschinos.cl/fondo-grebe-uchile/.
- Imagen 14: bailes chinos tradicionales de la Virgen de La Candelaria de Copiapó, con ocasión de fiesta de febrero de 1977. Fondo patrimonial María Ester Grebe, Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Vínculo en línea: https://baileschinos.cl/fondo-grebe-uchile/.
- Imagen 15: familia de argentinos visitan la fiesta de Andacollo, residiendo en casa de los Pasten Pizarro,

además de sumarse al baile chino n.º 1 Barrera de Andacollo. C. 1972. Archivo familia Pasten de Andacollo.

- Imagen 16: agrupación de danzantes de Villa Centenario (Chimbas) en la fiesta de Andacollo en 2015. Fotografía de Manuel Morales Requena.
- Imágenes 17 y 18: bailes de danzas y chinos en fiestas patronales del mismo San Juan en diciembre de 1992. Registros realizados en el marco del proyecto *Bailes religiosos populares para la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina*. Fotografías de la profesora Alicia Giuliani.
- Imagen 19: mapa con los lugares claves de las tradiciones culturales del culto andacollino y los bailes chinos en ambos lados de la cordillera coquimbana-cuyana. Imagen tomada de Google Earth.

Bibliografía referida

Albás, P. (2000). *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. ECCLA. 1.º edición en 1943.

Baeza, B. y Lago, L. (2016). Expansión urbana, religiosidad católica y barrios chilenos en Comodoro Rivadavia (1950-1973). En M. A. Nicoletti, A. Núñez y P. Núñez (compiladores), *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad*. Editorial UNRN.

Barelli, I. (2015). Estrategias de visibilización. Los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013). En I. Barelli y P. Dreidemie (compiladoras), *Migraciones en la Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Editorial UNRN.

Barelli, I. (2016). Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: la "Virgen del Carmen" de los migran-

tes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013). *Sociedad y Religión*, vol. XXVI, n.º 45, 95-129, Buenos Aires.

Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica.

Carvajal, C. (2022). *Ya nos vamos de partida. El Baile Chino Grupo de Peregrinos Mariano Caro Inca de Copiapó*. Kamayok Ediciones.

Catepillán, T. (2021). *La política del Antiguo Régimen y las repúblicas de indios: parámetros básicos y derivas nacionales en Hispanoamérica y Chile*. Manuscrito.

Contreras, R. y González, D. (2009). *Este Baile de Cay Cay*. Etnomedia. En bit.ly/3HtnrfA.

Contreras, R. y González, D. (2010). *Evangelización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676–1826*. Manuscrito.

Contreras, R. y González, D. (2014). *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. En bit.ly/3HzyKTl.

Contreras, R. y González, D. (2019a). *Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*. Kamayok y Mucam. En bit.ly/3xXpmWm.

Contreras, R. y González, D. (2019b). Control social, disciplinamiento y autonomía cultural: el caso de la tradición devocional de los bailes chinos de Andacollo (Chile, siglos XVII al XIX). En *Performances culturales en América Latina. Estudios de lo popular, género y arte*. G. K. Koeltzsch y R. de Lima Silva (compiladoras). Purmamarka Ediciones. En bit.ly/3b7LqF1.

Contreras, R., González, R. y González, D. (2020). Análisis crítico del manuscrito. El cacique de Andacollo, de Pablo Galleguillos (1931). *Extraprensa*, vol. 14, n.º 1, 231-253, San Pablo. En bit.ly/3HzAig7.

Contreras, R., González, D. y Peña, S. (2011). Fiestas religiosas tradicionales de la región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI. Etnomedia, Manuscrito. En bit.ly/3MXegoH.

Didi-Huberman, G. (2004). El archivo arde. En G. Didi-Huberman y K. Ebeling (editores), *Das Archivbrennt*. Berlín: Kadmos, pp. 7-32.

Di Stefano, R. (2002). Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista. 1776-1860. En R. di Stefano *et al.* (editores), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina.* Edilab.

Domeyko, I. (1978). *Mis Viajes: memorias de un exiliado, Tomo I*. Ediciones de la Universidad de Chile.

Gay, C. (1854). *Atlas de historia física y política de Chile. Tomos primero y segundo.* Imprenta E. Thunot.

Ginzburg, C. (1989). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (1.º edición en 1976). Gedisa, pp. 138-175.

Giuliani, A. (1996). *Música para los bailes chinos de la Virgen de Andacollo en San Juan, Argentina.* Manuscrito, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

González Romero, R. (2017). *Economía de Montaña de Antiguo Régimen. Teoría y aproximación práctica a los sujetos montañeses en las serranías coquimbanas. 1738.* Universidad de Santiago de Chile.

Hevilla, M. C. (2001a). La configuración de la frontera centro-oeste en el proceso de constitución del Estado argentino (1850-1902). Tesis para optar al grado de doctor en Antropología Social e Historia de América, Universidad de Barcelona.

Hevilla, M. C. (2001b). Fiesta, migración y frontera. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n.º 94, Universidad de Barcelona.

Hobsbawm, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawm y T. Ranger (editores), *La*

invención de la tradición (1.º edición de 1983). Crítica, pp. 7-21.

Izquierdo, J. M. (2018). Bailes chinos: problemáticas históricas, institucionales y estéticas en torno a una declaratoria de patrimonio inmaterial Unesco. *TRANS Revista Transcultural de Música*, n.º 21-22, 1-20.

Krause, C. (1993). Templos familiares a Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. *Scripta Etnológica*, n.º XV, 137-154, Buenos Aires, Revista del CAEA, Conicet.

Lacoste, P. (2016). *El pisco nació en Chile. Génesis de la primera Denominación de Origen de América*. RIL Editores.

Lacoste, P. *et. al.* (2014). Rutas del aguardiente en el Cono Sur de América (siglos XVI–XIX). Antecedentes de la Denominación de Origen Pisco. *IDESIA*, vol. 32, n.º 3, 43-50.

Lago, L. (2015). Protestantes y pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre religión, procesos migratorios e identidades étnicas en los grupos bóers y chilenos (siglo XX). En I. Barelli y P. Dreidemie (compiladoras), *Migraciones en la Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Editorial UNRN.

Michieli, C. (1994). *Antigua Historia de Cuyo*. Ansilta Editora.

Moreno, J. R. (2001). Las áreas rurales de montaña en la España del siglo XVIII: el caso de las sierras del sur de La Rioja. *Revista de Historia Económica*, año 19, n.º extra 1, 151-184.

Moreno, J. R. (2002). La economía de montaña en el Antiguo Régimen: los equilibrios tradicionales en el Pirineo aragonés . *Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo, Rural Journal of Depopulation and Rural Development Studies*, n.° 2, 43-80.

Mraz, J. (2018). *Historiar fotografías.* Edén Subvertido.

Nicoletti, M. A. y Barelli, A. I. (2018). Devociones marianas trasandinas: relatos iconográficos y dinámicas identitarias (1993-2015). En P. Núñez, A. Núñez, B. Matossian, M. Tamagnini y C. Odone (compiladores), *Arauca-*

nía–Norpatagonia II. La fluidez, lo disruptivo y el sentido de la frontera. Editorial UNRN.

Núñez, A. (2014). Imaginarios geográficos y frontera en Chile. La construcción social de la cordillera de Los Andes. En A. Borsdorf, R. Sánchez, R. Hidalgo y H. M. Zunino (editores), *Los riesgos traen oportunidades. Transformaciones globales en Los Andes sudamericanos*. Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto Interdisciplinario para Estudios de la Montaña (IGF), Academia de Ciencias Austriaca, Instituto de Geografía, Universidad de Innsbruck, Universidad de La Frontera.

Núñez, A., Arenas, F. y Sánchez, R. (2017). De la montaña geográfica a las geografías de montaña. Un análisis de los Andes chileno desde la geografía social. *Journal of Alpine Research, Revue de Géographie Alpine*, vol. 105, n.º 4.

Núñez, A., Sánchez, R. y Arenas, F. (2013). Más allá de la línea: la montaña y la frontera desde su pluralidad espacio-temporal. En A. Núñez, R. Sánchez y F. Arenas (editores), *Fronteras en Movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*. RIL Editores.

Quiroga Salcedo, C. y Quiroga, C. (2003). El culto de la Virgen de Andacollo en el nuevo Cuyo. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, n.º 21, 167-175.

Ramírez, J. R. (1873). *La Virgen de Andacollo. Reseña histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imagen que se venera en aquel pueblo.* La Serena: Imprenta El Correo del Sábado.

Ramos, I. (2011). Construcciones y disputas en torno a lo mestizo: canto a lo poeta y bailes chinos en Chile Central, del folclore a la diversidad cultural. *Revista Chilena de Literatura*, n.º 78, 1-31, Santiago. En bit.ly/3zF0Tql.

Sábato, H. (2002). Estado y sociedad. 1860-1920. En *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina.* Buenos Aires: Edilab.

Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en Común.* Crítica.
Valenzuela Márquez, J. (2010). Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y plurietnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII). *Historia*, n.º 43, 203-244.

Fondos y archivos consultados para imágenes

Centro Nacional de Patrimonio Fotográfico, en 2018.
Colección Fotográfica del Museo Histórico Nacional, en 2019.
Fondo María Ester Grebe de la Universidad de Chile, en 2013 y 2020.
Archivo Parroquial de Andacollo, en 2009 y 2010.
Imágenes tomadas del trabajo de la profesora argentina Alicia Giuliani (1996).
Fotogramas del documental *Andacollo* de Jorge di Lauro y Nieves Yankovic, de 1958.
Litografía de Andacollo de 1836, que aparece en *Atlas* de Claudio Gay de 1854.
Cuadro "La procesión de la Virgen de Andacollo", de fray Pedro Subercaseaux de 1909.

Fuentes orales

Gustavo Ossandón, febrero de 2009, Hurtado. Presencial.
Hugo Pasten, diciembre de 2015, Andacollo. Presencial.
Carlos Carvajal, septiembre de 2021. Vía telemática.

2

Encauzar a los menores, vigilar a los jóvenes, ordenar a la comunidad

La Liga de Madres y Padres de Familia Católicos en Comodoro Rivadavia (1958-1963)

Luciana Lago

Resumen

Este trabajo presenta un estudio referido al accionar de la Liga de Madres y Padres de Familia católicos en Comodoro Rivadavia en el marco del *boom* petrolero acontecido entre 1958 y 1963. Esta asociación, conformada por matrimonios católicos salesianos pertenecientes a los sectores medios y altos, tenía entre sus principales fines la formación moral de los menores y los jóvenes en un contexto al que caracterizaban como amenazante de las normas de orden y la disciplina tradicional.

El objetivo se centra en indagar las acciones y los espacios de intervención de la Liga de Familia respecto a la formación de la niñez y la juventud comodorense y los modos en que operaron con la agencia estatal para regular usos, costumbres y consumos culturales a través de campañas de moralidad pública. Las fuentes utilizadas son la prensa periódica local –donde la liga contaba con espacios propios para difundir sus actividades y expresar sus

posicionamientos–, expedientes municipales, actas y resoluciones de la Municipalidad de Comodoro Rivadavia.

Las conclusiones dan cuenta de que la liga –en el periodo de 1958 a 1963– intentó procesar las dinámicas de modernización desde la reivindicación de un orden tradicional, basado en los principios católicos. De esta forma, los sectores católicos buscaron detentar una posición de hegemonía moral para intervenir en la regulación de la sociedad comodorense y en el control de la niñez y la juventud como sectores de riesgo.

Palabras claves

Juventud, moralidad, familia, salesianos, petróleo,

Abstract

This work presents a study referring to the actions of the League of Catholic Mothers and Fathers of Families in Comodoro Rivadavia in the framework of the oil boom that occurred between 1958 and 1963. This association, made up of Salesian Catholic couples belonging to the middle and upper sectors, had among its main objectives the moral education of minors and young people in a context they characterized as threatening to the norms of order and traditional discipline.

The goal of this article focuses on investigating the actions and intervention spaces of the Family League regarding the formation of children and young people in Comodoro Rivadavia and the ways in which they operated with the state agency to regulate uses, customs and cultural consumption through campaigns of public morality. The sources used are the local periodical press –where the League had its own spaces to disseminate its activities and express its positions–, municipal files, acts and resolutions of the Municipality of Comodoro Rivadavia.

The conclusions show that the League –in the period between 1958 and 1963– tried to process the dynamics of modernization from the claim of a traditional order, based on Catholic principles. In this way, the Catholic sectors sought to hold a position of moral hegemony to intervene in the regulation of Comodoro Rivadavia society and in the control of children and young people as sectors of risk.

Keywords

Youth, morality, family, salesians, oil.

Introducción

En este trabajo presento una primera aproximación del accionar de la Liga de Madres y Padres de Familia Católicos en Comodoro Rivadavia en el marco del *boom* petrolero acontecido entre 1958 y 1963. Esta organización nucleaba a matrimonios católicos –en especial vinculados a la comunidad salesiana y a la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF)– y tenía entre sus principales objetivos la formación moral de los *menores* y los jóvenes en un contexto al que caracterizaban como amenazante de las normas de orden y la disciplina tradicional.

La ciudad industrial y portuaria de Comodoro Rivadavia, provincia de Chubut, se distingue porque la industria petrolera extractivista configuró un tipo de matriz social que le imprimió modos particulares de vinculación social, ocupación del territorio, usos del tiempo, relaciones entre géneros, entre otros aspectos (Barrionuevo y Peters, 2016). Respecto al peso de la matriz petrolera en la ciudad, hay dos puntos a considerar: esta actividad fue fluctuante, se alternaron periodos alcistas y de crisis con base en los costos y los requerimientos internacionales del petróleo. Cada movimiento de subida o contracción económica provocaba dislocamientos en la estructura social; surgieron así

cambios en el espacio urbano, se habilitaron nuevas posiciones sociales y se generaron nuevas modalidades de relaciones entre géneros (Baeza y Grimson, 2011).

Este trabajo se centra en el *boom* petrolero ocurrido entre 1958 y 1964[1], el cual repercutió en la ciudad generando un crecimiento demográfico y nuevos rasgos de *modernización.* En este sentido, entiendo que el *boom* petrolero se trató de un período crucial en la historia de la ciudad, en el cual se constituyeron varios de los mitos y debates que resuenan en cada expansión poblacional que atraviesa la ciudad y donde también se construyeron imágenes respecto a esta etapa como un momento de modernización. El incremento demográfico, asociado al aumento de la circulación de capitales, revolucionó las pautas sociales y económicas que caracterizaban hasta entonces a la comunidad de Comodoro Rivadavia, alteró las costumbres y los hábitos de consumo de la población, y por tanto generó una dinámica social más permeable. Sobre este período se construyó un imaginario que combinaba las imágenes de modernización con cierta liberalización de usos y costumbres que dieron lugar a discursos sobre la crisis moral que se estaba produciendo y se evidenciaba en la expansión de bares, whiskerías y prostíbulos, donde podía gastarse el "dinero fácil" que se obtenía a través del trabajo en el petróleo (Lago, 2018: 107). En este contexto, cobró peso la juventud como sector social que buscaba distinguirse desarrollando otras formas

---

1 Este *boom* o periodo de mayor alza se produjo entre 1958 y 1963, debido al cambio en la política petrolera llevado adelante por el presidente Arturo Frondizi a partir de la aprobación de la ley de hidrocarburos y un nuevo estatuto orgánico de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), que favorecían la instalación de empresas extranjeras a través de contratos para la explotación petrolera. En estas circunstancias la llegada de capitales norteamericanos amplió la demanda de mano de obra, lo que fomentó el crecimiento demográfico y atrajo en especial a migrantes del sur de Chile. Esto se reflejó en un marcado incremento poblacional intercensal, pasando de 22.317 habitantes contabilizados en el Censo Nacional de 1947 a 56.777 habitantes según el Censo Nacional de 1960 (Baeza y Lago, 2015: 210).

culturales ligadas al ocio y la vida nocturna, mostrando más autonomía (Marquez y Palma, 1991: 129).

Estos cambios motivaron en los grupos católicos *establecidos* el despliegue de distintas intervenciones públicas posicionándose como un sector privilegiado capaz de regular la vida social y ordenar a la comunidad comodorense[2]. Sobre estas bases, en este texto busco indagar las acciones y los espacios de intervención de la Liga de Familia, organismo que aglutinaba a matrimonios católicos vinculados principalmente a sectores medios y altos de la ciudad. Entre sus acciones se destacan, sobre todo, aquellas ligadas a la tutela de los menores, las representaciones sobre la niñez y juventud de los sectores populares, y los modos en que operaron con la agencia estatal para regular usos, costumbres y consumos culturales a través del impulso de campañas de moralidad pública. Utilizo como principales fuentes la prensa periódica local, en especial los diarios *Chubut*, *Crónica* y *Rivadavia*, donde la liga contaba con espacios propios para difundir sus actividades y expresar sus posicionamientos respecto a las problemáticas que afectaban a niños y jóvenes comodorenses, y el lugar de las familias para revertir la "corrupción moral". También consulté expedientes municipales, actas y resoluciones de la Municipalidad de Comodoro Rivadavia de inicios de la década del sesenta, fuentes interesantes para aproximarse a conocer el *ritmo urbano* en épocas del *boom* petrolero, y para registrar las conexiones entre el municipio y las organizaciones católicas ante el temor por la moralidad de la ciudad.

Al poner el foco en el accionar de la Liga de Familia para la formación y vigilancia moral de niños y jóvenes,

---

2 En este punto, es de considerar que la comunidad salesiana contó con una extendida presencia en la ciudad, enfocada en la formación técnica de jóvenes para cubrir la demanda de trabajadores especializados para el trabajo petrolero que requería especialmente la empresa estatal YPF. Los salesianos intervinieron en la configuración social comodorense en especial en la formación de la niñez y la juventud con enfoques diferenciados por clases sociales (Lago, 2021).

y relacionarlos con los efectos sociales del primer *boom* petrolero, busco inscribir esta investigación en una línea de trabajo que recupera aportes de varios campos: la historia cultural, la historia de las juventudes y la historia social del catolicismo. En este punto, me propongo una mirada enfocada en la Liga de Familia, pero en clave relacional y sobre todo situada, atendiendo al particular contexto local en relación con el *boom* petrolero y a los cambios sociales que se produjeron, los cuales pueden ser vistos en términos de una modernización.

Por último, como en este trabajo busco conocer las formas en que los sectores católicos detentan una posición de hegemonía moral, desde la que intervienen en la regulación de la sociedad comodorense, tomo como caso un periodo particular –los primeros sesenta– en un contexto de *movimientos* de las estructuras comodorenses, que provocaron ciertos dislocamientos en la configuración social de la ciudad y en la regulación de niños, niñas y jóvenes. Es de esta forma como historizo y problematizo el accionar católico en la configuración social de las ciudades patagónicas, como una vía para complejizar los estudios religiosos desde una mirada relacional y en cruce con perspectivas que consideran el género, la clase y la edad como factores claves del accionar religioso.

Juventud y catolicismo en los sesenta

Desde hace algunos años, exploro una línea de trabajo centrada en la relación entre religión y juventudes, en especial indagando tensiones, contrastes y disputas entre distintas generaciones respecto a ciertos sentidos y significados sobre los modos de experimentar y practicar las creencias, tomando como caso de estudio las comunidades pentecostales en Comodoro Rivadavia (Lago, 2018). En este trabajo presento una mirada histórica que busca reconocer las construcciones sociales que se postulan

sobre las juventudes y los modos en que las religiones intervienen en la regulación moral de las niñeces y las juventudes considerando particularmente los grupos católicos salesianos.

Desde la mirada histórica, es clave entender las edades como una construcción cultural y como una dimensión significativa y estructurante de las relaciones sociales. En torno a la edad de las personas, se constituyen subjetividades y distinciones, se naturalizan prácticas, formas de disciplina y asimetrías. En las visiones católicas sobre la niñez y la juventud, vemos claramente el procesamiento social de las edades (Criado, 2009), es decir, las formas mediante las cuales se construyen socialmente imaginarios, prescripciones, expectativas, valores y atributos para cada grupo de edad. Una de las principales características de la construcción social de las edades es su carácter adultocéntrico (Duarte, 2012). De modo resumido, el adultocentrismo

> constituye una matriz sociocultural que ordena –naturalizando– lo adulto como lo potente, valioso y con capacidad de decisión y control sobre los demás, situando en el mismo movimiento en condición de inferioridad y subordinación a la niñez, juventud y vejez (Duarte, 2012: 120).

En este proceso se evidencian relaciones de dominio y de conflicto entre las distintas clases de edad, y además se suma el peso de lo católico para legitimarse como autoridad, brújula moral de la comunidad, pero sobre todo de los niños, las niñas y los jóvenes, a quienes se considera sujetos menores, factibles de ser modelados y encauzados.

Al referirse a la juventud, es importante considerar que se trata de una categoría que cobra significado cuando está situada en el mundo social; por ello es necesario que su estudio tenga un carácter relacional con la situación histórica y social en la que viven las y los sujetos. Al respecto, en los sesenta coinciden varios procesos sociales:

- La emergencia de los medios de comunicación de masas, que permitieron la creación de una verdadera cultura juvenil internacional popular.

- El nacimiento del *teenage market*, que ofrece por primera vez un espacio de consumo específicamente destinado a jóvenes (Manzano, 2018), donde estos son no solo consumidores, sino activos productores culturales en la gestación de proyectos musicales.
- La crisis de la autoridad patriarcal que amplía las esferas de la libertad juvenil, lo que implicó una erosión de la moral puritana (Cosse, 2010).

La suma de estos procesos contribuyó a la diferenciación del mundo juvenil, tanto del mundo adulto como del mundo infantil, sedimentando sentidos sobre la condición juvenil e instaurando diacríticos distintivos. En la historiografía sobre la juventud en Argentina, los años sesenta han sido considerados como una etapa de renovación sociocultural, asociándose a los y las jóvenes en particular a la modernización (Casullo, 1999; Cosse, Felliti y Manzano, 2010). En este punto, Manzano (2018) propone no entender la modernización como un proceso evolutivo, homogeneizador y universal, sino pensar en las dinámicas de modernización sociocultural y cómo las juventudes fueron portadoras y agentes claves en este proceso. En este punto, es importante considerar las condiciones socioculturales en que se habitaba la categoría juvenil, entre las cuales se destacan la expansión del sistema educativo –con la ampliación de la educación secundaria y universitaria– y el desarrollo de bienes culturales marcadamente juveniles con foco en la música y las estéticas personales. En este punto, y en relación con el caso de estudio, es clave incorporar al análisis las condiciones materiales, el peso de la matriz petrolera y los sentidos sociales que circulaban respecto a los efectos del *boom* y su vinculación con la construcción de nuevas subjetividades. En particular, a partir de las oportunidades abiertas durante esta etapa, se destaca la visibilidad de los sectores juveniles y el desarrollo de nuevas prácticas culturales –sobre todo las relacionadas al consumo y la

producción de música *moderna*, que sirvieron para modelar y evidenciar diferencias con otras generaciones–.

Respecto a la idea de modernización, resulta clave historizar brevemente el concepto, es decir, no darlo por sentado, como sostiene Manzano, sino atender específicamente a las dinámicas de modernización sociocultural (Manzano, 2018: 23). Para el caso que reviso, cobra peso atender a lo juvenil como un grupo social que se constituyó como símbolo y signo de lo moderno y novedoso en un marco de *boom* petrolero y dinámicas de modernización comodorense (*op. cit.*: 26). De este modo, atender a las dinámicas de modernización permite abordar los sentidos nativos y particulares de este término, considerando las maneras en que se debatieron los cambios sociales, las tensiones que emergieron y cómo se procesaron socialmente.

Siguiendo estos planteos, encontramos que la década de 1960 representa un punto de inflexión, en primer lugar, porque la llegada de compañías extranjeras norteamericanas contrasta claramente con el perfil de la empresa estatal YPF, que configuró una matriz según la cual el petróleo aglutinaba a una comunidad, una *gran familia* articulada bajo el ideal de "Dios, patria y familia". Este *boom* petrolero también incidió en la representación de la ciudad como una tierra de oportunidades laborales, lo que atrajo grupos migratorios diversos, produciéndose a la vez un crecimiento de la cultura urbana, junto a la reconfiguración y el declive de los lazos sociales conservadores y los controles comunales[3].

---

3 En una columna del diario *El Chubut* de 1963, titulada "El delito y el crimen en Comodoro Rivadavia", el editorialista daba cuenta de los efectos no deseados de ese *boom* que había convertido a la ciudad en "meca de los dólares". Decía: "El enorme, incontenible incremento industrial, ávido de empleos y mano de obra, hizo que de todas partes, sin orden y sin ningún control, Comodoro se viera invadida por gentes de todas las categorías, desde el trabajador, al buscador de fortunas ilícitas, de seudos obreros y, lo que más preocupa, de gente del hampa, siempre decidida para el delito y el crimen. Las consecuencias de este confuso, incontrolado, extraordinariamente polifacético crecimiento demográfico de la ciudad, explica sin necesidad de

Registrar los sentidos nativos sobre la modernización se entrecruza con las representaciones que circulaban sobre la juventud, y cómo diversos actores proyectaron sobre este grupo sus temores y expectativas en torno a los cambios que se estaban produciendo en las relaciones familiares, los vínculos de pareja, la moral sexual y el propio crecimiento urbano que estaba aconteciendo. A esto se le suma, para el caso patagónico, el cruce con posiciones de defensa de valores nacionales y nacionalistas, sintetizados en el lema ya mencionado de "Dios, patria y familia". En este sentido, me interesa indagar en el accionar de la Liga de Familia en cuanto exponente del conservadurismo católico y, a la vez, parte de un sector hegemónico que se propone intervenir en el *resguardo* de la juventud.

Como se mencionó previamente, los años sesenta del siglo XX representan un punto de inflexión en la explotación del petróleo, a partir de los cambios en las políticas económicas entre 1958 y 1963. El *boom* petrolero significó una expansión urbana y demográfica que trajo una mayor heterogeneidad a la ciudad y generó preocupación entre los grupos católicos por la relajación de las costumbres y por la emergencia de espacios de sociabilidad nocturna que contrastaban con el perfil de la empresa YPF y su ideario de una comunidad entendida como una *gran familia* articulada bajo el ideal ya mencionado. En este contexto, se activó la Liga de Padres y Madres de Familia, una organización que reunía a matrimonios católicos, principalmente vinculados a la comunidad salesiana e ypefiana, en una cruzada moral contra el *desborde* producido en la ciudad.

En este trabajo busco conocer las formas en que los sectores católicos detentan una posición de hegemonía moral desde la que intervienen en la regulación de la sociedad comodorense. Tomo como caso un periodo particular –los

---

comentarios el auge 'in crescendo' de la inmoralidad, del vicio y del delito bajo todas sus formas". *El Chubut*, 10 de noviembre de 1963. Hemeroteca de la Biblioteca Municipal de Comodoro Rivadavia.

teseopress.com

primeros sesenta– en un contexto de *movimientos* de las estructuras comodorenses que provocaron ciertos dislocamientos en la configuración social de la ciudad y en la regulación de niñas, niños y jóvenes. De esta forma, busco historizar y problematizar el accionar católico en la configuración social de las ciudades patagónicas como una vía para complejizar los estudios religiosos desde una mirada relacional y en cruce con perspectivas que consideran el género, la clase y la edad como factores claves del accionar religioso.

La Liga de Familia de Comodoro Rivadavia en los sesenta

Abordar la relación entre niñez, juventud y religión nos lleva necesariamente a pensar su conexión con la familia como institución histórica y campo de conflicto y de disputas donde las distintas religiones y creencias buscan intervenir y desplegar su campo de influencia[4]. En una producción previa, como parte de las primeras exploraciones de la investigación que realicé en el marco de mi investigación doctoral, abordé la reacción evangélica ante el matrimonio igualitario en Argentina en 2010, registrando durante el trabajo de campo distintas acciones que formaban parte de una "cruzada cristiana" contra este por su carácter "antinatural", "opuesto a los planes de Dios" y, principalmente, "corruptor" de la familia (Lago, 2011). En este conflicto, no solo los grupos evangélicos, sino también organizaciones

4 Para una caracterización general sobre el estado del arte de la producción académica sobre la relación familia y catolicismo en Argentina, puede consultarse el trabajo de Sáenz Valenzuela (2020). También es interesante considerar el peso de la socialización religiosa en la transmisión religiosa como proceso que genera cambios y continuidades en las creencias, para lo que se pueden consultar los trabajos de Hervieu-Léger (2004) y Giménez Béliveau y Mosqueira (2011).

católicas, se manifestaron en contra, con un claro posicionamiento patriarcal sobre la configuración de las familias[5].

En el caso que trato en este texto, me centro en la manera en que la organización católica Liga de Familia se abocó a la regulación de niños, jóvenes y la familia en el marco económico social específico del *boom* petrolero comodorense. El principal antecedente en el estudio sobre las Ligas Católicas de familia es la tesis de Vázquez Lorda (2013) referida al origen de esta institución y sus estrategias para la intervención y regulación de las familias, donde plantea que su creación en 1951 –junto a otras organizaciones laicas– es una reacción del episcopado argentino contra el peronismo por la intervención del Estado en "asuntos familiares". Siguiendo a esta autora, las ligas como organizaciones católicas se sustentan sobre la idea de "la crisis de la familia", lo que habilita su intervención en la sociedad. Para ello, despliegan un amplio abanico de actividades tendientes a proteger a la familia de la corrupción de las costumbres y reforzar el sentido de la potestad de los padres en la educación de los hijos por sobre el Estado[6]. Según la autora, también proyectaban acciones destinadas a fortalecer las bases materiales de la familia a través de impulsos para la construcción de viviendas sociales y el control de los presupuestos (2013).

La Liga de Familia es una organización nacional con filiales en distintas provincias. En el caso de Comodo-

---

5 Al respecto, como señalara Tarducci (1999), es necesario sumar la perspectiva de género al estudio de las religiones y comprender que la visión conservadora respecto a la crisis de las familias incide en una mayor vigilancia sobre las mujeres.

6 Esta postura se reactualiza hoy ante la obligatoriedad de la educación sexual integral (ESI) y la reacción suscitada desde grupos religiosos conservadores, plasmada en el lema "Con mis hijos no te metas", cuestión que abre el campo para estudiar los reclamos de sectores que se oponen al avance de derechos, y nos lleva a rediscutir el laicismo en la sociedad argentina. Así mismo, es importante comprender que los conflictos en este campo y las reacciones conservadoras son constitutivos del vínculo entre sociedad, Estado, grupos y política en Argentina.

ro Rivadavia, no se produjo la distinción entre padres y madres, sino que se presentaban en conjunto. Esta filial se enfocó en los aspectos educativos y en la formación moral de la población, teniendo una activa participación en los debates sobre la educación *libre o laica* en 1955[7]. En este conflicto, Vicente y Carrizo (2017) identifican una red de asociaciones a las que denominan la "familia católica" (salesianos, el periódico católico *El Pie*, la Liga de Familia), todos activos agentes que impulsaron también la creación de la diócesis de Comodoro Rivadavia en 1957. En el período que estudio, el accionar de la Liga de Padres y Madres católicos parece estar más abocado a la *cuestión social*, es decir, a la atención de los menores y la niñez desvalida y a la vigilancia moral de la juventud, sobre todo de sus consumos culturales. Esta liga se presentaba como una asociación de "vecinos honorables con muchos años de radicación", preocupados por la crisis del modelo familiar occidental sostenido en la complementariedad de funciones en los matrimonios. Se observa la apelación al criterio de los años de residencia como un delimitante del estatus social; esa condición de vecinos pioneros opera como un valor social que posiciona a este sector por sobre los "recién llegados", a quienes es necesario dirigir.

Entre los propósitos de la liga, se postulaba "defender a la familia, a los hijos y enriquecer a los padres con elementos teóricos y prácticos" para que ejercieran "en la forma más completa sus funciones en la familia". Una de las estrategias, que continuaba de la etapa anterior (1951-1955), era la presencia pública y la utilización de los medios de

---

7 En la última etapa del primer peronismo –1955–, se produjo un conflicto entre la Iglesia católica y el gobierno referido al carácter laico de la educación y la monopolización en la administración de esta llevada a cabo por el Estado. Los sectores católicos proponían la educación *libre*, es decir, que cada familia pudiera libremente elegir si deseaba la formación religiosa de sus hijos y que no fuera obligatoria la educación laica, una de las bases del sistema educativo público desde la sanción de la ley 1.420 en 1884. Para profundizar en las causas de este conflicto, puede consultarse el trabajo de Bianchi (1992).

comunicación locales, sobre todo la prensa y la radio. A través de diferentes formatos, columnas de opinión a modo de charlas, se buscaba establecer una conexión con los lectores. En estos textos la narrativa se presentaba como una reflexión práctica, con orientaciones concretas para resolver situaciones cotidianas y así intervenir ante lo que consideraban una "crisis moral". En una de sus columnas, se presentaban así:

> Tenemos cada día nuevas pruebas de que somos una fuerza en nuestra patria, es necesario disponernos a aplicar esa fuerza en la búsqueda del bien, que se ve amenazado, sobre todo, en el orden de la moralidad. […]. han cambiado las condiciones de vida, las relaciones entre los miembros de la familia, las responsabilidades de la esposa y madres que trabaja, la forma de educar a los niños, el ambiente ya no es inmoral, es amoral dado que se desconocen leyes y normas morales[8].

En este período, llevaron adelante lo que denominaron una "cruzada moral" en dos frentes. Primero, en lo público, donde su batalla era contra el avance de ciertos productos culturales y espacios de sociabilidad nocturna que, según esta mirada, representaban amenazas a los valores tradicionales. En este sentido, como veremos luego, interpelaban al Estado municipal por su incapacidad para controlar y regular estos espacios y productos orientados a la juventud. En otro plano, los mensajes estaban dirigidos en especial a las familias, los padres y las madres, con distintos consejos y exhortaciones sobre el cumplimiento de sus deberes y obligaciones, operando así como "tutores morales" de la comunidad. En las columnas había un trato personal, con la idea de que se mantuviera una especie de conversación con los oyentes o lectores, con un tono reflexivo y crítico que muchas veces cerraba con la pregunta "¿No opina usted lo mismo?".

---

8 Columna "La Semana de la Familia", *El Rivadavia*, 20 de octubre de 1960. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

Se observa que la liga como organización católica intentaba procesar las dinámicas de modernización desde la reivindicación de un orden tradicional, estando entre sus preocupaciones centrales las transformaciones de los vínculos y las relaciones afectivas. Es importante considerar que las religiones le dan a la familia una significación sagrada y, como plantea Tarducci (1999), en momentos en que los cambios sociales, económicos y políticos afectan a la familia, sienten que sus visiones del mundo están siendo socavadas y, por ende, también su posición social. Ante este aparente *caos* social dado por la falta o ausencia de valores, a la familia se le asigna un significado trascendente para la recomposición del tejido social. Así, esta sirve como un microcosmos de la sociedad, si ella está en crisis, el orden moral idealizado también lo estará. En los sesenta se vivenciaba una situación de amenaza cultural, por lo que la familia católica se cerró, configurándose como espacio afectivo denso y vigilante de la niñez y la juventud, llamando a padres y madres a responsabilizarse de la vida, la educación y el encauzamiento de sus hijos e hijas, pues entendía que en sus manos estaba la formación del futuro ciudadano normal y católico. Se desprende aquí que el campo de la moral pública es la forma de constituir un orden social y disciplinar a la comunidad comodorense en un contexto de tensión y dislocamiento de estructuras tradicionales.

¿Cómo se desplegaban estos mensajes y discursos? A continuación, se presentan unos primeros análisis sobre la posición de la liga en torno a tres tópicos. En primer lugar, una mirada respecto a los roles de género y las formas en que se buscaba estabilizar y reforzar las distinciones de género y sexualidad en los y las jóvenes. Luego se revisan sus intervenciones sobre la niñez y la juventud en este momento considerado de crisis moral. Por último, se abordan las interpelaciones que estos actores de la sociedad civil católica le realizaron al Estado para la regulación de los espacios y los productos culturales orientados a la juventud.

teseopress.com

Mandatos y deberes según los roles de género

Dentro de estas dinámicas de modernización acontecidas en los sesenta, el campo de las relaciones de género es clave. Los cambios en los roles e imaginarios sobre lo femenino y lo masculino, la sociabilidad juvenil, las nuevas prácticas sociales y su impacto en la moral pública estuvieron en el centro de las preocupaciones de la Liga de Padres y Madres de Familia de Comodoro Rivadavia. En los años del *boom* (1958-1963), se encuentran un conjunto de columnas referidas a distintos temas y cuestiones domésticas o cotidianas. Así, por ejemplo, hay notas sobre las formas de mantener la felicidad en el matrimonio y organizar el presupuesto familiar para obtener ahorros, y consejos de crianza para el caso de los niños traviesos y para las *jovencitas* de la casa como parte de las competencias que le correspondían al ama de casa.

Los sesenta se identifican con la revolución sexual, la aparición de métodos de anticoncepción, nuevas formas de construcción de vínculos y parejas, entre otras novedades y rasgos de este período. Igualmente, se debe considerar que en Argentina el contexto político de autoritarismo impuso límites y a la vez se reforzó el control de la juventud, a la que se identificó como el principal agente de los movimientos contestatarios (Felliti, 2009). La década del sesenta implicó una transición del paradigma sexual, una *revolución discreta*, caracterizada por la flexibilización de las pautas de noviazgo y la liberalización de la sexualidad, aunque el centro patriarcal quedó intacto (Cosse, Felitti y Manzano, 2010). Al respecto, Manzano (2018) señala que quienes mejor encarnaron los efectos de la modernización fueron las jóvenes. Ellas impugnaron y desafiaron nociones arraigadas sobre la domesticidad y la autoridad patriarcal, sobre todo a través de sus prácticas y del aprovechamiento de las nuevas posibilidades que se les abrían en el campo educativo y en espacios de sociabilidad juvenil (Manzano, 2018: 389).

El auge económico que trajo el *boom* petrolero impactó en el crecimiento de la ciudad y en el desarrollo de una nueva cultura de la noche, con la aparición de *boites* –que reemplazaban los *bailes de club*– y de cabarets, donde, además de los *shows* musicales, se ejercía la prostitución, actividad arraigada en la historia de la ciudad (Infeld, 2009). Claramente, para la liga esta nueva cultura de la noche comodorense encarnaba una real amenaza. La liberación de ciertas costumbres y comportamientos en público también generaba críticas en clave de género, cuestionándose, por ejemplo, el aspecto de los y las jóvenes: el pelo largo en los varones, las prendas obscenas como las minifaldas y las demostraciones de afecto "sin pudor" en las plazas y los lugares públicos[9].

Observamos en el accionar de esta liga una voluntad de generar un nuevo orden ante el caos y desborde en que consideraban se encontraba la ciudad por el *boom* petrolero, instalando al catolicismo como principio rector de la sociedad. La familia cristiana se funda en la conyugalidad, con el sacramento del matrimonio y los hijos. En ella hay una complementariedad de funciones, donde la principal responsabilidad de la mujer está en el ámbito de lo doméstico, en la crianza y atención de los hijos y el esposo; por ello, si las mujeres están descuidando estas funciones, la familia como tal está siendo amenazada. En este ideal católico, la familia como célula base de la estructura social requería ser fortalecida para contrarrestar los males devenidos del *boom* económico, no solo en términos morales, sino también en la propia constitución de las familias y el trastocamiento de los roles tradicionales de género.

Vemos así que en el rol materno de la mujer reside la estabilidad familiar, de ahí se derivan los reparos de la jerarquía eclesiástica hacia el trabajo femenino extradoméstico,

---

9 "De padre a padre", *El Rivadavia*, p. 3, 28 de agosto de 1960. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

teseopress.com

en lo que es parte de una continuidad con la mirada del peronismo sobre los modelos de familia (Vásquez Lorda, 2013). Esto representa un ejemplo de las acciones que pretenden mantener a las mujeres en su "sitio" (Gayle, 1975: 7). En distintas columnas se presentan críticas a la esposa y madre que trabaja, para quienes parece que "la maternidad es un estorbo"[10] y no un rol valioso. Podemos ver en esta frase una tensión con el propio clima de época, donde la sexualidad femenina se expandía, por ejemplo, con la llamada "revolución de la píldora" anticonceptiva (Felliti, 2012), y las implicancias de las estrategias y políticas de anticoncepción entre las mujeres a propósito del despliegue de nuevas formas de organización familiar y una moral sexual más autónoma. Otro de los efectos de la modernización impactó en el esposo, en su rol de varón proveedor del hogar, quien, "reducido por el tecnicismo, solo tiene valor por la cantidad que puede producir"[11]. Aquí se criticaba el materialismo y la *ambición desmedida* como valores de una época que atentaban a la estabilidad de las familias. Esto, llevado al caso de Comodoro, una ciudad petrolera con ritmos y tiempos de trabajo que implican extendidas jornadas de trabajo, en un momento de *boom* económico y de múltiples espacios de sociabilidad nocturna, acentuaba un modelo de masculinidad con poca sensibilidad para los aspectos ligados a una *vida cristiana*. Fallar como padres en su rol de jefes de hogar también es causa de la desviación moral de los jóvenes:

> Lo que los jóvenes no han encontrado en el ambiente familiar, donde no han visto al padre que sea un buen jefe de familia, donde han visto en cambio la claudicación de ese hombre porque no sabe llevar las riendas del hogar, todo eso lo va a buscar afuera […] lo podrá llevar al terreno del delito, el

10 *El Rivadavia*, 5 de mayo de 1962. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

11 "La defensa de la familia", *El Chubut*, 22 de octubre de 1962. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

> cine, las novelas, las revistas, los malos espectáculos y las malas compañías[12].

Como planteamos antes, desde esta mirada católica preconciliar y conservadora, las madres son las principales responsables de la crianza y el cuidado de los hijos. Se supone que su permanencia en el espacio del hogar debía ser una ventaja para tener una cercanía con los hijos y cumplir así su rol de esposas, madres y educadoras. Un ejemplo de esta educación lo observamos en una columna titulada "La educación de la voluntad en la adolescencia", que, en un tono un tanto encriptado, refiere a los cambios corporales en el pasaje de la niñez a la adolescencia y a la importancia de ofrecer cierta educación sexual diferenciada entre hijos e hijas, y de "promover el valor del pudor, hermano del sentimiento religioso, como un freno al desvío de las pasiones"[13]. El siguiente extracto es claro al respecto:

> A vosotras corresponderá en cuanto a vuestras hijas, al padre en cuanto a vuestros hijos –en cuanto parezca necesario– levantar cautelosa y delicadamente el velo de la verdad y dar respuesta prudente, justa y cristiana a sus inquietudes. Recibidas de vuestros labios de padres cristianos, en la hora oportuna y en la oportunidad medida, con todas las debidas cautelas, las revelaciones sobre las misteriosas y admirables leyes de la vida serán recibidas con reverencia e iluminaran sus almas con mucho menor peligro que se las llegasen a saber casualmente por turbios encuentros, conversaciones clandestinas, por compañeros que ya saben demasiado por vía de ocultas lecturas tanto más peligrosas y perniciosas, cuanto más el secreto inflama la imaginación y excita los sentidos[14].

---

12 "De padre a padre", *El Rivadavia*, 20 de agosto de 1960. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

13 *El Rivadavia*, 20 de octubre de 1961. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

14 "La educación de la voluntad en la adolescencia", *El Rivadavia*, 28 de octubre de 1963. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

teseopress.com

Mientras que acontecía una época de cambios en materia del ejercicio de la sexualidad y se flexibilizaban las pautas afectivas, el discurso católico seguía sosteniendo posiciones conservadoras. Se observa aquí que la Iglesia católica en los sesenta del siglo XX era todavía un actor clave en los debates y las acciones para la educación sexual, sobre todo en la defensa de principios tradicionales tales como la castidad y el ejercicio de la sexualidad unida al amor y materializada en el seno matrimonial, en el que se respetaba el tradicional orden de género. Esta vigilancia interna sobre la sexualidad de los adolescentes y jóvenes de la familia se entrelaza con otro campo de acción de la liga vinculado al tutelaje de *la niñez pobre* y de la juventud peligrosa, como se desarrolla a continuación.

Miradas sobre la niñez y la juventud en riesgo

Una constante en las comunicaciones de la liga fueron las exhortaciones a los padres y las madres para el cuidado y la supervisión de sus hijos, niños, niñas y jóvenes, en un movimiento de resguardo de los valores tradicionales *hacia dentro*. Pero también desde la liga existía la preocupación por la tutela de los menores; bajo esta categoría se abarcaba a niños, niñas y jóvenes de los sectores populares, con familias que distaban del modelo del *matrimonio católico* de clase media y con arraigo en la ciudad.

Durante la etapa del *boom*, entre 1958 y 1963, se expandió la oferta de trabajo, lo que atrajo a miles de migrantes, sobre todo del sur de Chile, pobladores que no se correspondían con aquellos proyectados para la población original de la ciudad (Mármora, 1968). La dificultad en el acceso a las viviendas para estos migrantes produjo un proceso de urbanización espontánea en la zona sur de la ciudad, que dio lugar a asentamientos informales llamados localmente "barrios chilenos", surgidos mediante las dinámicas

de tomas de tierras y autopromoción de la vivienda (Vázquez, 2019). La existencia de estos barrios da cuenta de un proceso de construcción de "espacios diferenciados y diferenciantes, formas de segregación social y fronteras simbólicas en el espacio comodorense" (Baeza y Lago, 2015: 225). El *boom* petrolero fue una etapa de bonanza económica, pero también, para muchas familias migrantes, asentarse en la ciudad fue complejo por los altos costos de vida, lo que repercutió en una profundización y visibilización de la pobreza, rasgo que representó una novedad para la historia de la ciudad.

En este contexto, desde la liga, si bien no se problematizaba la pobreza, es decir, no se consideraban las causas de estas desigualdades sociales, sí se proyectaba que era necesaria la intervención en esa población de niños y jóvenes carentes, para asistirlos, encauzarlos e impedir que avanzase lo que ellos consideraban parte de la degradación moral que estaba aconteciendo. En sus comunicaciones y columnas de opinión pública, es claro cómo se proyectaban las representaciones sobre la niñez y juventud de los sectores populares. En particular, en algunas notas se referían al "problema del menor", personificado en los niños que trabajaban como lustrabotas y canillitas por su contacto con el mundo adulto y la nocturnidad, lo cual desde su mirada era la base para su *desviación*. Se observa una asociación casi directa entre la pobreza y la delincuencia como destino de estos niños y jóvenes. En este sentido, solicitaban la intervención estatal en la vida familiar de los sectores populares en un doble sentido: por un lado, a través de instituciones de rehabilitación, que diesen cuenta de la necesidad de que los menores contasen con un régimen judicial especial y distinto de los adultos; por el otro lado, trataron de intervenir en la educación moral, ya que, mediante el encauzamiento de los menores, se introducirían los valores cristianos en la esfera privada, y así se extendería su influencia a las familias. Vemos aquí cómo se produjo una suerte de conexión entre la noción cristiana de la piedad

asistencial y la necesidad urgente de orden y control social, en especial construyendo la noción de la niñez en peligro y de una juventud peligrosa.

Sobre la juventud como etapa de la vida, se encuentran distintos imaginarios. Por un lado, se los nominaba como un grupo de riesgo, sobre el que se debía profundizar la vigilancia moral. A su vez, desde su mirada nacionalista, se postuló a los jóvenes como un reservorio de la patria, una reserva física, masculina, clave para asegurar la soberanía sobre estos territorios. Este punto, llevado a las particularidades de la región patagónica, abre interrogantes respecto a la forma especial en que se articula el discurso católico con el nacionalismo patagónico, y la proyección de los jóvenes como un grupo clave para la defensa de la patria. Al respecto, desde la liga planteaban:

> Estamos frente a una ola de rebelión de gran parte de la juventud, frente a las normas primarias de orden y disciplina llevan a la Liga a realizar activas campañas para que surjan soluciones que permitan a la sociedad, a la familia y a la escuela cumplir con el sagrado deber de educar una niñez y una juventud que sea gloria para su Dios, su Patria y Hogar[15].

Si los jóvenes eran "garantía de futuro", también estaban los otros jóvenes, a los que se postulaba como "jóvenes rebeldes", en particular por su conexión con el campo cultural y la influencia que este ejercía en ellos, y los productos y consumos orientados específicamente a este sector. A nivel local, por ejemplo, se produjo la emergencia de las primeras bandas juveniles de *rock*, o la nueva "cultura de la noche" que se mencionó previamente, que habilitaba diferentes espacios para la sociabilidad y el despliegue de distintas prácticas culturales. Desde la liga, al referirse al clima social de esta época, planteaban:

---

15 "El problema de la juventud", *El Chubut*, 7 de julio de 1960. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

> Hay que impedir que la inmoralidad siga corrompiendo a la juventud y demoliendo los cimientos espirituales de nuestra patria. El mal cine, la mala literatura, los malos espectáculos han ido descarriando e incitando a rebelarse a los jóvenes contra las normas morales y valores aceptados por la sociedad[16].

De nuevo se solicitó la colaboración de las familias para acompañar esta campaña moral:

> [Se insta a la madre que] vele por su salud moral [del joven] como lo hace con la salud física. Vigile sus lecturas y paseos. Con ello habrá contribuido a levantar una muralla entre la delincuencia juvenil y su hogar. La incomprensión y el abandono conducen a la vagancia y a la delincuencia[17].

En este punto, es interesante observar cómo, desde esta perspectiva, defender la moral pública implica construir un orden social y disciplinar a los sectores subalternos. Así, restringir y vigilar los espacios de sociabilidad juvenil e impedir su contacto con los "otros", los pobres, las prostitutas, requiere profundizar su control y observancia. En este contexto se multiplican las *razzias* policiales en los cabarets, y son comunes las peleas y detenciones, tanto de clientes como de las jóvenes *coperas* que trabajaban en estos espacios.

Un punto para continuar explorando es el tono nacionalista de las comunicaciones de la Liga de Familia de Comodoro Rivadavia. Eran constantes las menciones a la patria, a la nación y a su condición de católicos como "una fuerza en nuestra patria". Fuerza que se mostraba activa y con capacidad de intervenir en los asuntos públicos desde una posición privilegiada donde confluían su clase y su

---

16 "Comunicado de la Liga de Padres y Madres de Familia", *El Chubut*, 20 de noviembre de 1961. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

17 "Llamado a los padres de familia", *El Rivadavia*, 8 de septiembre de 1961. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

teseopress.com

prestigio social como vecinos honorables. Vemos entonces que la acción religiosa se postulaba como un aporte a la nación y a la región patagónica. Pero, en paralelo, se percibe en sus comunicados una sensación de fragilidad de la identidad nacional ante la potencia de lo extranjero, de allí el valor que tenía el resguardo de la juventud y las expectativas que se proyectaban sobre este grupo en términos de defensa de la soberanía y el fortalecimiento de los sentidos patrióticos en el territorio patagónico.

Demandas al Estado para sanear la moral comodorense

El último punto que me interesa desarrollar se refiere a las demandas que la Liga de Familia hizo a las autoridades del municipio de Comodoro Rivadavia, y cómo en estas interpelaciones se ponía en juego una estrategia que les permitía legitimarse a la vez que posicionarse como una "brújula moral" de la comunidad. Como plantea Simonetto (2016), la idea de moral pública implica un sentido de orden público que se asienta desde el control de las expresiones de sexualidad, enlazándose en su construcción discursos legales, religiosos e higienistas. En el caso de la liga comodorense, se observa que su accionar se postulaba como una campaña de saneamiento moral de la sociedad, para lo que requería profundizar el control de las prácticas sociales. La disputa se produjo particularmente en el campo de la cultura, de los bienes culturales modernos orientados a la juventud –tanto en su contenido como en las prácticas que habilitaban–, pues planteaban que venían a afectar a la moral católica, que desde su postura era la que debía regular la vida social.

La búsqueda de una dirección cultural y moral de la población comodorense se expresó con la institucionalización de estas preocupaciones al crearse una Comisión de Moralidad en 1960, integrada por representantes de la liga,

médicos y políticos de renombre local. En la ordenanza de creación de esta comisión, se expresó un diagnóstico sobre la situación de la ciudad en el marco del *boom* petrolero:

> Junto al desborde incontenible de su progreso económico y demográfico pareciera ver acrecentada un panorama moral e intelectual de dudosas medias tintas, donde algunos libros, revistas, espectáculos y exhibiciones cinematográficas amenazan a la población y muy en especial a la juventud, con las consecuencias degradantes que implican las aberraciones en los gustos y la perversión de ideas desde ya inaceptables en la limpia escala de valores inmanentes de la tradicionalmente culta sociedad comodorense[18].

La liga, y su apelación constante a la defensa de la *moral pública*, instaló una dicotomía entre "nosotros" y "ellos" como principio generador de lazos sociales. "Nosotros", los vecinos honorables, católicos comprometidos con la región. "Ellos", los arribistas, los corruptores de la juventud, los amorales. En su apelación a la sociedad tradicional, vemos cómo los atributos de moralidad también se asociaban a valores y principios de las clases medias arraigadas y comprometidas con la región.

Esta Comisión de Moralidad que se constituyó dependía de la Dirección Municipal de Cultura, y su función era establecer, según sus artículos iniciales, los controles necesarios de los "espectáculos públicos, publicaciones, afiches y volantes, dibujos, imágenes de cualquier naturaleza" que resultasen "inmorales", control que se suponía redundaría en "la elevación moral y cultural de los sectores menos favorecidas"[19]. Sus primeras disposiciones se centraron en la regulación social y sexual del espacio público, por ejemplo, con la prohibición de la exhibición de rasgos eróticos en la

---

18 "Creación de la Comisión de Moralidad", Municipalidad de Comodoro Rivadavia. Resolución 100/60. Archivo Histórico.

19 Municipalidad de Comodoro Rivadavia. Resolución 182/60. Archivo Histórico.

teseopress.com

cartelería comercial, de la utilización de nombres en inglés en las denominaciones de los bares y de la presencia de menores de dieciocho años en los establecimientos nocturnos, y con las sugerencias de acompañar a las "señoritas" en sus salidas, para, como se mencionó previamente, vigilar sus consumos culturales y círculos sociales.

Mientras que en el periodo florecía un mercado de bienes específicos para la juventud, con distintos modelos estéticos –desde el *rock and roll*, asociado a la rebeldía y la ruptura de las convenciones tradicionales, también emergía la llamada "nueva ola" del Club del Clan (Manzano, 2018)–, en el caso particular del Comodoro Rivadavia de *boom* petrolero se encuentran nuevas formas de estar en el espacio público, donde el desarrollo comercial de la ciudad habilitaba nuevos circuitos y zonas ocupadas por jóvenes. Estos contaban con espacios de sociabilidad *modernos*, y se vivenciaba el pasaje de una comunidad más tradicional a una ciudad con un ritmo más urbano y actualizado a las tendencias del momento.

Uno de los efectos del *boom* económico fue la llegada de las empresas norteamericanas y la capacidad de consumo de sus trabajadores, lo que fue interpretado localmente como una "yanquilización" de la ciudad, sobre todo en el plano cultural, donde se tornaron referentes de los jóvenes, tal como se refleja en estas citas:

> Antes de ellos, los norteamericanos, Comodoro era una dulce aldea, donde el saco y la corbata eran obligatorios para salir a la calle, donde las solteras no salían después de las ocho de la noche, donde un prostíbulo alcanzaba para tranquilizar la conciencia de los hombres bien pensantes. Con los norteamericanos desaparecieron las corbatas, la ciudad se llenó de prostitutas, whiskerías y de piringundines, de dólares y de aventureros.[20]

---

20 Revista *Confirmado*, noviembre de 1963, sin página. Hemeroteca Municipal, Comodoro Rivadavia.

> Los yanquis además de copar la actividad petrolera se ponen de moda. La gente empezó a imitarlos, primero con la ropa, los blue jeans hicieron su propio boom […] de los cigarrillos Saratoga pasaron a fumar toscano y de la ginebra y el vinito […] al whisky. También hubo imitación en la música, y se formaron las primeras bandas de rock para tocar en los cabarets[21].

En este marco, se fue definiendo una "cultura de la noche" local vinculada a ciertas dinámicas, itinerarios y recorridos destinados a la sociabilidad juvenil y adulta (Margulis, 1994: 13). Dentro de esa cultura de la noche, convivían los salones o clubes de baile, un conjunto de bares y cines, y, en un sector especial, los cabarets, donde estaba otra figura de resguardo, las prostitutas. Al respecto, como han señalado otros estudios, la presencia de prostitutas y las casas de tolerancia forma parte de la historia de la ciudad, donde se alternaron momentos de legalización con otros de prohibición (Infeld, 2009). En la regulación municipal, se inscribía una división clara entre lo integrable y lo segregable, entre las mujeres decentes –a quienes debía protegerse– y las prostitutas, a quienes se debía vigilar para mantener el orden público.

Los cambios y las adaptaciones de la cultura urbana claramente contrastaban con el pasado más tradicional de la ciudad, y representaban una amenaza para los sectores católicos conservadores. Por ello, se insistía en que la vigilancia de las madres, la apelación al autocontrol y los exámenes de conciencia de los y las jóvenes no era suficiente, que se requería emprender acciones previas de control y censura, postulando así que las autoridades debían "decidirse a poner un dique" que contuviera "esta propagación

21 *Crónicas del Centenario* (2001). Publicación por el aniversario de *Crónica*, pp. 358-359.

teseopress.com

de miserias morales" que iba "destruyendo el espíritu sano, fuerte y digno" de la juventud[22].

Respecto a los responsables de la circulación de ciertos bienes culturales para la juventud, desde la liga se referían a ellos como los "traficantes de inmoralidad", para el caso de quienes vendían material pornográfico y habilitaban espacios nocturnos donde circulaba "literatura ponzoñosa", películas pornográficas y bares de espectáculos públicos, teatrales o cinematográficos. El problema con estos traficantes de inmoralidad era, según ellos, el siguiente:

> […] no pueden tener en sus manos el porvenir de la juventud, que es lo más noble y lo más rico del tesoro de la patria […] debemos hacer algo para que el mal no cunda, para que la marca apátrida no siga subiendo y adentrándose en nuestros hogares, en nuestras costumbres en la mente y corazón de nuestra juventud[23].

Sería interesante continuar la indagación de las tareas llevadas adelante por esta comisión, y las formas en que en este período en particular se expresaron estas tensiones entre tradicionalismo católico y modernización cultural. De lo planteado hasta aquí, se desprende que la producción cultural *moderna* era considerada un factor de degradación de la juventud, y que sobre este grupo se construyeron imaginarios que los ligan al riesgo y peligro, el cual no solo los afecta a ellos, sino también al futuro de las sociedades patagónicas. Estas amenazas provenían de *afuera*, de los comerciantes inescrupulosos que promovían el consumo de estos bienes, de los extranjeros *yanquis* y de la propia debilidad de la moral comodorense, lo que era usado por la liga como un argumento para legitimarse públicamente como actores imprescindibles para ordenar y sanear a la población.

---

22 "Comunicado de la Liga de Padres y Madres de Familia", *El Chubut*, 7 de noviembre de 1961. Archivo Biblioteca Colegio Dean Funes, Comodoro Rivadavia.

23 Loc. cit.

teseopress.com

Conclusiones

En este texto intento aportar a comprender la hegemonía simbólica que buscan consolidar los grupos católicos de Comodoro Rivadavia para la regulación de las vidas de niños y jóvenes, dando cuenta de sus estrategias para afianzar su injerencia en la configuración social de la ciudad en el periodo 1958-1963. Es mi interés indagar en este periodo y contexto particular como una etapa clave para la emergencia y el despliegue cultural de las juventudes, en cruce con las propias particularidades de esta ciudad patagónica con una importante matriz económico-social petrolera. Un primer punto para discutir es que los sesenta parecieran no ser *tan modernos* como se suele postular, pues en el periodo se generaron ciertas dislocaciones en la estructura social de la ciudad y algunas variaciones en el enfoque de los católicos respecto a la educación y asistencia de los niños y jóvenes. Se trata de una etapa que suele ser pensada en términos de modernización y actualización del catolicismo, aunque el análisis propuesto aquí permite reconocer distintas estrategias de intervención, y con variado alcance, en la regulación moral de la niñez y la juventud.

En torno a estas estrategias y su alcance, resulta clave reconocer el foco puesto en la configuración familiar católica y los modos en que se busca reforzar roles de género tradicionales ante lo que se percibe como una crisis de valores. En este marco, es importante continuar la indagación sobre las acciones desplegadas en el ámbito de la censura cultural, y las vinculaciones con las instancias estatales a nivel municipal y con la Comisión de Moralidad. También es relevante desarrollar las percepciones sobre la producción cultural como un factor de degradación de la juventud y la construcción de nociones de riesgo y peligro de las juventudes patagónicas.

Por último, considero significativo resaltar los modos en que la Iglesia católica se presenta como un actor civilizador y nacionalizador para el territorio patagónico, punto

sobre el que es necesario profundizar en análisis en términos críticos, en este caso, para reconocer sus estrategias de moralización de la población y regulación de la niñez y la juventud comodorense. Se trataba de *encauzar*, *vigilar* y *ordenar* la sociedad en un contexto de modernización cultural y *boom* petrolero.

Bibliografía referida

Baeza, B. y Grimson, A. (2011). Desacoples entre nivel de ingresos y jerarquías simbólicas en Comodoro Rivadavia. Acerca de las legitimidades de la desigualdad social. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, n.º 2 (PPGAS-Museu Nacional), 337-363.

Baeza, B. y Lago, L. (2015). Expansión urbana, religiosidad católica y "barrios chilenos" en Comodoro Rivadavia (1950-1973). En Nicoletti, M., Núñez, P. y Núñez, A. (eds.). *Araucanía-Norpatagonia III. Discursos y representaciones de la materialidad*. Editorial UNRN.

Barrionuevo, N. y Peters, S. (2016). Petróleo, trabajo y sociedad en la Patagonia Argentina. *Identidades.* Dossier 3, año 6, 1-6. En bit.ly/3OmtTHo.

Bianchi, S. (1992). Iglesia católica y peronismo: La cuestión de la enseñanza religiosa (1946-1955). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 3, n.° 2. En bit.ly/3OloSig.

Carrizo, G. A. y Vicente, M. (2017). Familia y Educación en Comodoro Rivadavia. Los debates entre fines del primer peronismo y el inicio de la Revolución Libertadora. En bit.ly/39yOWHY.

Casullo, N. (1999). Rebelión cultural y política de los '60. *Itinerarios de la modernidad.* Eudeba.

Cosse, I., Felitti, K. y Manzano, V. (2010). *Los 60 de otra manera: vida cotidiana, género y sexualidades en Argentina.* Prometeo, pp. 17-19.

Criado, E. (2009). *Clases de edad/generaciones. Diccionario Crítico de Ciencias Sociales.* Plaza y Valdés.

Duarte, C. (2012). Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción. *Última Década,* Chile. En bit.ly/3zMfxfn.

Felitti, K. (2012). *La revolución de la píldora: sexualidad y política en los sesenta*. Edhasa.

Gayle, R. (1975). Tráfico de Mujeres: Notas para una economía política del sexo. *Nueva Antropología*, año/vol. VIII, n.º 30 (noviembre).

Giménez Béliveau, V. y Mosqueira, M. (2011). Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar: Familia, transmisión y religión en la Argentina actual. *Cultura y Religión*, vol. 5, n.º 2, 154-172. Recuperado a partir de bit.ly/3ur4Kno.

Hervieu-Leger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento.* Instituto Cultural Helénico.

Infeld, A. (2009). *Pobres y prostitutas. Políticas sociales, control social y ciudadanía en Comodoro Rivadavia (1929–1944).* Prohistoria.

Lago, L. (2011). SOS Familia. El Grupo Jóvenes para Cristo ante el matrimonio igualitario en Comodoro Rivadavia. *Cultura & Religión*, vol. 5, n.º 2, 137-153.

Lago, L. (2018). Territorios de creencias. Prácticas culturales de jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Quilmes. En bit.ly/3HyHh9b.

Lago, L. (2021). Moral y religión en los colegios salesianos: experiencias de niños/as y jóvenes en Comodoro Rivadavia (Argentina) en los años sesenta. *Sociedad y Religión*, vol. 31, n.° 58. En bit.ly/3zLAKpK.

Manzano, V. (2018). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Fondo de Cultura Económica.

Margulis, M. (ed.) (1994). *La cultura de la noche: Vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires.* Buenos Aires. Espasa Calpe.

Marquez, D. y Palma Godoy, M. (1991). *Comodoro Rivadavia en tiempos de cambio.* Ediciones Proyección Patagónica.

Sáenz Valenzuela, M. (2020). Catolicismo y Familia en nuestro país: un mojón para su abordaje. *Unidad Sociológica*. En bit.ly/3xXn6gX.

Simonetto, P. (2016). La moral institucionalizada. Reflexiones sobre el Estado, las sexualidades y la violencia en la Argentina del siglo XX. *El@tina. Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos*, vol. 14, n.º 55, 1-22. En bit.ly/3xCesEi.

Tarducci, M. (1999). Fundamentalismo y relaciones de género: aires de familia más allá de la diversidad. *Ciencias Sociales y Religión*, año 1, n.º 1 (Porto Alegre), 189-211.

Vázquez, L. (2019). Boom petrolero, crecimiento demográfico y expansión urbana en Comodoro Rivadavia (1958-1963). *Pilquén*, vol. 22, n.º 4, 1-11. En bit.ly/3y1oxfd.

Vázquez Lorda, L. M. (2013). *Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: Las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina, 1950–1970)*. Tesis de Maestría en Investigación Histórica. Universidad de San Andrés, Buenos Aires.

Vicente, M. y Carrizo, G. (2017). Familia y Educación en Comodoro Rivadavia. Los debates entre fines del primer peronismo y el inicio de la Revolución Libertadora. *Historia Regional*, n.º 36, 19-28. Recuperado de bit.ly/3IeIz9E.

3

La denuncia de las injusticias y el anuncio de una sociedad nueva[1]

La militancia contestataria de los jóvenes de las ramas especializadas de Acción Católica en Formosa y Bahía Blanca (1968-1975)

Virginia Dominella y Cristian Vázquez

Resumen

Este trabajo, que pone en diálogo los recorridos de investigación de sus autores en el campo de estudios de la historia reciente, analiza las trayectorias y experiencias religioso-políticas de los militantes que, entre los años 1968 y 1975, transitaron por las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca y Formosa. En particular, reflexiona sobre los modos en que estas organizaciones facilitaron el acercamiento a la sociedad y a la política de sus integrantes, y las formas de acción contestataria desarrolladas tanto por los jóvenes como por los grupos eclesiales de pertenencia en aquellos convulsos años. Para ello, privilegia una mirada local-regional y la perspectiva comparada

[1] Una versión preliminar de este trabajo fue presentada y discutida en el workshop "Perspectivas analíticas y nueva agenda de trabajo. Catolicismo y agencias religiosas entre los siglos xviii y xx", organizado por el Grupo Religio los días 11, 12 y 15 de noviembre de 2021.

como herramienta de observación, y opta por una metodología cualitativa, combinando diversas estrategias metodológicas (análisis de documentos, historia oral e historia de vida), técnicas y fuentes (testimonios, prensa, documentos de inteligencia, volantes, fotografías, entre otros).

Palabras clave

Catolicismo liberacionista, política, Formosa, Bahía Blanca, años setenta.

Abstract

This paper, which puts into dialogue the research paths of its authors in the field of recent history, analyses the political-religious trajectories and experiences of Catholic Action activists that, between the years 1968 and 1975, worked through the specialized branches of the organization in Bahía Blanca and Formosa. It particularly reflects upon the way in which these organizations helped to close the breach between society and politics for its activists, and the rebellious ways of action developed both by the youth and by the ecclesiastic groups to which they belonged to in those difficult years. To carry this analysis, this paper privileges a local-regional outlook and a comparative perspective as an observational tool, and chooses a qualitative methodology, combining several methodological strategies (documentation analysis, oral stories and life stories), techniques and sources (testimonies, press, intelligence documents, flyers, pictures, among others).

Keywords

Liberationist catholicism, politics, Formosa, Bahía Blanca, 1970s.

Introducción

En un extenso documento producido con motivo del II Encuentro Diocesano de Pastoral de Conjunto[2] –realizado en mayo de 1969 en las instalaciones del Centro de Orientación Formación y Acción Social[3]–, y publicado en una de las revistas del Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC), se exponían y denunciaban situaciones de *injusticia* en el plano de la alimentación, la educación, la salud, la vivienda, el empleo, la discriminación y el éxodo rural. En el análisis de la realidad local, recibió un tratamiento especial la tenencia de la tierra. Sobre dicho tema, el texto era contundente al plantear que "la injusta distribución de la tierra impide un auténtico desarrollo del campesino y es a causa de esto la existencia del mediero[4] que sufre explotación". Seguidamente, se añadía: "El 68% de las tierras son fiscales; algunos impuestos son 'elevados' para las posibilidades de muchos campesinos". Al compás de estos documentos, el campesino de Formosa encontraba más argumentos para comprender sus problemas cotidianos y, de este modo, encuadrarlos en cuestiones más amplias, como la de que su carencia de tierra era "la consecuencia lógica de un sistema que forma al hombre con una mentalidad capitalista". Simultáneamente, en el documento se sostenía que presentar "algunos hechos de injusticia" no tenía un fin sensacionalista ni pesimista, sino

---

2 La Pastoral de Conjunto representó una nueva forma de pastoral en la Iglesia católica. Surgió a partir del Concilio Vaticano II y se caracterizó por alentar la constitución de regiones eclesiásticas, articulando y coordinando las labores pastorales entre diócesis.

3 *La Mañana*, 8/05/1969. El COFAS pertenecía a las Hermanas Misioneras Cruzadas de la Iglesia y fue el lugar de reuniones y jornadas organizadas por el Movimiento Rural de Acción Católica.

4 Siendo muchas las formas y variantes que adopta la relación laboral y contractual entre dueño de la tierra y mediero o mediera, en este caso se conoce como "mediero" a grandes rasgos a aquel productor, sea o no inquilino, que paga una renta en especies o servicios por la utilización de la tierra al propietario, así como aquel productor que divide la mitad de la cosecha con el dueño de la tierra.

que buscaba interpelar acerca de la actitud que debía tomarse ante esos dramas. Frente al diagnóstico, se proponía la creación del equipo "Justicia y Paz integrado por laicos, sacerdotes y religiosos [que tendría como objetivo] buscar los medios concretos para lograr las soluciones adecuadas a cada situación de injusticia"[5].

En diciembre de 1973, la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Estudiantil Católica (JEC) de Bahía Blanca, junto a otros grupos laicales locales, se expresaron públicamente contra la violencia política que se acrecentaba no solo en el orden nacional, de la mano de la represión paraestatal, sino también en el internacional, como resultado de la instauración de regímenes dictatoriales en el Cono Sur. La Navidad, evocada con una cita del Evangelio de Lucas en el encabezado de un volante, era el marco elegido para interrogarse sobre el compromiso cristiano con "la realidad del hombre y de la historia" en un escenario latinoamericano que "no le hacía lugar" a Cristo. Así, constataban las diversas formas en que se atentaba contra los derechos humanos[6]: en Chile, con miles de personas muertas, torturadas, sometidas a prisión y desarraigadas; en Bolivia, Uruguay y Brasil, con el incremento de las torturas y la construcción en este último de "un 'milagro económico' sobre el sacrificio de trabajadores y campesinos, con una Iglesia perseguida"; en Argentina, con "la proliferación del asesinato sindical y político, los secuestros, los atentados y amenazas a legisladores y publicaciones periodísticas, la persecución ideológica" que amenazaba el desarrollo por parte del gobierno de un "programa popular" que representaba "la concreción de

5 *Siguiendo la huella*, año 7, n.º 115, 7 y 8/1969. El resaltado pertenece al original.

6 Las referencias en el documento a la "vigencia o no" de los derechos humanos, así como a situaciones que "atentan" contra ellos, parecerían estar hablando de excepciones en ciertos círculos sociales a la tesis de Sebastián Carassai (2010) sobre la inexistencia de una conciencia social sobre los derechos humanos durante la primera mitad de la década de 1970.

un proyecto liberador". En este marco, se interpelaba a los cristianos con las palabras de los obispos del nordeste brasileño: "La liberación, conforme a los designios del Padre, se va dando a través y dentro del Pueblo donde se verifica la dimensión sociopolítica del hombre. Dios salva a cada uno dentro de un Pueblo, el Pueblo de Dios"[7].

El primer documento fue elaborado en Formosa en el marco de la dictadura de Juan Carlos Onganía (1966-1970), mientras que el segundo fue producido en Bahía Blanca unos años después en el contexto del tercer gobierno de Juan Domingo Perón (1973-1974). Sin embargo, ambos se situaron en un contexto histórico marcado por la expectativa revolucionaria de vastos sectores sociales provenientes de diversas tradiciones ideológicas y el recrudecimiento de la violencia política, y a nivel eclesial, por la renovación de la institución –con las tensiones internas que emergieron como consecuencia– y el surgimiento del catolicismo liberacionista. Entre los actores involucrados, encontramos a los laicos pertenecientes a las ramas especializadas de Acción Católica Argentina (ACA) y sus asesores. Si la primera declaración ilustra la nueva actitud que por entonces asumía el MRAC en Formosa, con centro en la denuncia de las condiciones socioeconómicas y el llamamiento a organizarse para superarlas, la segunda muestra el posicionamiento de los jucistas, jecistas y jocistas bahienses que condenaban la violencia represiva en América Latina, interpelaban a los cristianos al compromiso con la causa del pueblo y reivindicaban su liberación. ¿De qué manera estos militantes católicos y los movimientos laicales a las que pertenecían buscaron dar respuesta a las urgencias de sus comunidades y de su tiempo? ¿Cómo plasmaron sus nuevas actitudes y posicionamientos sociales y políticos en esos convulsos años?

---

7 [Volante], 23/12/1973, archivo personal de Mirta y Jorge (exintegrantes de la JOC), Bahía Blanca.

Este trabajo se propone contribuir a la reflexión sobre el rol de los cristianos en el proceso de movilización social y política de los años sesenta y setenta en Argentina. Se centra en las trayectorias y experiencias religioso-políticas de los militantes que entre 1968 y 1975[8] transitaron por las ramas especializadas de Acción Católica –el MRAC, la JUC, la JOC y la JEC– en Bahía Blanca y Formosa[9]. En particular, busca reconstruir los modos en que estas organizaciones facilitaron el acercamiento a la sociedad y a la política de sus integrantes, y las formas de acción contestataria desarrolladas tanto por los jóvenes como por los grupos eclesiales de pertenencia.

Estas organizaciones se identificaron con la renovación eclesial y, más aún, con el catolicismo liberacionista, que, siguiendo a Michael Löwy (1999), definimos como un amplio movimiento social-religioso, del cual las teologías de la liberación eran expresión intelectual, al tiempo que lo legitimaban[10]. Este movimiento abarcaba a sectores importantes de la Iglesia, movimientos religiosos laicos, comunidades eclesiales de base y organizaciones populares que, inspirados en la fe y la tradición católica, se unían a la causa de los explotados. Una serie de principios básicos permiten reconocerlo: la lucha contra los *nuevos ídolos de la muerte* (el mercado, la civilización occidental y cristiana, la seguridad nacional, etc.); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional y una nueva lectura de la Biblia; una aguda denuncia del capitalismo como pecado estructural; el

---

8 En Argentina, como en varios lugares del continente y el mundo, a fines de la década del sesenta se incrementó la movilización social con una fuerte interpelación y cuestionamiento al *statu quo*. En nuestro país, el epicentro de ese proceso fue el Cordobazo (1969). Según diferentes autores, entre ellos Gordillo (2007) y Svampa (2007), los hechos acontecidos en Córdoba inauguraron el ciclo de protesta que se cerró en 1976 con el golpe de Estado.

9 Cabe aclarar que, en esos años, no hubo vinculación entre las juventudes de ambos lugares.

10 Löwy habla de cristianismo liberacionista, pero nosotros, al abordar solamente organizaciones católicas, ceñimos el análisis al catolicismo.

teseopress.com

recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación.

Al mismo tiempo, la JUC, la JOC, la JEC y el MRAC estaban enraizados en el desarrollo del movimiento católico en las décadas previas. En efecto, sin negar la influencia de los cambios del catolicismo en los años sesenta, es necesario adoptar una mirada de largo plazo y ligar esta corriente eclesial con un modo particular de concebir y de vivir el catolicismo, el *catolicismo integral* (Mallimaci, 1992), que constituye un sustrato común a tipos eclesiales muy dispares en sus enfoques teológicos y pastorales. Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década de 1920, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado y avanzar sobre la sociedad y el Estado, caracterizándose por su vocación por la intervención política, la aspiración a moldear al conjunto social, la consigna de llevar el catolicismo *a toda la vida*. Así, a partir del paso por las ramas especializadas de la AC, sus integrantes asumieron diversas formas de acción que incluyeron un tipo de militancia de carácter contestatario, que se explicitaba en el cuestionamiento al orden vigente y en la búsqueda de su transformación, en un contexto histórico marcado por la efervescencia social y política.

Esta contribución se desplaza entre el espacio rural y el urbano, entre el nordeste del país y el sudoeste bonaerense, privilegiando una mirada local-regional que se focaliza en Formosa y Bahía Blanca. ¿Cómo entendemos lo local? ¿Por qué revisitar el movimiento social-religioso del catolicismo liberacionista desde una perspectiva anclada en la localidad/la región? Sin negar la importancia de la clave nacional-estatal en la comprensión histórica, lo local y lo regional emergen como escalas de observación privilegiadas y como herramientas analíticas fecundas para dotar de inteligibilidad al pasado. Como plantea Jensen (2010), el análisis de lo local no busca ser un ejemplo de conceptos e interpretaciones elaborados para otras escalas, ni

un laboratorio donde verificarlos, ni un simple estudio de caso de procesos amplios y estructurales; por el contrario, se propone descubrir nuevas dimensiones de los procesos sociales, comprender, en su complejidad y sus rostros humanos concretos, determinadas dinámicas del pasado, y poner entre paréntesis explicaciones de carácter macro y periodizaciones eficientes para el acontecer nacional. El propósito no es hacer una historia de *localismos*, sino estudiar determinados problemas *desde* la localidad y *en* ella, es decir, *situados* en variados espacios locales. Así, lo local es pensado como parte de realidades más amplias (lo regional, lo nacional, lo transnacional y sus redes) y también más pequeñas (la familia, la comunidad). De ahí que se plantee la necesidad de analizar la dinámica de relación entre estos niveles (Del Pino y Jelin, 2003; Fernández, 2007) y de combinar diferentes escalas espaciales y analíticas para alcanzar una comprensión profunda de los fenómenos estudiados.

Al mismo tiempo, esta reflexión asume la perspectiva comparada como herramienta y, a la vez, campo de observación que consiste en elegir, en uno o más medios sociales diferentes, al menos dos fenómenos que a primera vista parecen presentar analogías entre sí, describir el proceso, constatar las similitudes y diferencias entre los casos y explicarlas. Este instrumento permite ensanchar el horizonte de preguntas y problemas, formular mejor el cuestionario sobre el propio caso de estudio, contrastar generalizaciones, hacer visibles las peculiaridades de los casos, ver los significados diferenciales de un mismo fenómeno en función de su contexto y en qué medida los aspectos específicos de los objetos se conectan con procesos generales, desnaturalizar sentidos que parecen propios de un fenómeno, pero que pueden ser compartidos o tener su propia historicidad, revelar las existencia de interacciones o relaciones antes no observadas, y evidenciar la dinámica de redes regionales y transnacionales, así como relativizar los compartimentos limitados a lo estatal-nacional (Devoto, 2004; Haupt y Kocka, 2009). En este sentido, Vitelli y Lastra (2017) destacan

las potencialidades de la historia comparada para ampliar la interpretación de objetos generalmente restringidos a lo estatal-nacional, desnaturalizar sentidos nativos construidos en los marcos locales, romper con las periodizaciones tradicionalmente usadas y reconocer las especificidades locales y nacionales. En suma, la comparación convoca a profundizar el conocimiento y a construir interpretaciones más complejas de los procesos históricos.

Este trabajo pone en diálogo, además, nuestros recorridos de investigación en el campo de la historia reciente[11]: por un lado, la pesquisa que analiza la emergencia de la organización campesina en la provincia de Formosa en la década del sesenta, concentrándose en el accionar del MRAC (Vázquez, 2020); por el otro, la investigación que historiza las relaciones entre catolicismo liberacionista y militancias contestatarias a fines de los años sesenta y primera mitad de los setenta desde la ciudad bonaerense de Bahía Blanca y en ella, haciendo foco en las trayectorias y sociabilidades de los militantes de la JUC, la JOC y la JEC (Dominella, 2020). Ambos estudios, así como el que aquí se presenta, privilegian un estilo de investigación cualitativa, combinando diversas estrategias metodológicas (análisis de documentos, historia oral e historia de vida), técnicas y fuentes (testimonios, prensa, documentos de inteligencia, volantes, fotografías, entre otros).

---

11 Su especificidad está dada por un régimen de historicidad basado en diversas formas de coetaneidad entre pasado y presente, un predominio de problemas vinculados a procesos sociales "traumáticos" con fuertes implicancias para las generaciones actuales y la interdisciplinariedad. Recibe diversas denominaciones: "historia del tiempo presente", "historia inmediata", "historia reciente". En muchos países europeos, en los años setenta se adoptó la expresión "historia del tiempo presente", que se ha impuesto e institucionalizado, desplazando el término "historia inmediata". En Argentina y varios países de América Latina, es más frecuente la utilización de "historia reciente" para designar campos de estudio, trayectorias personales y pertenencias institucionales (Franco y Lvovich, 2017).

Los movimientos especializados de la juventud católica

Las ramas especializadas de la Acción Católica surgieron en Argentina en las décadas de 1940 y 1950, en un contexto de declinación y crisis de la ACA, que había sido creada en 1931. Su estructura, básicamente parroquial, organizada por ramas divididas por sexo y edad, fue interpelada entonces por los laicos en busca de una flexibilización en sus prácticas y organización, y de una mayor autonomía en la toma de decisiones. Las nuevas experiencias apostólicas, en cambio, estaban fundadas en el modelo belga de la AC, en el que los militantes se nucleaban según su pertenencia a diferentes ambientes de la sociedad civil (el mundo del trabajo, el estudiantil, el rural), donde desarrollaban su acción pastoral. La primera experiencia de este tipo había sido la JOC, creada por el sacerdote belga Joseph Cardijn en 1924, y su nota identitaria era el método *ver, juzgar y actuar*. Esta *revisión de vida*, llevada adelante en las reuniones semanales del equipo jocista, consistía en hacer un diagnóstico de las situaciones que tenían lugar en la fábrica, el barrio, la calle, la parroquia, analizar sus causas y consecuencias, juzgarlos de acuerdo a la doctrina cristiana –lo que en general se hacía bajo la orientación del asesor–, y resolver conjuntamente cómo actuar individual y colectivamente para cambiarlos. Así, la propuesta ya no partía de dogmas y verdades definidas *a priori*, sino de la experiencia misma de los jóvenes. La prioridad estaba en la acción en los espacios cotidianos (Mallimaci, 1992)[12]. Las ramas especializadas no eran parte de la ACA y, por lo tanto, no dependían de las decisiones de su Junta Central (Bottinelli *et al.,* 2001).

La primera experiencia de la AC especializada en nuestro país fue la JOC, fundada oficialmente en diciembre de

12 Más tarde, la encíclica *Mater et Magistra* del papa Juan XXIII constituyó esta metodología en el modo fundamental de analizar la realidad enmarcada en la Doctrina Social de la Iglesia.

1940, con la aprobación de sus estatutos por parte del Episcopado, y reconocida como organización autónoma de la ACA (Blanco, 2010). La evolución de la organización se vio fuertemente marcada por el peronismo y sus relaciones con la Iglesia. Después de 1955, la visualización que los sectores populares hicieron de la Iglesia como la causante de la caída de un gobierno que tanto los había favorecido marcó los conflictos entre dirigentes y asesores, y entre estos y la jerarquía, y dificultó cualquier apostolado católico en el movimiento obrero durante años (Mallimaci, 1992; Soneira, 1989b; Bottinelli *et al.*, 2001). La crisis del movimiento también se manifestó en un problema organizativo, que se expresaba en la dificultad para reclutar nuevos miembros y en el alejamiento de los existentes. Finalmente, en 1958 los asesores de la JOC decidieron autodisolverse debido a las presiones del cardenal Antonio Caggiano, y los dirigentes concretaron la renuncia de las comisiones centrales femenina y masculina. A partir de entonces, las experiencias jocistas, que ya no contaban con medios de elaboración y comunicación de ideas y experiencias, ni tampoco con reuniones periódicas de los asesores, se caracterizaron por un alto grado de heterogeneidad en cuanto a objetivos, métodos y orientación en las distintas diócesis (Soneira, 2008). La vinculación de jocistas en las experiencias políticas del peronismo revolucionario decidió a la jerarquía eclesial a disolver la JOC como organización de la Iglesia a nivel nacional, en 1971. En algunas diócesis, como Tucumán o La Plata, la JOC continuó, pero sin mayor gravitación. Y la violencia represiva de las bandas paramilitares y del Estado después terminó por aniquilar las últimas iniciativas jocistas (Bottinelli *et al.*, 2001).

La JEC surgió en 1953 como parte del plan de especialización. Sin embargo, en sus primeros años, se enfrentó a la competencia con la organización alentada por el gobierno peronista para la militancia estudiantil (la Unión de Estudiantes Secundarios), así como a la falta de voluntad de muchos obispos para promover nuevas organiza-

ciones, considerando que podían generar tensiones con el gobierno. Por ello, su expansión se produjo años después, de la mano de la renovación de la cúpula eclesiástica y los gobiernos posteriores a la *Revolución Libertadora* –que vieron en la JEC un instrumento de socialización que podía alejar a los jóvenes del peronismo–, así como de las nuevas ideologías de *izquierda*. Fue entonces reconocida por la Iglesia y contó con una estructura de asesores a nivel nacional, provincial y local. La mayor parte de los colegios católicos y parroquias contaba con un asesor y un grupo jecista, cuyas actividades consistían en jornadas de reflexión y encuentros pastorales. Con la renovación conciliar, se incorporaron campamentos en zonas postergadas del país que buscaban el conocimiento de la realidad de los pobres y que marcaban el avance hacia un mayor compromiso y, a la vez, la finalización de la etapa como estudiante secundario (Donatello, 2010: 43-44).

En 1958 comenzó un movimiento de renovación en los universitarios que militaban en la AC, que culminó con el reconocimiento de la JUC como AC especializada. A partir de allí, se inició un proceso de búsqueda y reflexión teológica e intelectual, que insistía cada vez más en el valor religioso de *lo temporal* y en la necesidad de la acción. Así surgió la necesidad de un método que permitiera romper la dualidad entre el trabajo que realizar y la vida espiritual. En 1965 comenzó una etapa caracterizada por el afianzamiento de la corriente teológico-social que propugnaba el compromiso de los cristianos en la realidad de su tiempo, y la *radicalización política* de los militantes. Este proceso tuvo como escenario los centros urbanos, precisamente en las universidades de Buenos Aires, Bahía Blanca y Tucumán, y como contracara, el alejamiento de los jóvenes del movimiento, que, sumado a la situación de los asesores que dejaban el ministerio, sumió a la organización en una crisis terminal (Habegger, 1970). En estos años, al igual que las otras organizaciones de Acción Católica, la JUC protagonizó enfrentamientos con la jerarquía. En 1963, las posturas

esbozadas en las conclusiones del encuentro de Tandil llevaron al cardenal Antonio Caggiano a remover a su asesor y a que la organización fuera excluida de la Junta Directiva de la AC. En 1966, a partir del apoyo a la huelga de los portuarios, monseñor Adolfo Tortolo entregó un informe a la Comisión Permanente del Episcopado en el que cuestionaba a la JUC con todo el arsenal disponible para enfrentar a las tendencias liberacionistas (Donatello, 2005).

A contramano de lo que ocurría en el resto del país, en Bahía Blanca la JUC resurgió hacia 1967, con nuevos militantes y asesores, que al año siguiente fundaron la JOC y, en 1972, la JEC. La rama universitaria llegó a reunir a alrededor de 40 jóvenes, la JOC, a 18, y la JEC, a unos 30. Las tres organizaciones, que funcionaron hasta 1975, compartían el asesor, espacios de encuentro y acción, e iniciativas públicas, y sus miembros estaban unidos por relaciones afectivas y de parentesco (Dominella, 2020).

El MRAC nació en 1958 para desarrollar una acción específica y coordinada en el *ambiente* rural[13], que, a diferencia de prácticas anteriores, ya no partía de la concepción de los habitantes rurales como agentes pasivos que debían ser objeto de ayuda, protección o caridad, sino como sujetos históricos, como actores de su propio *desarrollo*. En este sentido, desde sus orígenes, la formación de la *gente de campo* fue uno de los pilares fundamentales del movimiento. Para alcanzar sus objetivos, la organización rural creó un conjunto de dispositivos de formación, información, difusión y obtención de financiamiento.

En su derrotero, el MRAC atravesó distintas etapas. Si, en un primer momento, adscribió a una concepción

---

13 Para un análisis general del MRAC, pueden consultarse los trabajos de Ferrara (1973) y Moyano (1991). Para una visión del movimiento en la región del nordeste, se recomienda la investigación de Murtagh (2013), y, para ver su inserción en Formosa, Vázquez (2020). Un estudio comparado entre el MRAC y el Movimiento de Educación de Base de Brasil (MEB) se encuentra en Contardo (2017).

apostólica y misional, a partir de 1962 comenzó a volcarse a nociones sobre la evangelización más vinculadas a la idea desarrollista de *promoción comunitaria* y su contraparte católica, la *promoción humana*. En 1965 el movimiento adoptó el método revisión de vida, lo que propició el desarrollo de posiciones comprometidas con las transformaciones de las realidades rurales. En este proceso, el año 1968 constituyó un punto de inflexión en la profundización de sus posturas liberacionistas, al calor de los postulados de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín –que mostraban la consolidación de las teorías de la dependencia–, la adopción del método de Paulo Freire y, en el caso de Formosa, la privatización de tierras y despojo del campesinado, que alcanzaba un ritmo inusitado. Así, la actuación del movimiento pasó a estar inspirada en la idea del compromiso en el *cambio de las estructuras injustas*, y centrada en la defensa de los derechos del campesinado provincial y en la necesidad de crear una herramienta organizativa y reivindicativa del sector. Dentro de la expansión que la rama rural de la ACA experimentaba desde mediados de la década del sesenta en la región nordeste (Chaco, Corrientes, Formosa, Misiones y norte de Santa Fe), la provincia de Formosa fue escenario privilegiado. Las propuestas pastorales de *liberación* contenidas en las iniciativas del Movimiento Rural encontraron cierta convergencia con las iniciativas de renovación que por entonces el obispo Marcelo Scozzina intentaba plantear para esta diócesis.

En 1970, el MRAC adquirió mayor visibilidad y protagonismo por su participación en la conformación de las ligas agrarias en las diferentes provincias del nordeste. Como resultado de este proceso, por un lado, el MRAC, las ligas y entidades cercanas fueron objeto de la acción represiva desarrollada por la autodenominada "Revolución Argentina" (1966-1973). El 30 de noviembre de 1971, la maestra rural Norma Morello, perteneciente al MRAC, "fue secuestrada por el Ejército, en uno de los primeros casos de desaparición, detención ilegal y tortura denunciados en

el país"[14]. Por otro lado, se intensificaron las diferencias del MRAC con la jerarquía eclesial, al punto de que la Conferencia Episcopal Argentina decidió desarticular el movimiento a nivel nacional el 16 de mayo de 1972. Desde ese momento, el Movimiento Rural podría seguir existiendo con carácter diocesano si el obispo lo consideraba pertinente. En Formosa, el MRAC no siguió funcionando con posterioridad a su expulsión de la AC.

La denuncia de las injusticias de las organizaciones laicales

Desde la perspectiva liberacionista, el proyecto de una sociedad más justa impulsaba la acción en el presente a través de la *denuncia* y el *anuncio*, ambas de insoslayable dimensión política en el contexto latinoamericano. Los cristianos debían ser críticos de la sociedad como servicio a la liberación del hombre. La denuncia profética de la injusticia emergía como exigencia de la Iglesia en el contexto de la lucha contra la opresión en América Latina, e implicaba el rechazo al uso del cristianismo para legitimar el orden establecido. La denuncia era un medio a través del cual la utopía impulsaba la acción en el presente (Gutiérrez, 1971).

Ya en Medellín, los obispos latinoamericanos planteaban que le correspondía a la Iglesia denunciar con firmeza las realidades que constituían una afrenta al espíritu del Evangelio[15]. Por su parte, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) trazaba el modelo del profeta como crítico de la sociedad (Martín, 2010). En él, de cara al proceso de liberación, la Iglesia debía denunciar las

---

14 *Página 12*, 24/07/2011.

15 En los documentos finales de Medellín, especialmente en *Paz*, *Justicia* y *pobreza*, se *denuncia* la realidad social del continente, a la vez que se exhorta a los católicos y personas de otros credos a *comprometerse* en su transformación.

injusticias y juzgar los programas políticos o económicos a la luz de la palabra de Dios[16]. Ahora bien, ¿qué acontecimientos motivaron la intervención crítica de los sectores liberacionistas en Formosa y Bahía Blanca? ¿Qué situaciones se propusieron denunciar? ¿Qué estrategias construyeron para ello? ¿A quiénes se enfrentaron en ese proceso?

La denuncia de los escenarios considerados como situaciones de *pecado* llevada adelante por los grupos analizados se materializó en documentos públicos. Por medio de comunicados, en general repartidos bajo la forma de volantes (en distintas iglesias, en las instituciones de educación superior y en los barrios), o en ocasiones publicados como cartas o solicitadas en la prensa local o nacional, o bien leídos en conferencias de prensa. Estos grupos expresaron sus críticas contra acciones y medidas del *imperialismo*, de la Revolución Argentina, de las fuerzas armadas y de seguridad, de las autoridades municipales o de los medios de comunicación hegemónicos, como *La Prensa* en el contexto formoseño, o *La Nueva Provincia* en el caso bahiense[17] (Dominella, 2015; 2016; 2017). Un espacio privilegiado para hacer públicas sus opiniones fue el ámbito editorial, como las publicaciones del MRAC –*Siguiendo la Huella*–, aquellas que actuaban como nexo del catolicismo liberacionista a nivel nacional –*Cristianismo y Revolución*– o del catolicismo renovador en el ámbito local –la bahiense *Pablo*–, o aquellas que, fuera del ámbito religioso, funcionaban como tribuna del movimiento estudiantil –como *Graphos* en Bahía

16 MSTM, "Nuestra Reflexión", 1/10/1970, en Bresci (1994).

17 Diario fundado en 1898 por Enrique Julio, por décadas propiedad de la familia Massot. En 1958 la empresa fue ampliada con la adquisición de una radio AM –LU2 Radio Bahía Blanca– y de un canal de televisión en 1965 –LU80 Canal 9 Telenueva– en 1965, de modo que se convirtió en la voz periodística hegemónica en la ciudad. Durante esos años, mantuvo un discurso antiperonista y promilitar (Zapata, 2008). En la actualidad, su director, Vicente Massot, se encuentra acusado judicialmente por crímenes de lesa humanidad perpetrados durante la última dictadura militar, entre 1976 y 1983.

Blanca–. Sin embargo, tampoco descartaron el recurso a los principales medios locales.

Estas iniciativas muestran una estrategia común a las distintas expresiones de la renovación eclesial, consistente en la emisión de documentos en los que, a partir de la condena de situaciones concretas, se impugnaba el orden social y político existente (Donatello, 2010). Los jóvenes católicos de otros lugares del mundo también echaron mano a las declaraciones para expresar sus posicionamientos ante determinados acontecimientos sociales y políticos[18]. Los comunicados sobre diversos hechos políticos fueron una forma típica que marcó las intervenciones públicas del MSTM, aunque su participación se extendió, además, a distintos actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios y notas en los medios de comunicación (Touris, 2012).

Estos textos se desarrollaban al ritmo del *ver, juzgar y obrar*, de modo que incluían la descripción y el análisis de un problema del entorno, su interpretación a la luz de la Biblia y los documentos de la Iglesia o sus referentes, y una propuesta de acción o toma de postura *como cristianos* que se desprendía de lo anterior. En la lectura de los hechos sociales, económicos o políticos, en ocasiones recurrían a herramientas teóricas, como las que brindaba la economía y, concretamente, las teorías de la dependencia. Entre los textos bíblicos y eclesiales utilizados para *juzgar* esas situaciones, figuran citas del Antiguo Testamento, del Evangelio, de las declaraciones de los obispos reunidos en Medellín –como en el documento del II Encuentro Diocesano de Pastoral del Conjunto con el que comenzamos este trabajo–, en San Miguel, o provenientes del nordeste brasileño, y de las encíclicas de Pablo VI. Es interesante la inclusión

---

18 Por ejemplo, revisar "Declaración común de la JEC y la Acción Católica Universitaria francesas" (noviembre de 1968). *JEC Boletín Secundario*, 8, pp. 12-13. Esta publicación era editada periódicamente por el Secretariado Latinoamericano de la JEC Internacional, que por entonces tenía su sede en Montevideo.

teseopress.com

de la imagen del Éxodo, en cuanto la liberación de Egipto era, para los cristianos liberacionistas, el paradigma de las luchas por la liberación. De acuerdo con lo que sostiene Gustavo Gutiérrez (1971), es ante todo un acto político, que consiste en la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna; pero, al mismo tiempo, un hecho salvífico, que estructura la fe de Israel y en el que se expresa el amor de Dios por su pueblo. Asimismo, los jóvenes recurrían a las *Bienaventuranzas* para demostrar que su opción por "los cambios audaces, profundos y urgentes", reclamada por el papa Pablo VI, era antes urgida por la palabra de Dios. Con ello, quedaban asociados la lucha por la justicia y la venida del Reino de Dios, el compromiso con la transformación social y el seguimiento de Jesús. La aceptación del Reino pasaba necesariamente por la construcción de un mundo más justo, lo que suponía atacar las causas históricas y sociales de la pobreza (Gutiérrez, 1971). De allí que la persecución, la cruz y el martirio se vieran como un desenlace lógico de esta lucha (Aguirre y Vitoria, 1990).

Por otra parte, las declaraciones dan cuenta de que la palabra podía ser también un importante gesto comprometido, canalizando así la necesidad de *actuar*. Las situaciones sobre las que versaban los documentos abarcaban un amplio abanico de temas[19], a saber:

- Las formas de intervención del imperialismo sobre el tercer mundo.
- La injusta distribución de la tierra, el hambre, la desocupación, los bajos salarios, la falta de vivienda, educación y salud, las desigualdades sociales, vistos no solo como productos de las políticas económicas y sociales, sino, más estructuralmente, como evidencia

[19] Esta enumeración fue construida a partir de una serie de fuentes primarias que incluyen volantes y comunicados publicados en la prensa, que fueron analizados en nuestras tesis de posgrado (Dominella, 2020; Vázquez, 2020) y que, por razones de espacio, no transcribimos aquí.

de una violencia sistémica, ligada al capitalismo y la dependencia.

- Los desalojos de los campesinos de las tierras fiscales, la represión, las torturas, los secuestros, los asesinatos, las detenciones y las persecuciones que tenían lugar no solo en Argentina, sino también en otros países del continente, y que eran perpetrados por fuerzas armadas y policiales bajo regímenes dictatoriales, o bien por grupos parapoliciales en períodos democráticos.
- Las medidas de gobierno que, desde la perspectiva de los actores, eran ajenas a las necesidades y demandas de los sectores populares: las orientadas a utilizar lo religioso para legitimarse, así como para acallar las demandas del pueblo; la política económica que afectaba los intereses de los trabajadores; o los proyectos de infraestructura que implicaban la erradicación de barriadas humildes.
- El hostigamiento que sufrían los sectores liberacionistas, que se traducía en situaciones diversas que iban desde el arresto sin justificación, el sometimiento a interrogatorios sobre las actividades pastorales, allanamientos, hasta las acciones de desprestigio del MSTM por parte de la prensa.
- La tergiversación y ocultamiento de información o, incluso, la construcción de noticias falsas por parte de los medios de comunicación como *La Nueva Provincia*, así como de su injerencia en cuestiones eclesiales que eran de incumbencia de las autoridades eclesiásticas.

Las declaraciones de otros referentes del catolicismo liberacionista versaban sobre temáticas similares. Así, los comunicados del MSTM exhibían su oposición al modo de producción capitalista, a la "Revolución Argentina", a la jerarquía –por su complicidad con los gobiernos militares y su silencio frente a la situación socioeconómica y la represión política–, a los medios periodísticos y a "los ricos" (Touris, 2012). Si las intervenciones del MRAC en Formosa

priorizaban las problemáticas locales, las de los integrantes de la red católica liberacionista en Bahía Blanca estaban ligadas tanto a problemáticas del orden local como nacional e internacional. En este último plano, los actores priorizaron las cuestiones enraizadas en la realidad del tercer mundo. Los documentos públicos fueron la estrategia más frecuentemente utilizada por ellos, aunque también echaron mano a otros repertorios de acción para desempeñar la función profética. Uno de estos fueron las misas. Si bien se llevaron a cabo algunas celebraciones especiales, el púlpito fue un lugar cotidiano desde el cual asumir posicionamientos claros en relación con los hechos políticos y sociales del momento. Por otra parte, los sectores liberacionistas se expresaron también a través de ayunos, manifestaciones callejeras y asambleas.

Como ha analizado Touris (2011, 2012) para el caso del MSTM, los gestos proféticos marcaron el tono de una presencia cada vez más visible de los integrantes de los sectores católicos renovadores en la escena pública. En este camino, pretendían seguir la tradición del Antiguo Testamento, donde los líderes espirituales, más que entregarse a la liturgia, denunciaban las contradicciones de la situación política reinante; esto es, se proponían invertir la subordinación de la palabra al rito, y con ello devolverle a la palabra su fuerza profética. El profeta, que desempeñaba a la vez un rol espiritual y político, y que, lejos de aparecer como un teórico, hacía denuncias concretas, se tornaba una figura capaz de representar la voz de los sin voz –convirtiendo las palabras en instrumentos de concientización del pueblo oprimido–, de enfrentarse a los poderes establecidos, así como de traducir el imperativo divino sobre la historia y traer un mensaje de esperanza. Así, las acciones proféticas fueron el método, y el imaginario liberacionista, la utopía que iluminó el horizonte de estos actores.

El anuncio de una sociedad más justa: los espacios de construcción social y política de los militantes

La contracara de la *denuncia de las injusticias*, que los integrantes de las organizaciones laicales emprendieron colectivamente, era el *anuncio* de otro mundo posible. ¿Cómo asumieron estos jóvenes esta tarea? ¿En qué espacios encarnaron su compromiso con la liberación histórica entendida como anticipo del Reino de Dios?

En el caso de la rama rural en Formosa, observamos un trasvasije de militantes del MRAC a la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas. Después de la finalización de la experiencia del Movimiento Rural en la provincia, determinadas prácticas, formas de organización y redes de militancia pudieron encontrar continuidad en las ligas. Por un lado, si las ligas no eran reconocidas como parte de la institución eclesiástica, siguieron contando con el apoyo institucional. Tanto es así que la sede central de las ligas continuó siendo la del MRAC y estaba ubicada en el obispado de Formosa. Por otro lado, buena parte de los militantes que hicieron sus primeras armas en el MRAC pasaron a formar y a engrosar las filas de la ULICAF como entidad autónoma y representativa del campesinado. En un escenario particular, configurado por las características de la población rural, la estructura agraria y el momento histórico que atravesaba la provincia, las ligas de Formosa se identificaron como *campesinas* y, a diferencia de las del Chaco, Misiones, Corrientes y el norte de Santa Fe, emprendieron la lucha por la subsistencia y el acceso a la tierra y su uso (Vázquez, 2020).

En cuanto a los jucistas, jocistas y jecistas bahienses, la convicción en torno a un compromiso con el cambio del mundo también los llevó a proseguir su acción fuera del campo religioso, pero en este caso habilitando una diversidad de opciones político-religiosas. Las trayectorias militantes incluyeron la participación en tareas pastorales, el trabajo social y la presencia en los barrios periféricos, la inserción en el espacio gremial y la formación de

agrupaciones de base en las fábricas, la militancia universitaria, el compromiso en las luchas de los estudiantes secundarios y el activismo en agrupaciones políticas o político-militares. Para los jóvenes que asumieron el compromiso político, se abrieron una diversidad de alternativas de participación concreta que, en ocasiones, fueron además cambiando a lo largo del período. El análisis de trayectorias nos ha mostrado que muchos de estos jóvenes iniciaron su militancia en agrupaciones locales ubicadas en distintas vertientes de izquierda (Partido Comunista Revolucionario, Partido Revolucionario de los Trabajadores), y que algunos de ellos mantuvieron su activismo en esos espacios a lo largo de esos años, mientras que otros *descubrieron* el peronismo, constituyéndose en el posicionamiento político mayoritario de los actores desde 1972-1973. Sin embargo, esta identificación tampoco fue unívoca; por el contrario, los militantes se dividieron entre los que se unían a las organizaciones de la tendencia, lideradas por Montoneros, y quienes se sumaban al peronismo de base, entre los cuales también se encontraban militantes que transitaron por ambos, siendo las elecciones de 1973 un punto de inflexión en este proceso (Dominella, 2020).

Ahora bien, ¿de qué manera el paso por las ramas especializadas de Acción Católica favoreció el salto a la militancia contestataria de sus integrantes? En primer lugar, la JUC, la JOC, la JEC y el MRAC representaron un hito en la maduración de una nueva forma de entender la militancia católica, una manera de vivir la fe religiosa y una visión de Iglesia y su relación con el mundo marcada por la idea del compromiso del cristiano en la sociedad, orientado a la construcción de un orden social más justo. Dicha concepción estaba estrechamente vinculada a la influencia de los documentos eclesiales, entre los que se destaca el de Medellín, y de las elaboraciones de la teología de la liberación, las que a su vez se asentaban sobre la base de una matriz *católica integral* de larga data. En este proceso, la *revisión de vida* tuvo una importancia central, en cuanto reflexión sobre la praxis,

que encontraba su razón de ser en el *actuar*, favoreciendo el discernimiento de los procesos sociales, económicos y políticos del momento, la *toma de conciencia* y la asunción de una postura crítica frente a la realidad, y la reflexión del lugar del militante en ella (Dominella, 2018). En el MRAC, al "ver, juzgar y actuar" se sumó la adopción del método de Paulo Freire, que hacía foco en la *concientización*, invitaba a abandonar toda actitud pasiva frente al mundo y asumía la educación como una práctica de liberación, ayudando a los campesinos a compartir sus experiencias y a articular sus reivindicaciones[20].

En segundo lugar, estas organizaciones laicales se constituyeron en espacios de formación donde los jóvenes adquirieron una serie de herramientas organizativas y relacionales que serían claves en sus espacios de militancia extraeclesial. El accionar del MRAC en Formosa, articulado con las tareas que venían realizando en las zonas rurales el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y las Hermanas Misioneras Cruzadas de la Iglesia, intensificó el proceso de concientización y formación de líderes rurales. Estas formas de socialización y de inserción social, propuestas por las instituciones católicas, generaron un espacio de formación permanente que involucró a los campesinos en redes sostenidas de interacción. De esa manera, el Movimiento Rural se constituyó en el principal agente dinamizador de la organización y politización campesina local.

En el caso bahiense, cuando los jóvenes se decidieron a encarnar su compromiso cristiano en espacios concretos de inserción, se encontraron con que, en la JUC, la JEC y la JOC, habían interiorizado una serie de habilidades, destrezas, capacidades, estrategias, procesos vinculados con el trabajo colectivo. Un conjunto de acciones reiteradas de

---

20 En abril de 1969, en un seminario realizado en Uruguay, el Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica (MIJARC) resolvió implementar el método de Paulo Freire en sus actividades. Esta decisión permitió que diferentes organizaciones católicas de países de Latinoamérica adoptaran la pedagogía del brasileño.

manera sistemática en las instancias grupales constituían una suerte de *capital social y cultural* que facilitaba su participación en las agrupaciones estudiantiles, las unidades básicas, los sindicatos o las células de las organizaciones revolucionarias, a saber: la lectura y la interpretación de textos; el análisis de información, de noticias o de situaciones cotidianas; la comunicación de pareceres o información a través de declaraciones, exposiciones, debates; la toma de postura, el ejercicio crítico, la fundamentación de una opinión; la elaboración de síntesis y conclusiones; la búsqueda de consenso; la organización, planificación y coordinación de actividades; o la reflexión. Al mismo tiempo, la familiaridad construida en los movimientos católicos con ciertos repertorios de acción, como la lectura y discusión en pequeños grupos, la participación en asambleas, la elaboración de informes y documentos públicos en los que se hacía un diagnóstico y se denunciaban situaciones consideradas injustas, la distribución de volantes o la organización de campamentos de estudio y trabajo, contribuía a que las prácticas del espacio político fueran vividas en continuidad con aquellas (Dominella, 2020).

En tercer y último lugar, en las ramas especializadas de Acción Católica, los jóvenes forjaron lazos con personas, grupos e instituciones que jugaron un papel esencial en la articulación de denuncias públicas, la generación de iniciativas políticas, el paso de la militancia eclesial a otra social o político-partidaria y el ingreso a las organizaciones revolucionarias. En relación con lo anterior, la dimensión afectiva fue un componente de la interacción que condicionó la acción y las decisiones individuales de los militantes, así como las prácticas colectivas, dentro del ámbito eclesial y más allá de este (Dominella, 2019).

Reflexiones finales

El trabajo buscó poner en diálogo dos experiencias del catolicismo liberacionista en la Argentina. Se trata de organizaciones especializadas de la Acción Católica que en Formosa y Bahía Blanca fueron reconfigurando sus prácticas al calor de las transformaciones que vivía el mundo religioso en los años sesenta. Los actores involucrados, en su gran mayoría, eran jóvenes que iniciaron su sociabilización y politización en los diferentes dispositivos del *catolicismo integral*. Sin embargo, ellos desplegaron su sensibilidad liberacionista en ámbitos geográficos y sociales distantes y divergentes entre sí. En particular, este capítulo se propuso compartir una reflexión preliminar sobre el papel asumido por estos jóvenes en un escenario de crisis y transformación social, marcado por la expectativa de cambio radical en todos los órdenes de la vida social, la conflictividad política y la intensificación de la violencia.

Para ello, nos centramos en las prácticas individuales de los militantes católicos, así como en las formas de acción emprendidas por los movimientos laicales a los que pertenecían. En este sentido, en primer lugar, exploramos la dimensión *profética* de su intervención social, en general llevada adelante colectivamente por la JUC, la JEC, la JOC, el MRAC y otros grupos y referentes del catolicismo liberacionista. Esta dimensión involucró el cuestionamiento y la condena pública de las situaciones consideradas de injusticia a partir de múltiples repertorios de acción. En segundo lugar, indagamos en los modos en los que los militantes eligieron comprometerse en la construcción de una sociedad nueva. Y, por último, en tercer lugar, destacamos el rol central que desempeñaron estos ámbitos de sociabilidad ligados al catolicismo liberacionista en la intervención social y política de sus integrantes, mostrando las múltiples dimensiones involucradas en este proceso, y destacando tanto los aspectos ideológicos como los relacionales o afectivos y los

ligados a los aprendizajes organizativos que les legaron las prácticas cotidianas en los grupos eclesiales.

En este recorrido, mostramos cómo los jóvenes de la Acción Católica especializada tuvieron un abanico amplio de posibilidades para continuar su militancia. En este sentido, esta reflexión busca contribuir a elucidar experiencias diversas de acción contestataria que, sin excluirla, van más allá de la opción armada, y que encuentran en el catolicismo liberacionista un origen e impulso particular. Si en las últimas décadas diversos estudios han revitalizado la discusión, en el seno de las ciencias sociales, sobre las relaciones entre el catolicismo liberacionista y la política en los años sesenta en América Latina, el interés en la Argentina se ha centrado en el fenómeno insurreccional. Sin embargo, como afirma Touris (2011), existieron múltiples experiencias generadas en el clima de renovación eclesial que llevaron a diversas formas de inserción y de compromiso social que no desembocaron en la opción por la violencia, y que es necesario incorporar al análisis. De modo similar, en los estudios sobre el pasado reciente, otras militancias –como el trabajo barrial, la disputa de la comisión interna con la dirección del gremio o las iniciativas por la defensa de presos políticos– están totalmente ensombrecidas por el centro que ocupa la acción armada (Pittaluga, 2010).

Creemos que las claves local y comparada son herramientas indispensables para enriquecer lecturas consagradas que acentúan un *continuum* entre la militancia en la AC especializada y las organizaciones armadas, así como para matizar interpretaciones, válidas para otras experiencias, que ponen el acento en las rupturas con el mundo eclesial que habrían sido consecuencia de la profundización de la militancia *temporal*. El paso que hicieron un conjunto de actores bahienses y formoseños, en su gran mayoría jóvenes, de entidades católicas a otros tipos de organizaciones (sindicatos, organizaciones de base, ligas agrarias, entre otros) no significó necesariamente una ruptura con su

compromiso religioso, sino, en muchos casos, lo contrario, es decir, su profundización.

Como hemos planteado antes para el caso bahiense (Dominella, 2020), el análisis en conjunto de estas trayectorias jecistas, jucistas, jocistas y del Movimiento Rural nos permite pensar, por un lado, que, a diferencia de otras experiencias[21], los militantes católicos que optaron por el activismo en organizaciones político-militares no experimentaron tanto una pérdida de sentido de su fe religiosa y un *desencanto* con la Iglesia que los llevara a una necesidad de trascender sus límites, rompiendo con ella, sino la dificultad de abrazar dos proyectos *integrales* en momentos de represión creciente. Por otro lado, el foco que hemos intentado colocar en un vasto abanico de experiencias de militancia cristiana nos permite identificar los dilemas de la *doble pertenencia* entre el ámbito de participación eclesial y el espacio de concreción del compromiso, como un asunto emergente de un tipo particular de alternativa de acción, la política, vinculada a la pertenencia a determinadas organizaciones más que a otras y en la que se pueden reconocer diferentes etapas y matices a lo largo del período estudiado. Al mismo tiempo, muestra una diversidad de formas de convivencia, de complementariedad, de síntesis entre participación en los equipos de revisión de vida y construcción *temporal* que existían en las formas de militancia social, barrial, eclesial e incluso política, en los casos de los activistas con menores niveles de responsabilidad en las organizaciones revolucionarias, situación que se mantuvo hasta el final del período en cuestión. De allí que, lejos de encontrar un modo unívoco de integrar la pertenencia eclesial y la militancia, los actores tuvieran múltiples experiencias, en relación con los tipos y ámbitos de acción, el nivel de encuadramiento en las agrupaciones político-militares, las adscripciones

21 Como las analizadas por Luis Donatello (2010), quien a escala nacional ha abordado el nexo entre catolicismo y Montoneros.

partidarias, el contexto político inmediato y las trayectorias religiosas previas.

Bibliografía referida

Aguirre, R. y Vitoria Cormenzana, F. J. (1990). Justicia. En I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo II* (pp. 539-578). Editorial Trotta.

Blanco, J. (2010). Los diversos orígenes de la Juventud Obrera Católica en Argentina y su inserción en el campo católico. En G. Vidal y J. Blanco (comps.), *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX* (pp. 111-132). Ferreyra Editor.

Bottinelli, L. *et al.* (2001). La JOC. El retorno de Cristo Obrero. En F. Mallimaci y R. di Stefano (comps.), *Religión e imaginario social* (pp. 69-116). Manantial.

Bresci, D. (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA.

Carassai, S. (2010). Antes de que anochezca. Derechos humanos y clases medias en Argentina antes y en los inicios del golpe de Estado de 1976. *América Latina Hoy*, (54), 69-96.

Contardo, F. (2017). *Siguiendo la huella* de las mujeres rurales (1958-1972). Un acercamiento a las mujeres del Movimiento Rural de Acción Católica. En F. Contardo y P. Fogelman (comps.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur-RELIGAR-Sur/VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina*. Relig-Ar Ediciones.

Del Pino, P. y Jelin, E. (comps.). (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Siglo XXI Editores.

Devoto, F. (2004). La historia comparada entre el método y la práctica. Un itinerario historiográfico. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, (8), 229-243.

Dominella, V. (2015). Espacios de sociabilidad, redes sociales de la renovación católica y militancia contestataria en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975. *Cultura y Religión*, IX(1), 102-128. En bit.ly/3QEoH3M.

Dominella, V. (2016). "Guerra de dioses". Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca entre la efervescencia social y la oleada represiva de la Triple A (1969-1975). *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, (38), 1-25. En bit.ly/3OybuHT.

Dominella, V. (2017). Conocimiento, representaciones y comportamientos sociales en torno a la "Masacre de Trelew" en Bahía Blanca y Punta Alta (agosto-noviembre 1972). *Contenciosa*, (7), 1-18. En bit.ly/3b8jwsh.

Dominella, V. (2018). De la "revisión de vida" al despertar del compromiso cristiano contestatario. Las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca (Argentina), 1967-1975. *Estudos de Religiao*, 32 (2), 163-190. En bit.ly/3QxEn8J.

Dominella, V. (2019). Afectividad, fe religiosa y militancia contestataria en las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca (1967-1975). *Pasado Abierto*, (9), 175-199. En bit.ly/39HRWlp.

Dominella, V. (2020). *Jóvenes, católicos, contestatarios: Religión y política en Bahía Blanca (1968–1975)*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Misiones, Universidad Nacional de General Sarmiento. En bit.ly/3QN0J6v.

Donatello, L. (2005a). *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político–religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa* [tesis doctoral no publicada]. Facultad de

Ciencias Sociales de la UBA y École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Donatello, L. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Manantial.

Fernández, S. (comp.) (2007). *Más allá del territorio. La historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones*. Prohistoria.

Ferrara, F. (1973). *Qué son las Ligas Agrarias. Historia y documentos de las organizaciones campesinas del Nordeste argentino*. Siglo XXI Editores.

Franco, M. y Lvovich, D. (2017). Historia reciente: apuntes sobre un campo de investigación en construcción. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, (47), 190-217.

Gordillo, M. (2003). Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada, 1955-1973 (pp. 329-380). En F. James, *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955–1976). Nueva Historia Argentina*, tomo 9. Sudamericana.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Editorial universitaria, CEP.

Habegger, N. (1970). Apuntes para una historia. En A. Mayol, N. Habegger y A. Armada, *Los católicos posconciliares en la Argentina* (pp. 91-202). Galerna.

Haupt, H. G. y Kocka, J. (2009). *Comparative and transnational history. Central European approaches and new perspectives.* Berghahn Books.

James, F. (comp.) (2007). *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955–1976).* Sudamericana.

Jensen, S. (2010). *Diálogos entre la historia local y la historia reciente en Argentina. Bahía Blanca durante la última dictadura militar*. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Santiago de Compostela, España. En bit.ly/3xFfHT6.

Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. Siglo XXI Editores.

Mallimaci, F. (1992). El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En AA. VV., *500 años de cristianismo en Argentina* (pp. 197-365). CEHILA–Centro Nueva Tierra.

Martín, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino.* Universidad Nacional de General Sarmiento.

Moyano, M. (1991). Organización popular y conciencia cristiana: el Movimiento Rural de Acción Católica Argentina [tesis de licenciatura no publicada]. Universidad Nacional de Luján.

Murtagh, R. (2013). Experiencias y realizaciones de origen cristiano para afrontar la pobreza rural en el noreste argentino, 1960-1983 [tesis de doctorado en Sociología no publicada], Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación.

Pittaluga, R. (2010). Notas sobre la historia del pasado reciente. En J. Cernadas y D. Lvovich (eds.), *Historia, ¿para qué? Revisitas a una vieja pregunta* (pp. 119-143). Prometeo.

Soneira, A. (1989). La Juventud Obrera Católica en la Argentina: de la secularización a la justicia social. *Justicia Social*, (8), 76-88.

Soneira, A. (2008). Trayectorias creyentes/trayectorias sociales. En G. Zalpa y H. E. Offerdal (comps.), *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (pp. 315-337). Siglo del Hombre Editores, CLACSO.

Svampa, M. (2003). El populismo imposible y sus actores, 1973-1976. En D. James (comp.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955–1976). Nueva Historia Argentina*, tomo 9 (pp. 381-438). Sudamericana.

Touris, C. (2011). Integrismos y profecía utópica en los imaginarios católicos de los años setenta. En M. Ceva y C. Touris (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la*

religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur (pp. 101-115). Lumire.

Touris, C. (2012). Profecía, Política y clericalismo popular en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM): 1967-1973. *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, Primera Sección*: Vitral Monográfico*, (3), 251-283.

Vázquez, C. (2020). *Campesinos de pie: La formación del movimiento campesino en Formosa*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Misiones, Universidad Nacional de General Sarmiento. En bit.ly/3zYQMwq.

Vitelli, F. y Lastra, S. (2017). La perspectiva comparada desde la historia de los exilios políticos: apuntes y aportes para el análisis. *Cuadernos del Sur – Historia*, (46) 1, 79-98.

Zapata, A. B. (2008). *Páginas Manchadas. Conflictividad laboral entre los gráficos y* La Nueva Provincia *en vísperas de la dictadura de 1976* [tesis de licenciatura inédita]. Universidad Nacional del Sur.

4

Una revista oficiosa y no oficial

La revista De Pie y el obispado de Miguel Hesayne (1983-1989)

Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia

Resumen

La llegada de Miguel Hesayne a la diócesis de Viedma en 1975 estuvo marcada por la renovación eclesial posconciliar en lo referido tanto a la pastoral popular, como también a la participación de sacerdotes y laicos desde un fuerte compromiso social. Una de las iniciativas que explicitó en forma más clara estas ideas fue la revista *De Pie*, la cual se enmarcaba en un proyecto comunicacional que debía convertirse, en palabras del propio Hesayne, en un "canal de comunicación y participación con lenguaje llano y directo".

En este capítulo nos proponemos presentar la iniciativa gráfica a luz del proyecto pastoral de Hesayne, dando cuenta del contexto en el que surgió la publicación, de las trayectorias de sus principales referentes, de sus características, organización y línea editorial, y de algunas posibles interpretaciones de los motivos de su cierre más allá de los explicitados en el número final. En función de dicho objetivo, realizaremos un abordaje cualitativo de fuentes escritas, principalmente la revista *De Pie*, la cual cruzaremos con

fuentes orales, a través de entrevistas realizadas a miembros del *staff* de la publicación.

Palabras claves

Prensa católica, Río Negro, Miguel Hesayne.

Abstract

The arrival of Miguel Hesayne to the diocese of Viedma in 1975 was marked by the post-conciliar ecclesial renewal both in terms of popular ministry as well as the participation of priests and laity from a strong social commitment. One of the initiatives that made these ideas clearer was the magazine *De Pie*, which was part of a communication project that had to become, in Hesayne's own words, a "channel of communication and participation with plain and direct language".

In this chapter we intend to present the graphic initiative in light of Hesayne's pastoral project, giving an account of the context in which the publication arises, of the trajectories of the main referents of him, of its characteristics, organization and editorial line, and of some possible interpretations of the reasons for its closure beyond those explained in the final number. Based on this goal, we will carry out a qualitative approach to written sources, mainly *De Pie* magazine, which we will cross with oral sources, through interviews with members of the publication's staff.

Keywords

Catholic press, Río Negro, Miguel Hesayne.

Introducción

La llegada de Miguel Hesayne a la diócesis de Viedma en 1975 estuvo marcada por la renovación eclesial posconciliar[1]. El comienzo de su proyecto pastoral estuvo atravesado por una época de la Iglesia católica argentina marcada por la profundización de las

> tensiones existentes entre los sectores renovadores, los partidarios de reformas en la Iglesia y los sectores tradicionalistas, anclados todavía en un horizonte tomista que concebía a la Iglesia como una "sociedad perfecta" que no debía contaminarse con los males del mundo moderno (Obregon, 2007: 5).

En este contexto, Hesayne, en la diócesis de Viedma (1975-1995), y De Nevares, en Neuquén (1961-1991), se identificaron abiertamente con la renovación conciliar, en lo referido tanto a la pastoral popular como también a la participación de sacerdotes y laicos desde un fuerte compromiso social. Ambos obispos patagónicos influidos por esta renovación plantearon la necesidad de plasmar en el territorio la "opción por los pobres"[2] y asumieron un compromiso público con la defensa de los derechos humanos durante los años del terrorismo de Estado (1976-1983).

El proyecto pastoral de Hesayne, siguiendo la periodización de Barelli (2019), fue desplegándose a lo largo de un obispado que transitó por tres etapas: la primera,

---

1 Por "renovación posconciliar" se entiende al conjunto de propuestas aprobadas por el Concilio Vaticano II cuya puesta en práctica generó profundas diferencias entre los católicos. Estas propuestas, siguiendo a Fabris (2011), auspiciaron una adaptación de la organización y la pastoral de la Iglesia. "La idea de renovación postconciliar fue asumida en nuestro país de maneras muy diferentes. Hubo casos en que se intentó incorporar el *aggiornamento* en forma paulatina y en estricto respeto por la jerarquía. No faltaron quienes lo auspiciaron en un abierto desafío a las normas de la institución" (Fabris, 2011: 34).

2 Frase que resume la idea central de la teología de la liberación, la cual afirma y define los documentos de Medellín de 1968.

correspondiente a los años 1975-1979 y definida como de concientización e identificación con el pueblo rionegrino; la segunda, que transcurrió entre 1980 y 1984, marcada por el Sínodo[3] Pastoral Diocesano; y la tercera etapa, durante los últimos años de su obispado desde 1984 hasta 1993, fue descripta como la "puesta en marcha" de esa nueva Iglesia rionegrina postsinodal, en el marco de un país que comenzaba a transitar la recuperación democrática. Entre las principales iniciativas impulsadas en esta última etapa, se encuentra la revista *De Pie*[4], la cual se enmarcaba en un proyecto comunicacional popular que debía convertirse, en palabras del propio Hesayne, en un "canal de comunicación y participación con lenguaje llano y directo"[5]. La elección misma del nombre, el cual se aclaraba en el primer número que estaba inspirado en el profeta Isaías, "Pónganse de pie, levanten sus cabezas, la liberación está próxima"[6], ya permitía vislumbrar tanto un mensaje de esperanza, como también un proyecto pastoral y posicionamiento político particular.

En este capítulo nos proponemos presentar la revista *De Pie* a la luz del proyecto pastoral de Miguel Hesayne, dando cuenta del contexto en el que surgió la publicación, de las trayectorias de sus principales referentes, de sus características, organización y línea editorial, y de algunas posibles interpretaciones de los motivos de su cierre más allá de los explicitados en el número final. En función de dicho objetivo, realizaremos un abordaje cualitativo de fuentes escritas, principalmente la revista *De Pie,* la cual

---

3 Su definición y reglamentación está en el título III, capítulo I, cánones 460-572 de la organización de las iglesias particulares. "El sínodo diocesano es una asamblea de sacerdotes y de otros fieles escogidos de una Iglesia particular, que prestan su ayuda al Obispo de la diócesis para bien de toda la comunidad diocesana, a tenor de los cánones que siguen". En bit.ly/3HGzAO5.

4 El nombre completo de la revista era "Pónganse de pie, la liberación está cerca", pero terminó popularizándose como *De Pie*.

5 *De Pie*, Obispado de Viedma, n.°1, octubre de 1984, p. 4.

6 *De Pie*, Obispado de Viedma, n.°1, octubre de 1984, p. 4.

cruzaremos con fuentes orales, a través de entrevistas realizadas a miembros del *staff* de la publicación.

El capítulo se inscribe en la línea de trabajo que, desde el marco de la prolífica producción historiográfica referida a la prensa católica, ha comenzado a avanzar sobre la historia reciente en general y a la década del ochenta en particular. En este sentido, la producción de Mariano Fabris sobre revistas como *Criterio* (Fabris, 2015, 2019, 2020), *Esquiú* (Fabris, 2012, 2015, 2020) y *Cabildo* (Fabris, 2019) constituye un aporte fundamental al avanzar sobre el análisis de sus agendas y de las diversas posiciones asumidas públicamente sobre temáticas centrales durante la transición democrática, como el pasado dictatorial, la defensa de los derechos humanos o las sanciones de la ley de divorcio. En el caso de la Patagonia, los trabajos de Felipe Navarro Nicoletti y María Andrea Nicoletti (2020, 2021, 2022) son una referencia ineludible a la hora de abordar los proyectos comunicacionales de los obispados de Río Negro y Neuquén en los que se inscribieron las revistas *De Pie* y *Comunidad*, respectivamente, pero sin abordarlas como su objeto de estudio. Recuperar la prensa católica para el estudio de la historia reciente en la regional constituye quizá uno de los principales aportes que intenta hacer el capítulo.

Miguel Hesayne, un obispo *renovador* en la diócesis de Viedma (1975-1993)

En 1975 el papa Pablo VI (1963-1978) designó a Miguel Hesayne[7] (1975-1995) como obispo de Viedma. Esta dióce-

[7] Miguel Hesayne nació el 26 de diciembre de 1922 en la ciudad de Azul, Provincia de Buenos Aires, Argentina. A los veintiséis años, fue ordenado sacerdote y ejerció como profesor de Literatura y Latín en el seminario diocesano de Azul, luego de lo cual se convirtió en rector. Fue destinado como cura párroco en Tapalqué, 25 de mayo, Lamadrid y Las Flores en la Provincia de Buenos Aires, y después fue designado como capellán auxiliar no militar en el Regimiento de Azul y en la Base Naval Azopardo. En tiempos del Concilio

sis tenía un origen reciente ya que hasta 1961 había conformado, junto a las provincias de Neuquén y Río Negro, la Diócesis de Viedma[8]. Tras dicha separación, el papa Juan XXIII designó a los salesianos Jaime de Nevares y José Borgatti como obispos de Neuquén y Viedma respectivamente. Luego del fallecimiento de este último y del reemplazo de Monseñor Alemán, Hesayne se convirtió en el tercer obispo diocesano de Viedma.

La llegada de Hesayne estuvo enmarcada en los nuevos aires de renovación[9] eclesial del Concilio Vaticano II. Su proyecto pastoral atravesó una época de la Iglesia católica argentina donde el énfasis estaba

> puesto en la renovación ideológica que significó para el catolicismo el *aggiornamento* social cristiano de gran peso en Latinoamérica […] en la que fue posible la convivencia del tradicionalismo en lo referido a la moral social, sexual y familiar, con orientaciones progresistas en cuanto a propuestas económicas reformistas y a la valoración positiva de la democracia (Fabris, 2011: 22).

En este contexto, tanto el obispo rionegrino como el de Neuquén se comprometieron con ese episcopado "renovador", implementando en sus diócesis la nueva mirada conciliar en lo referido a la pastoral popular, así como también a la participación de sacerdotes y laicos desde un

---

Vaticano II, cursó estudios de Teología Pastoral en la Universidad de Lille, en Francia, y de Eclesiología con el teólogo Yves Congar en París.

8 La Diócesis de Viedma se creó en 1934 a instancias de una bula papal de Pío XI. Originalmente, su jurisdicción comprendía los Territorios Nacionales de Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz. La creación del Obispado de Comodoro Rivadavia en 1957 reconfiguró la jurisdicción de esta diócesis, la cual quedó limitada a las provincias de Neuquén y Río Negro (Nicoletti, 1999).

9 Según Obregón, "el Concilio Vaticano II representaba la consagración de lo que habían impulsado desde comienzos de la década de 1960: una renovación en el ámbito de los estudios teológicos, una mayor participación de los sacerdotes y los laicos en la vida interna de la Iglesia, una pastoral y liturgia más cercanas a la realidad social" (Obregón, 2007: 6).

compromiso social. Muchos años después, Hesayne[10] recordaría la importancia decisiva que el Concilio había tenido en su vida sacerdotal:

> Antes del Concilio […] yo era un administrador de sacramentos de problemas económicos, del sustento del edificio. […]. Y el Concilio me devolvió el sentido, no solamente de la voz de un teólogo, sino que la Iglesia viva, me decía que era el Pueblo de Dios. Este concepto de Pueblo a mí me llenó el corazón y me ubicó en la Iglesia como sacerdote: el sacerdote es el servidor del pueblo de Dios no es el señor cura […]. Yo pienso… [uno no sabe], no sé si hubiera seguido siendo sacerdote si no me hubiera encontrado con el Concilio (testimonio de Hesayne en el libro *Diálogos en Azul*, 2016: 22).

Tanto Hesayne como De Nevares plantearon públicamente la necesidad de plasmar la "opción por los pobres" en el territorio, formando parte del clero influido por la teología de la liberación[11]. En esos años, tanto quienes adherían a esta línea, como otros que pertenecían al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)[12] establecieron

---

10 Para Hesayne lo más relevante del Concilio era el documento *Gozo y esperanza*, al que, según él, no se le dio tanta relevancia. Según Hesayne, ahí se respondía a la pregunta "Iglesia, ¿qué dices de ti misma? Sin no hubiera una Iglesia para el Mundo". Así lo explicaban: "La razón de la Iglesia no está en sí misma, sino en que es servidora de la humanidad. La Iglesia viene de lo alto pero surge desde abajo; es un misterio pero encarnado. Por eso la Iglesia no puede construirse sin historia. Y se construye a través de la historia" (Hesayne, Dieuzeide y Moia, 2016: 29).

11 La teología de la liberación "constituye un cuerpo de escritos que surgen en América Latina hacia 1970, en un periodo particular marcado por las situación de pobreza estructural del continente agudizada por las políticas desarrollistas, la irrupción del Tercer Mundo en la historia y la "toma de conciencia" de los pueblos latinoamericanos de su situación de dependencia, el nacimiento de los movimientos populares de liberación, la presencia activa de los cristianos en los procesos revolucionarios, el *aggiornamento* eclesial y el compromiso de la Iglesia Latinoamericana en la defensa de las mayorías populares" (Dominella, 2015: 72).

12 Grupo de presbíteros que empezaron a estructurarse en 1968 a partir de la adhesión al *Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo*. Según Dominella (2015), las diócesis fueron los lugares donde se articuló el movimiento "de la

contactos frecuentes con obispos o grupos de trabajo eclesiástico de zonas rurales para realizar misiones con campesinos, obreros e indígenas (Leone, 2019). Sin embargo, como bien señala Martín Obregón, las "experiencias de este tipo fueron excepcionales dentro de la Iglesia argentina y comenzaron a ser objeto de una fuerte persecución a partir de 1974" (Obregón, 2007: 8).

El golpe de Estado de 1976 marcó un claro contraste entre la jerarquía católica a nivel nacional y los obispos norpatagónicos, los cuales se constituyeron en una referencia local de la oposición al gobierno de facto[13]. Hesayne y De Nevares mantuvieron una actitud crítica frente a la dictadura, tanto por la virulencia de la represión desplegada, como por el plan económico a la que esta era funcional. Junto con Jorge Novak, obispo de Quilmes, conformaron un pequeño grupo que denunció públicamente la represión ilegal como terrorismo de Estado y acompañó los reclamos de justicia en los últimos años del régimen (Bonin, 2015: 232). Esto otorgó una gran visibilidad y reconocimiento nacional a las figuras de Hesayne y De Nevares, los cuales participaron activamente en organizaciones de derechos humanos[14], favoreciendo con su posicionamiento y accionar la conformación de delegaciones en sus respectivas diócesis (Azconegui, 2014). En reconocimiento a este compromiso, en 1983 el obispo De Nevares fue convocado para conformar la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Nicoletti 2012, Navarro Nicoletti y Nicoletti, 2021), mientras que Miguel Hesayne fue invitado a integrar la Comisión de Derechos Humanos de la Provincia de Río Negro,

---

mano de nuevas experiencias de asociación y de reuniones colegiadas de sacerdotes" (Dominella, 2015: 50).

13 Para profundizar sobre el rol de la Iglesia norpatagónica en el contexto de la última dictadura, ver Nicoletti y Mombello (2005), Zanatta (1998) y Azconegui (2012).

14 Miguel Hesayne fue miembro del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), mientras que Jaime de Nevares integró la Asociación Permanente por los Derechos Humanos (APDH) (Azconegui, 2014).

creada al año siguiente[15], para la cual envió en su representación al presbítero Vicente Pellegrini (Mereb, 2017).

La crisis del régimen dictatorial y el retorno democrático también estuvieron marcados por la renovación del pensamiento episcopal expresado por la denominada "teología de la cultura" o "teología del pueblo", con Lucio Gera[16], Gerardo Farrel[17], Rafael Tello[18] y Alberto Methol Ferré[19] como referentes. Si bien esta línea, siguiendo a Fabris (2011), no logró el apoyo entusiasta de todos los miembros de la CEA[20], sí reforzó los consensos entre ellos al integrar y sintetizar diferentes líneas de pensamiento. Esta perspectiva, según Fabris, fue identificada por algunos autores como una reacción frente a la teología de la liberación que "pretendió incorporar la renovación conciliar depurada de los aires radicalizados presentes desde finales de los sesenta", mientras que, para otros, significó una vertiente dentro de la teología de la liberación que se diferenció por construir

---

15 El 5 de marzo de 1984, el gobernador Álvarez Guerrero decretó la creación de la Comisión de Derechos Humanos de la Provincia de Río Negro (Decreto n.° 375. Poder Ejecutivo. Viedma, 5 de marzo 1984. Boletín Oficial). Este establecía: "[Debe estar integrada por] aquellas personas que más se han destacado en nuestro territorio demostrando su inclaudicable valentía y voluntad por defender el estado de derecho y la vida de los ciudadanos, repudiando la violencia y asumiendo una conducta activa frente a las graves violaciones legales de la represión ideológica e indiscriminada" (Mereb, 2017).

16 Presbítero de la Arquidiócesis de Buenos Aires y profesor emérito de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Colaboró con la redacción de varios documentos del Episcopado Argentino, sobre todo, "La Declaración de San Miguel" (1969), "Iglesia y Comunidad Nacional" (1981) y "Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización" (1990).

17 Sacerdote, teólogo y estudioso de la Doctrina Social de la Iglesia. Junto a Lucio Gera, asesoró a la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). En sus últimos años, fue obispo coadjutor de la Diócesis de Quilmes (1997-2000).

18 Rafael Tello (1917-2002), sacerdote, profesor de Teología. Estuvo cerca de varios sacerdotes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, integró la COEPAL, e influyó notablemente en la elaboración del documento VI sobre pastoral popular en el Documento de San Miguel.

19 Intelectual uruguayo que integró el departamento de laicos del CELAM desde 1969, fue nombrado miembro del equipo teológico pastoral de este en 1975 y participó como perito en Puebla (Fabris, 2011).

20 Conferencia Episcopal Argentina.

teseopress.com

una concepción distinta del sujeto "pueblo", donde lo relevante era el compromiso de la Iglesia con el pueblo a través de un rescate de la religiosidad popular. Es decir, en tanto que la teología de la liberación partía de la definición del pueblo determinada por la oposición con los grupos dominantes, la teología del pueblo lo hacía desde una perspectiva histórico-cultural que suponía considerarlo como "sujeto" de una historia y una cultura comunes (Fabris, 2011: 45). Sería en el marco de estas discusiones y revisiones del Concilio Vaticano II en que el obispo Hesayne llevaría a cabo su proyecto pastoral en la provincia de Río Negro.

El proyecto pastoral de Hesayne en Río Negro

El proyecto pastoral de Hesayne, como ya hemos señalado, se enmarcó en un contexto de renovación eclesial, entendiendo que la Iglesia debía constituirse en "servidora de la humanidad". En palabras del propio obispo, si bien la Iglesia "viene de lo alto, surge desde abajo, por eso no puede construirse sin historia y se construye a través de la historia" (Hesayne, Dieuzeide y Moia, 2016). Desde esta perspectiva, la Iglesia se piensa como mancomunada con su pueblo, independiente del poder político y abiertamente identificada con los pobres, la defensa de la justicia social y los derechos humanos (Nicoletti, 2012: 194-195).

En su primera carta pastoral publicada en 1975, Hesayne afirmaba que la Iglesia debe ser

> orante, misionera, atenta y sensible al momento histórico que le toca vivir y en el que actúa […] una Iglesia pobre con la pobreza evangélica de la disponibilidad de servir al situado en necesidad física o principalmente espiritual en cumplimiento de su razón última el servicio de la salvación[21].

[21] Primera carta pastoral de Hesayne 8/07/1977, Boletín Eclesiástico, enero-marzo de 1977, p. 23. Archivo del Obispado de Viedma.

Este posicionamiento que enfatizaba el compromiso político y social adquirió mayor anclaje territorial luego de emprender, en ese mismo año, su recorrido por toda la geografía rionegrina. Esto le permitió dimensionar tanto las enormes diferencias sociales como las históricas fracturas regionales que moldearon dicha provincia. Esta experiencia se plasma en las primeras definiciones de su proyecto pastoral, cuando sostiene la necesidad de "hacer la comunión entre los diversos rionegrinos, construir una Iglesia Comunional desde cada parroquia territorial"[22].

En este marco, recorrer y conocer cada rincón de la provincia se volvió un objetivo prioritario, construyendo símbolos y generando acciones que contribuyeran, según sus palabras, a crear un "encadenado", que "uniera efectivamente a los feligreses de cada parroquia entre sí y con las demás diócesis"[23]. De esta forma, buscaba construir una Iglesia que "se transforme más y más en una comunidad participativa […] [en un] lugar de comunión fraterna y servicial, enamorada del Dios Vivo"[24] (Barelli y Azcoitia, 2021).

En función de estos objetivos, se fue delineando esa nueva Iglesia rionegrina proyectada por Hesayne, la cual atravesó por tres etapas (Barelli, 2019). La primera (1975-1979) estuvo marcada por las diferentes misiones, recorridos y encuentros del obispo con religiosos y religiosas dentro de la provincia, teniendo como eje vertebrador la construcción de una imagen mariana que pudiera identificarse con el pueblo rionegrino. En palabras del obispo, la "Virgen Misionera" constituyó un "gesto generador de conciencia de la Iglesia particular rionegrina cuyo objetivo

22 Hesayne, Historial de la Virgen Misionera, 1979, p. 1. Obispado de Viedma, Caja Virgen Misionera.

23 Hesayne, Historial de la Virgen Misionera, 1979, p. 1 Obispado de Viedma, Caja Virgen Misionera.

24 Mensaje Pascual de 1978, Boletín Eclesial de abril-diciembre de 1978, p. 18. Archivo del Obispado de Viedma.

global fue la evangelización de la provincia"[25] (Nicoletti y Barelli, 2019; Barelli, 2019). La iconografía de esta Virgen creada en 1978, la cual se constituyó en la patrona de Río Negro, remitía a una campesina pobre con rasgos mapuches, cuyo rostro buscaba expresar el sufrimiento de los sectores populares patagónicos (Barelli, 2021).

La segunda etapa (1980-1984) se relaciona con el proyecto del Sínodo[26] Pastoral Diocesano, el cual se anunció en 1980 y comenzó a desarrollarse entre los años 1983 y 1984, y cuyos resultados se publicaron en 1985. Se afirmaba allí que el sínodo constituía una propuesta de carácter normativo que expresaba "los criterios pastorales, fundamentales e insustituibles para planes" que se habían de proyectar "a nivel parroquial diocesano", y "para la actividad del agente de pastoral" que actuara, de una u otra forma, en la Iglesia rionegrina[27]. Consideramos que este fue un momento "bisagra", no solo porque contribuyó a generar una sistematización de las problemáticas y necesidades de los diferentes territorios que componen la provincia, sino también porque sentó las bases de una propuesta en la que las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)[28] constituirán el

---

25 Hesayne, Historial de la Virgen Misionera, 1979, p. 1. Obispado de Viedma, Caja Virgen Misionera.

26 La Iglesia rionegrina convocó en octubre de 1983 al primer Sínodo Pastoral Diocesano a todos los sectores del "Pueblo de Dios de la Diócesis de Viedma" a realizarse en la ciudad de Viedma. El Sínodo se concretó en dos sesiones, la primera llevada a cabo desde el 8 hasta el 12 de octubre de 1983 con la presencia de 265 participantes, y la segunda, del 15 al 19 de agosto de 1984 con 311 sinodales (presbíteros, religiosos y laicos). En 1985 se compilaron los resultados de estos encuentros en una publicación titulada "Exhortación Pastoral Postsinodal".

27 Exhortación Pastoral Postsinodal de la Diócesis de Viedma (Río Negro), "Para anunciar a Jesucristo", 1985, p. 3.

28 Organización pastoral que se menciona en el Documento de Medellín (1968) como "Comunidades Cristianas de Base", donde se la explica como "comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros […]. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo" (II Conferencia del Episcopado Latinoa-

eje de la transformación que impulsaba la Iglesia. "De los pobres a todos" fue una de las frases que mejor condensó el espíritu que guiaba la etapa sinodal. En este sentido, en la *Exhortación Pastoral*, que constituye la publicación de los resultados del Sínodo, se afirmaba:

> La primera instancia en nuestra acción evangelizadora es reconocer la pobreza–miseria concreta en Río Negro: el hambre y falta de vivienda de muchas familias; la desocupación y marginación de muchos trabajadores; la opresión en que subsisten los aborígenes, primero dueños de esta tierra patagónica; los peones de chacras y campos desprotegidos socialmente; los trabajadores golondrinas; los migrantes, especialmente chilenos; los pobladores de barrios periféricos, centros suburbanos y zonas rurales[29].

Finalmente, la tercera etapa (1984-1993) fue la de "puesta en marcha" de esa nueva Iglesia rionegrina postsinodal. Sus comienzos coincidieron con el retorno de la institucionalidad democrática en la Argentina. El triunfo del radicalismo en las elecciones del 30 de octubre de 1983 marcó el inicio de una transición que asumió entre sus principales objetivos el desmantelamiento del autoritarismo militar, permitiendo el enjuiciamiento de los responsables del terrorismo de Estado, y la generación de condiciones que permitieran el goce pleno de los derechos civiles. Este retorno a la vida democrática, tras siete años de una cruenta dictadura, generó un profundo proceso de repolitización de la sociedad argentina, no solo impulsado por la reinstalación de demandas postergadas, sino también por las promesas que la propia idea de democracia despertaba (Lesgart, 2003). En este contexto, la nueva Iglesia rionegrina desplegó una gran variedad de acciones colectivas, como la

---

mericano y del Caribe realizado en Medellín Colombia en 1968, p. 123). Posteriormente, en el Documento de Puebla (1979), aparece el término "Comunidades Eclesiales de Base" (Documento de Puebla, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1979, p. 39).

29 Sínodo, 1985. V. 5.3.

teseopress.com

"Misión Popular Mariana" y los diferentes encuentros de jóvenes, tendientes a "revitalizar las decisiones sinodales y los pasos ulteriores dados", como también el proyecto de recuperación de la lengua indígena (1989-1990).

De este conjunto de iniciativas lanzadas en los ochenta, sin lugar a dudas, la revista *De Pie*, junto a la campaña "una oveja para mi hermano"[30] y el proyecto de Promotores Sociales[31], se cuenta entre las que alcanzaron mayor impacto en la región (Barelli y Azcoitia, 2021). Al igual que la revista *Comunidad* (1980-1990) del obispo Jaime de Nevares, *De Pie* se constituyó en una herramienta fundamental para abordar temáticas o perspectivas invisibilizadas por los medios hegemónicos, tanto a nivel provincial como nacional (Navarro Nicoletti y Nicoletti, 2020). Sin pretensión de equidistancia, de la cual se vale la prensa "independiente" para aparentar objetividad, *De Pie* no se limitó a describir las penurias e injusticias por las que atravesaban los sectores vulnerabilizados de la sociedad, sino que se propuso evidenciar sus causas profundas, inscribiendo esas situaciones en el marco de históricas relaciones de sometimiento y explotación.

La revista *De Pie*

Las trayectorias y el proyecto comunicacional

La revista *De Pie* se enmarcó en un proyecto comunicacional alternativo y popular que tuvo a Néstor Busso como uno de sus principales impulsores. Su relación con el obispo

---

30 Esta campaña se realizó en el contexto de la nevada de 1984 y tuvo como objetivo más visible, pero no el único, la reconstrucción de las unidades productivas familiares a través de donaciones de particulares (Mombello, 2018; Barelli y Azcoitia, 2021).

31 Este proyecto procuraba avanzar en el proceso de organización comunitaria capitalizando el trabajo territorial iniciado con la recolección y distribución de los animales donados durante la campaña.

de Viedma comenzó a fines de los años sesenta en el marco de su militancia en la Juventud de Estudiantes Católicos y la Juventud de Universitarios Católicos[32] y su participación en el Consejo Nacional Pastoral, siendo Hesayne delegado regional de Azul. Este vínculo se mantuvo durante los años en que Busso trabajó en la revista *Servicio de Documentación de Información Popular Latinoamericana* (SEDIPLA), la cual se publicó en la ciudad de La Plata entre 1973 y 1976. Esta revista sobre la Iglesia en América Latina acabó constituyéndose, en palabras de Busso, "un poco" en "voceros del Movimiento de los Sacerdotes por el Tercer Mundo"[33]. SEDIPLA alcanzó gran difusión entre los sectores de la Iglesia de la opción por los pobres, lo que favoreció la comunicación con obispos como De Nevares, Angelelli, Zazpe, Devoto y Hesayne.

Tras el golpe de Estado de 1976, Néstor Busso fue secuestrado, y, luego de su liberación, se exilió en Brasil junto a su familia. Desde allí mantuvo una permanente correspondencia con Hesayne, quien le ofreció trabajar en la comunicación del Obispado una vez que retornó al país a principios de 1983 junto a su compañera Olga Castro. En este sentido, contó Busso que De Nevares se lamentaba de que "el turco" le hubiera "ganado de mano", evidenciando tanto la cercanía que existía entre los obispos, como la afinidad de sus proyectos.

Otro pilar de la revista fue el sacerdote Juan Ángel Dieuzeide, quien, en marzo de 1982, decidió regresar al clero diocesano en Viedma por ser Hesayne "uno de los pocos

---

32 "Se trataba de grupos de jóvenes que se reunían semanalmente, en pequeñas comunidades y con la compañía de un sacerdote asesor, a reflexionar mediante el ritmo de ver, juzgar y actuar, práctica encuadrada en la metodología de la 'revisión de vida', que comenzó a usarse en la Acción Católica, especialmente en los orígenes de la JOC, y que la encíclica Mater et Magistra del papa Juan XXIII constituyó en el modo fundamental de analizar la realidad, enmarcada en la Doctrina Social de la Iglesia. (MIEC y JECI), que en América Latina se unificaron" (Dominella, 2020: 19).

33 Entrevista a Néstor Busso, realizada por Meet por Azcoitia y Barelli el 6 de septiembre de 2021.

obispos argentinos que había levantado su voz profética contra la dictadura cívico-militar"[34]. Dieuzeide había sido profesor de Teología en la ciudad de Mercedes y pertenecía al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. El 24 de marzo de 1976, fue detenido por la dictadura y, tras pasar cuatro meses en prisión, ingresó a la vida monástica hasta su llegada a la Diócesis de Viedma. Juan Ángel comenzó con el microprograma *El Evangelio y las noticias*, que se emitía todos los días por LU 15, la única radio AM de Viedma. Esta tarea la asumió a pedido de la Secretaría de Comunicaciones, por ese entonces a cargo de su amigo Néstor Busso.

Entre los colaboradores de Hesayne, se encontraba también Jorge Kelly, laico que se desempeñó como secretario canciller del obispado y que era amigo de Juan Ángel Dieuzeide. En palabras de este, mientras fue seminarista palotino, Kelly se salvó de morir en la llamada "masacre de San Patricio"[35], perpetrada por la dictadura el 4 de julio de 1976, porque esa noche se había quedado a dormir en el departamento de los sobrinos de Dieuzeide[36]. Junto a Kelly, había llegado Alicia Lantaño, su esposa, quien asumió un destacado rol en el proyecto educativo del obispado[37].

Al igual que el obispo Novak en Quilmes y De Nevares en Neuquén, el compromiso social de Hesayne y su posición

---

34 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.

35 Término que hace referencia al crimen perpetrado por los militares argentinos con el asesinato de tres sacerdotes y dos seminaristas palotinos el 4 de julio de 1976, durante la última dictadura militar argentina (1976-1983), ejecutado en la iglesia de San Patricio, ubicada en el barrio Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires.

36 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.

37 En el marco del Sínodo Pastoral de 1985, monseñor Miguel Esteban Hesayne tomó la decisión de que la escuela Paulo VI volviera a la órbita de la Diócesis de Viedma, dependiendo directamente del Obispado. En febrero de 1987, bajo jurisdicción provincial en todos sus niveles, el obispo Hesayne dejó la conducción de la escuela en manos de un cuerpo colegiado de laicos, integrado por Alicia Lantaño, Jorge Kelly, Mirta Varela y Eduardo Sacchetti. En bit.ly/3N7gm5w.

pública frente al terrorismo de Estado lo convirtieron en una suerte de polo de atracción de las fuerzas transformadoras que la dictadura se propuso eliminar. En este sentido, afirma Busso que el grupo que se fue conformando en torno al obispo rionegrino estaba integrado por "jóvenes laicos" con "trayectoria en la militancia social"[38].

Desde la Secretaría de Comunicación del obispado, Néstor Busso era responsable de la comunicación interna de la diócesis rionegrina, de los estrechos vínculos con los obispados de Neuquén y Quilmes, así como de transmitir a nivel nacional el mensaje de Hesayne, quien se había constituido en una referencia ineludible en torno a la violación de los derechos humanos. En ese sentido, Juan Ángel recuerda que

> los jueves, por ejemplo, el obispo grababa el mensaje para el domingo, que el viernes llegaba a radios y canales de Río Negro, embargado hasta el domingo, y a agencias de comunicación nacionales, embargado hasta el lunes: el lunes se conocía el mensaje en muchos lugares del país y del exterior[39].

La organización de talleres de formación en comunicación fue una de las primeras actividades desarrolladas por Busso desde su secretaría. En una primera etapa, estos encuentros se centraron en la lectura crítica de los medios, y pasaron luego a la producción de contenidos para una comunicación popular en gráfica, radio y audiovisual. Estos talleres contaron también con la activa participación de Olga Castro, miembro del Consejo editorial de la revista *De Pie*, y Carlos Espinosa, periodista rionegrino con reconocida militancia gremial y política que por ese entonces colaboraba con la revista. Felipe Navarro Nicoletti destaca "la perspectiva crítica e innovadora que poseían tanto Hesayne

---

38 Entrevista a Néstor Busso, realizada por *meet* por Azcoitia y Barelli el 6 de septiembre de 2021.

39 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.

como Busso en relación a generar espacios de participación dinámicos e inclusivos en los que la comunicación fuera una herramienta de canalización de demandas, necesidades, información y vínculos" (Navarro Nicoletti, 2021: 15). El obispado identificaba claramente la importancia de la comunicación en la construcción de comunidad.

La línea editorial y su funcionamiento

En palabras de Busso, *De Pie* nació con la idea de poner en papel "el pensamiento, lo que nosotros decíamos de la Iglesia rionegrina, era del obispo Hesayne y de los que estábamos como colaboradores de él". A lo largo de sus 29 números, que solían tener una periodicidad bimestral, la revista abordó diversas problemáticas, entre las que se destacaron la violación de los derechos humanos, el rol de los medios de comunicación en una sociedad democrática, las dificultades de la población en el acceso a la vivienda y la tierra, la explotación de las comunidades indígenas, la violencia contra la mujer, las penurias económicas que atravesaban los trabajadores, las disputas sindicales, el proceso de concentración de la riqueza y el endeudamiento externo generado por la dictadura. La mayoría de sus tapas visibilizaban alguna injusticia que laceraba la provincia a través de la cámara de Nilo Silverstone[40], autor de icónicas fotos del Cordobazo y Agustín Tosco. La perspectiva desde la cual se abordaban estos temas quedaba explicitada desde la elección misma del nombre de la revista, el cual, como hemos señalado, se referenciaba en la frase del profeta Isaías que rezaba: "Pónganse de pie, levanten sus cabezas, la liberación está próxima". El primer número explicitaba sobre ese mensaje "de esperanza": "…es al mismo tiempo un programa para nuestra provincia, nuestro país y América Latina". Así,

40 Periodista cordobés que cubrió el Cordobazo para la revista *Siete Días Ilustrados*. Reconocido por sus fotografías de la revuelta y las imágenes tomadas a Agustín Tosco. El trabajo de Silverstone para *Siete Días* se despliega en Cora (2020).

establecía el escenario sobre el que debía desplegarse esta misión liberadora a la que la revista se proponía contribuir. El destinatario de sus intervenciones, el sujeto al que interpelaba en ese llamado a ponerse de pie y levantar la cabeza, se definía al afirmar que el objetivo de la publicación era "recoger la vida de Río Negro, especialmente de aquellos a quienes" se les había "quitado la posibilidad de expresión"[41], la revista aspiraba a constituirse en la voz de los sin voz.

Si bien Néstor Busso y Miguel Hesayne eran las referencias más claras en cuanto a la definición de la línea editorial de *De Pie*, Juan Ángel sostiene que esta ya se encontraba definida "en la línea pastoral que había ido madurando Hesayne desde que se hizo cargo de la Diócesis, en 1975. No se trataba solo de un proyecto comunicacional, sino de un Proyecto Pastoral"[42]. Tanto Dieuzeide como Busso habían formado parte del equipo coordinador de las Asambleas Sinodales y ambos estuvieron a cargo de la redacción definitiva de la Exhortación Postsinodal "Para anunciar a Jesucristo", la cual se elaboró sobre la base de una primera versión escrita por Hesayne. En palabras de Juan Ángel:

> Después de revisarla, [Hesayne] la presentó en la Pascua de 1985, destacando que tenía dos ejes: "Desde los pobres a todos" […] y "Formando comunidades integradas en parroquias" […] y un hilo conductor: "Comunión y participación" […]. Relato todo esto para hacer ver que la línea de la revista *De Pie* no podía ser otra que la que el obispo Miguel Esteban intentaba imprimir a la diócesis[43].

Si bien esta "línea" constituía una referencia ineludible para la revista, Dieuzeide también sostiene que la revista funcionaba en forma "autónoma" con respecto a la

41 *De Pie*. Obispado de Viedma, n.°1, octubre de 1984, p. 4.
42 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.
43 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.

Diócesis, "ya que no era una publicación oficial, sino oficiosa"[44]. Asimismo, el equipo de trabajo que integraba la revista fue conformándose, según Busso, en acuerdo con el obispo Hesayne. El consejo editorial, integrado mayoritariamente por laicos, que expresaba también la diversidad territorial de la provincia, estaba conformado por "compañeros y compañeras" que coincidían "en la línea pastoral del obispo Hesayne"[45]. Dicho consejo se reunía cada seis meses para discutir sobre el rumbo de la revista. Esta estructura se completaba con un amplio grupo de colaboradores que "proponía contenidos y material"[46]. Todas las notas en *De Pie* se publicaban con firma, y los artículos en que no se explicitaba la autoría eran escritos por Néstor Busso o Juan Ángel Dieuzeide. En los últimos cuatro números de la revista, se implementó la figura del secretario de redacción, a cargo de Carlos Espinosa, que tuvo como objetivo colaborar con las tareas del director.

Según datos del propio obispado, *De Pie* llegó a tener una tirada de 5.000 ejemplares[47] que se vendía en forma unitaria o a través de suscripción anual, teniendo en este último caso un precio diferencial según se estuviera en Argentina, América Latina o "demás países". Afirma Busso que estos suscriptores del exterior eran mayormente contactos que conservaba de su paso por SEDIPLA. A partir del segundo número, se habilitó también una "suscripción de apoyo" que equivalía a una vez y media el pago anual. En este punto cabe destacar que eran las parroquias los principales centros de distribución de las revistas, cuya circulación quedaba supeditada al acuerdo que tuviera cada

---

44 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.

45 Entrevista a Néstor Busso, realizada por Meet por Azcoitia y Barelli el 6 de septiembre de 2021.

46 Entrevista a Carlos Espinosa, realizada por Azcoitia y Barelli, en enero de 2022.

47 Dato obtenido en un documento del obispado en relación con los regalos realizados por la Iglesia rionegrina al papa en su visita pastoral de 1987. Archivo del obispado, documento sobre la visita papal, p. 17.

párroco con la línea editorial de *De Pie*. En este sentido, afirma Busso que "había algunas parroquias especialmente donde la revista llegaba y quedaba archivada en un rincón o sectores más tradicionales o más conservadores que en algunas ciudades eran más fuertes que en otras"[48].

La despedida

La revista se publicó entre octubre de 1984 y junio de 1990, momento en el que dejó de editarse por cuestiones económicas, según se explicaba en su último número. En un pequeño recuadro debajo del sumario, podía leerse: "Por serias dificultades de origen fundamentalmente económicas, el Padre Obispo suspende temporalmente la edición ordinaria de la revista. En breve se dará informe a nuestros lectores acerca de cómo se retome la marcha de esta publicación"[49].

Si bien en esta explicación se establecía que la suspensión sería temporal, en la misma página se publicó otro recuadro con el título "Despedida", donde Busso agradecía al "Padre Obispo" por la confianza y a los "amigos y colaboradores" por hacer posible la revista. En unas breves líneas que claramente ponían un punto final a *De Pie*, por lo menos en cuanto a su participación, el director de la revista afirmaba que había sido "una experiencia profesional y eclesial muy rica"[50].

Más allá de la lacónica explicación que atribuía las "dificultades" a cuestiones fundamentalmente de orden económico, otras interpretaciones sobre el cierre de *De Pie* encuentran sus causas en los cambios que se estaban produciendo en la Iglesia rionegrina a fines de la década del ochenta. Ante la iniciativa de Hesayne de dividir la diócesis de Viedma desde el Vaticano, le aconsejaron nombrar

---

48 Entrevista a Néstor Busso, realizada por Meet por Azcoitia y Barelli el 6 de septiembre de 2021.

49 *De Pie*. Obispado de Viedma, n.° 29, junio de 1990, p. 2.

50 *De Pie*. Obispado de Viedma, n.° 29, junio de 1990, p. 2 ("Despedida").

vicarios en las zonas de Alto Valle y la región andina. Según Juan Ángel Dieuzeide: "…eso tuvo como efecto una reclericalización de la diócesis: algunos curas criticaban la característica demasiado laical de la anterior Curia Diocesana. A mi juicio, las prioridades empezaron a ser otras"[51].

En el mismo sentido, Néstor Busso lee en estos cambios un fortalecimiento de la estructura clerical que "refuerza la idea de verticalidad". El exdirector de *De Pie* vincula el final de la revista al avance de sectores de la Iglesia "que no veían con buenos ojos todo esto". Agrega también: "Hesayne ya había tomado la decisión, que nosotros conocimos después, de renunciar a la diócesis […] fue un poco de cada cosa"[52]. Poco tiempo más tarde del cierre de la revista, Busso se desvinculó del obispado, al igual que la Fundación Alternativa Popular[53], la cual continuó bajo su dirección, pero como un proyecto independiente de la Iglesia.

En síntesis, la revista no pudo escapar a la suerte del proyecto episcopal en el que se enmarcaba. Nacida con el retorno democrático, al calor de una propuesta centrada en la construcción de comunidades eclesiales de base a través de la participación y organización del laicado, *De Pie* perdió su razón de ser en una Iglesia que comenzaba a virar hacia un mayor clericalismo. Es decir, lo que se puede observar a fines de los ochenta es que el proyecto de Iglesia que proponía el Sínodo basado en la conformación de las CEB con una presencia laical fuerte no pudo consolidarse. En palabras de Hesayne, consistía en desclericalizar la Iglesia y "darles responsabilidades a los laicos de igual a igual, desde sus tres dimensiones: de sacerdote, de profeta y de

---

51 Entrevista a Juan Ángel Dieuzeide por Ana Inés Barelli y Alfredo Azcoitia. Diciembre de 2021.

52 Entrevista a Néstor Busso, realizada por *meet* por Azcoitia y Barelli el 6 de septiembre de 2021.

53 Desde el obispado se creó la fundación Alternativa, en agosto de 1989, con Néstor Busso como referente comunicacional, para capacitar comunicadores barriales y populares dictando talleres con otras instituciones, capacitando jóvenes en lenguaje radial y en comunicación popular y comunitaria, aspecto que continúa hasta la actualidad (Navarro Nicoletti, 2021).

gobierno de la Iglesia" (Hesayne, Dieuzeide y Moia, 2016: 40). El motivo por el cual no se había logrado, según el propio Hesayne, había sido, justamente, resistencia clerical, "porque los curas no aceptaron las CEB" y la pervivencia de una matriz salesiana "en torno al colegio donde se vivía y se alimentada la vida cristiana", lo que impidió la transformación parroquial (Hesayne, Dieuzeide y Moia, 2016: 41).

Reflexiones finales

El comienzo del obispado de Hesayne estuvo signado por la renovación ideológica generada por el Concilio Vaticano II. Esta fue una experiencia constitutiva de su proyecto pastoral que tuvo como ejes el compromiso social, la defensa de los derechos humanos y la apelación constante a una feligresía que debía transformarse en comunidad cristiana. Sobre estas bases, entre 1975 y 1995 Hesayne desarrolló un proyecto pastoral tendiente a construir una "nueva Iglesia", la cual se diseñó desde el Sínodo diocesano convocado en los albores de la democracia (1983-1984). Dicho proyecto se fue construyendo y desplegando a lo largo de tres etapas. La primera (1975-1979) estaba caracterizada por las misiones, las recorridas y los encuentros religiosos promovidos por el obispo con el objetivo de crear una advocación mariana que cristalizase valores y anhelos con los que se identificara el pueblo rionegrino (Barelli, 2019). La segunda (1980–1984) estaba estrechamente vinculada al Sínodo Pastoral Diocesano (1983-1984), identificado como un momento "bisagra" debido a que sentó las bases para la elaboración de un programa más integral y concreto sobre lo que pretendía fuera la Iglesia rionegrina. La seguía una tercera etapa (1984-1993) que consistió en la "puesta en marcha" de esa nueva Iglesia rionegrina postsinodal. En el marco de esta última, se desarrolló una de las iniciativas más importantes para la intervención en la arena política que fue el lanzamiento de la revista *De Pie.*

Dicha revista se enmarcó en un proyecto comunicacional popular que contó con la participación de jóvenes laicos y clérigos cuyas trayectorias estaban marcadas por la militancia social cristiana y la represión dictatorial. En este sentido, no resulta extraño que el compromiso social de Hesayne y su denuncia pública del terrorismo de Estado lo hayan transformado en una referencia, junto a Novak y De Nevares, para quienes buscaban reconstruir los espacios de transformación desgarrados por la dictadura.

En este marco, la revista se constituyó en instrumento tanto de denuncia como de acción política. La elección misma de su director denota la impronta que el obispado deseaba para esta publicación llamada a contribuir a "poner de pie" al pueblo para alcanzar la liberación. Pese a enmarcarse claramente en el proyecto pastoral de Hesayne, *De Pie* era una publicación autónoma del obispado en la que las decisiones editoriales quedaban supeditadas al director y a su consejo de redacción. Esto generó tensiones dentro de la Iglesia ya que no todos los sacerdotes compartían el contenido de la revista ni del proyecto pastoral del obispo.

Los cambios y las tensiones que se perfilaron en la Iglesia rionegrina a fines de los ochenta vinculados con la posible división de la diócesis de Viedma, el avance de lógicas jerárquicas clericales y la crisis económica que atravesaba la Argentina fueron perfilando el límite del proyecto pastoral de Hesayne y, en consecuencia, el final de la revista *De Pie* y del proyecto comunicacional liderado por Busso.

Bibliografía referida

Azcoitia, A. y Barelli, A. I. (2020). Las representaciones de los migrantes chilenos en el discurso de la Iglesia norpatagónica (Argentina) en el marco del conflicto del Beagle (1977-1985). *Sociedad y Religión*, vol. 30, 28-54.

Azconegui, M. C. (2012). La Iglesia Católica y la APDH neuquina frente al terrorismo de Estado. En J. L. Muñoz Villagrán (ed.). *Pedagogía política en Don Jaime de Nevares. La dimensión política de su vida*. Neuquén.

Azconegui, M. C. (2014). Desobediencia debida. La defensa de los derechos humanos en el Alto Valle y Neuquén, 1976-1983. En R. Kotler (comp.). *En el país del sí me acuerdo. Los orígenes nacionales y transnacionales del movimiento de derechos humanos en Argentina: De la dictadura a la transición*. Imago Mundi.

Barelli, A. I. (2019). La "Virgen Misionera" de Hesayne. Proyecto pastoral y territorial de una advocación mapuche en el espacio rionegrino (1978-1979). *Cuadernos del Sur–Historia*, n.º 48, 93-116. *Dossier* "La renovación eclesial y el catolicismo liberacionista en espacios locales y regionales durante las décadas de 1960-1980".

Barelli, A. I. y Azcoitia, A. (2021). "De los pobres a todos". El proyecto pastoral de Hesayne en la Línea Sur, durante la primavera democrática (1984-1985). *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, vol. 24, n.º 3, 46-63. En bit.ly/3tRvQ6Y.

Bonin, J. (2012). *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia argentina*. Eudeba.

Cora, G. (2020). *El fotoperiodismo en Argentina. De* Siete Días Ilustrados *a la agencia Sigla*. Ediciones ArtexArte, Buenos Aires.

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.

Fabris, M. (2011). *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria (1983–1989)*. Prohistoria Ediciones.

Fabris, M. (2012). La prensa católica y el horizonte democrático. La revista *Esquiú*, el gobierno militar y la Iglesia en el contexto transicional, 1981-1983. Actas electrónicas del IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder. Buenos Aires, Argentina: GERE, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Fabris, M. (2015). Revisar el pasado reciente. Las revistas *Criterio* y *Esquiú* y la cuestión de los derechos humanos, 1981-1985. *Quinto Sol*, n.º 3, 1–21.

Fabris, M. (2019). Criterio entre la dictadura y la democracia. Su mirada sobre los desafíos a la Iglesia en un contexto transicional. En M. Lida y M. Fabris (coords.), *La revista* Criterio *y el siglo XX argentino* (pp. 191-212). Prohistoria.

Leone, M. (2019). "Por la liberación del indígena". Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984). *Sociedad y Religión*, vol. 29, n.º 51.

Lesgart, C. (2003). *Uso de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del 80.* Rosario: Homo Sapiens.

Mereb, M. A. (2017). ¿Paraíso, mágico y natural?: Historia y memorias de la represión política en El Bolsón. 1974-2012. Tesis de posgrado. La Plata, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En bit.ly/39O5FqN.

Mombello, L. (2018). *Por la vida y el territorio: disputas políticas y culturales en Norpatagonia.* EUDEM.

Navarro Nicoletti, F. y Nicoletti, M. A. (2020). La revista *Comunidad* del obispado de Neuquén. Experiencia de denuncia y de comunicación popular. *Improntas de la Historia y la Comunicación*, Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata.

Navarro Nicoletti, F. y Nicoletti, M. A. (2021). "Habla Jaime": una pastoral para la comunicación y la defensa de

los derechos humanos en Neuquén (1980-1990). *Sociedad y Religión* (en prensa).

Nicoletti, M. A. (1999). La organización del espacio patagónico: la Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. *Quinto Sol*, NJ, 29-52.

Nicoletti, M. A. (2012). "Con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo". Don Jaime, pastor de la Iglesia de Neuquén. En J. L. Muñoz Villagrán (coord.), *Pedagogía política en Don Jaime de Nevares*. Universidad Nacional del Comahue.

Nicoletti, M. A. y Barelli, A. I. (2019). Blessed among all women: The Missionary Virgin, identity and territory in Patagonia Studies. *Religion, Sciences Religieuses*, n.º 48, 258-281.

Nicoletti, M. A. y Mombello, L. (2005). La figura del primer Obispo de Neuquén y la construcción de la identidad colectiva local. *Ciencias Sociales y Religión*, n.º 7.

Nicoletti, M. A. y Navarro Floria, P. *Historia de Río Negro. Desde los primeros pobladores hasta el 2000.* Honorable Senado de la Nación. IFEP Instituto Federal de Estudios Parlamentarios. (En prensa).

Obregón, M. (2007). La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983). En A. Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina.* En bit.ly/3zOmP2i.

Zanatta, L. (1998). Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica. *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 7-8.

Fuentes escritas

Archivo del Obispado de Viedma

Caja de la Virgen Misionera (cartas, circulares, programas de radios, afiches, comunicados de prensa, documentos, etc.).
Caja de Hesayne (documentos varios, cartas, homilías, comunicados, etc.
Boletín Eclesial de la Diócesis de Viedma (1980-1985).

Archivo personal de Juan Ángel Dieuzeide

Documentos y actas del Sínodo.
Revista *De Pie*. Obispado de Viedma (1984-1989).

Exhortación Pastoral Postsinodal de la Diócesis de Viedma (Río Negro), "Para anunciar a Jesucristo", 1985.
Hesayne, Dieuzeide y Moia. Diálogos en Azul (2016). Tres peregrinos un camino y el Concilio Vaticano II. Actualidad PPC. Cono Sur. Buenos Aires.

Fuentes orales

Juan Ángel Dieuzeide, entrevista realizada por Azcoitia y Barelli, en Bariloche, tres encuentros, julio de 2019.
Juan Ángel Dieuzeide, entrevista realizada por Azcoitia y Barelli, diciembre de 2021.
Néstor Busso, entrevista realizada por Meet por Azcoitia y Barelli, septiembre de 2021.
Carlos Espinosa, entrevista realizada por Azcoitia y Barelli, enero de 2022.

5

El movimiento Nueva Era en San Carlos de Bariloche

Territorialización de las creencias y los geosímbolos religiosos

Viviana Marcela Fernández

Resumen

Los creyentes barilochenses que forman parte del movimiento Nueva Era tienen una particular percepción tanto de la ciudad de San Carlos de Bariloche y su zona de influencia, como así también de determinados lugares de nuestro país y del mundo. Estos espacios son considerados sitios de encuentro con el plano espiritual; presentan diferentes características; son lugares naturales, regiones geográficas, localidades, construcciones, entre otros, que se resignifican y se sacralizan. En el presente trabajo, abordaremos el proceso de construcción espacial y territorial de esta creencia, considerando al territorio religioso como el espacio apropiado y valorizado por los seguidores donde se materializan sus imaginarios y sus acciones, estableciendo marcadores territoriales y espacios sagrados. Nos proponemos identificar, clasificar y cartografiar los geosímbolos religiosos del movimiento y explicar cómo se constituyen en sagrados y qué significancia tienen para los creyentes. Para abordar nuestro objetivo, analizamos diversas fuentes

orales, escritas y nacidas digitalmente, que consisten en testimonios orales, literatura, autobiografías religiosas y escritos en blogs y páginas web de maestros espirituales y seguidores locales e internacionales de su red. Las fuentes fueron abordadas metodológicamente desde la historia oral, la hermenéutica histórica, el análisis discursivo, la entrevista semiestructurada y el tratamiento de fuentes digitales. Para la elaboración de la cartografía, utilizamos Google Earth y el SIG con el uso del programa QGIS.

Palabras claves

Nueva Era, espacios sagrados, geosímbolos religiosos.

Abstract

The believers from Bariloche who are part of the New Era movement have a particular perception of both the city of San Carlos de Bariloche and its area of influence, as well as certain places in our country and the world. These spaces are considered meeting places with the spiritual plane; they present different characteristics; they are natural places, geographical regions, localities, constructions, among others, that are resignified and sacralized. In this work, we will address the process of spatial and territorial construction of this belief, considering the religious territory as the appropriate space that is valued by the followers, where their imaginaries and actions materialize, establishing territorial markers and sacred spaces. We intend to identify, classify and map the religious geosymbols of the movement and explain how they become sacred and what significance they have for believers. To address our goal, we analyzed various oral, written and digitally born sources that consist of oral testimonies, literature, religious autobiographies and writings on blogs and websites of spiritual teachers and local and international followers of their network.

The sources were approached methodologically from oral history, historical hermeneutics, discursive analysis, semi-structured interview and the treatment of digital sources. For the elaboration of the cartography, we use Google Earth and the GIS with the use of the QGIS program.

Keywords

New Age, sacred spaces, religious geosymbols.

Introducción

El movimiento Nueva Era (o New Age) como fenómeno social comenzó a hacerse visible en Estados Unidos en la década del sesenta, en el contexto de los movimientos contraculturales, y desde allí se fue expandiendo por distintas partes del mundo (Carozzi, 1999).

En nuestro país, si bien muchas creencias y prácticas que pueden incluirse dentro de la Nueva Era ya estaban desarrollándose, fue recién a partir de la restauración de la democracia en 1983 cuando su presencia en el espacio público se fue haciendo progresivamente más evidente (Frigerio, 2018). Llegado el siglo XXI, fueron adquiriendo mayor popularidad, debido a su difusión por las industrias culturales y los diferentes medios de comunicación, por fuera de los circuitos alternativos que comúnmente vehiculizaban al discurso New Age (Frigerio, 2016).

En nuestra localidad de estudio, San Carlos de Bariloche, la Nueva Era tuvo sus primeras manifestaciones en la década del sesenta, momento en que empezaron a instalarse en la ciudad maestros espirituales que comenzaron a promover las enseñanzas y creencias en torno a la llegada de una nueva era espiritual. A partir de los 2000, en el contexto de los desplazamientos migratorios y el desarrollo de internet, el movimiento creció de manera exponencial, lo cual permitió que los discursos y las creencias de los maestros

espirituales acerca de la Nueva Era se extendieran más allá del ámbito local (Fernández, 2013, 2021).

En el presente trabajo[1], abordaremos el proceso de construcción espacial y territorial de la creencia en la Nueva Era considerando el territorio religioso como el espacio apropiado y valorizado por los creyentes[2], donde se materializan sus imaginarios y sus acciones, estableciendo marcadores territoriales y espacios sagrados. Nos proponemos identificar, clasificar y cartografiar los geosímbolos religiosos del movimiento y explicar cómo se constituyen en sagrados y qué significancia tienen para los creyentes.

Abordar la dimensión geográfica de la cuestión religiosa, como sostiene Rosendahl (2009a), nos permite repensar los espacios como sitios simbólicos y explorar las maneras en que las creencias delinean sus lugares sagrados adaptándolos a sus necesidades y dando origen a una identidad y a un sentimiento de pertenencia al grupo religioso. Por otra parte, nos posibilita dimensionar el alcance territorial de este movimiento y las implicancias que tienen las formas en que los creyentes ven el mundo, sus representaciones e imaginarios que se plasman en la realidad.

Para llevar adelante nuestros objetivos, analizamos diversas fuentes orales, escritas y nacidas digitalmente que consisten en testimonios orales, literatura, autobiografías religiosas y escritos en blogs y páginas web[3] de maestros

---

1 Este capítulo forma parte de una investigación sobre el movimiento Nueva Era en Bariloche, provincia de Río Negro, que desembocó en una tesis de licenciatura en Historia defendida en 2013. Actualmente, se continúa desarrollando el tema en el marco del doctorado en Historia de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo).

2 Seguimos lo planteado por Villoro (1996), para quien la creencia es un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas, debido a que el individuo actúa determinado por un objeto o una situación objetiva aprehendidos.

3 Se analizaron 40 blogs y 14 páginas web de maestros espirituales, a partir de los cuales se rastrearon sus discursos y sus redes de seguidores en la web y en la red social Facebook. Como ejemplo podemos mencionar algunos de los blogs de Alexiis (bit.ly/3K3yHzx; bit.ly/3qYtemb; bit.ly/3wV9Vhk); de

espirituales canalizadores[4] y seguidores locales e internacionales ligados a su red de relaciones.

Las fuentes fueron abordadas metodológicamente considerando su género y función. En cuanto a los testimonios de los referentes seleccionados, empleamos la historia oral (Delgado, 2006) y la entrevista semiestructurada (Mariezkurrena Iturmendi, 2008), por ser flexible, dinámica y no directiva. Aplicamos la hermenéutica histórica (Guerrero Mills, 2013) sobre los discursos producidos por los creyentes, con el objetivo de comprender el sentido y la intencionalidad de esas narraciones. En el caso de las fuentes nacidas digitalmente (Eiroa, 2018), como páginas web, blogs y redes sociales, llevamos adelante el análisis de los discursos (Iñiguez, 2003) de maestros espirituales canalizadores. Analizamos al emisor, su intencionalidad, el contexto de producción discursivo, así como los códigos y el lenguaje específico que manejan en el marco de la creencia. Por otra parte, para el rastreo de los creyentes y sus narrativas, utilizamos la búsqueda de palabras claves en Google para acceder a sus sitios web y a los relacionados a sus redes. La red social Facebook nos aportó información acerca de cómo se relacionan los creyentes, las páginas que visitan, los mensajes que replican, etc.

La información de los blogs de maestros espirituales fue recabada a través de la realización de una ficha técnica que incluyó nombre del blog, dirección URL, autores, cantidad de seguidores, perfiles de los seguidores (para indagar páginas que visitan, lugares de procedencia, etc.), número de archivos del blog, fecha de publicación de los posteos, temas tratados en el blog, número de visitantes, otras páginas del autor relacionadas al blog y enlaces a otros sitios web. Esta información se sistematizó en una base de datos

---

Igneon y Rowina (bit.ly/3qYtkKz); la página web de Anthena (bit.ly/3IYce5B), entre otros.

4 Son personan que afirman se comunican con entidades del mundo espiritual. Nos referimos a "maestros" o "canalizadores" independientemente de que se trate de mujeres o varones.

para su posterior análisis. Para la elaboración de la cartografía, utilizamos Google Earth y el SIG con el uso del programa QGIS.

A continuación, en primer lugar, presentamos al movimiento Nueva Era en San Carlos de Bariloche para luego adentrarnos en las creencias y narrativas difundidas por los canalizadores acerca de los espacios que consideran sagrados. Posteriormente, continuaremos con la clasificación y caracterización de los geosímbolos religiosos en el espacio local e internacional y la significancia que tienen para los creyentes.

El movimiento Nueva Era en Bariloche: espacios sagrados, creencias y narrativas

En Bariloche los orígenes del movimiento se remontan a comienzos de la década del sesenta, vinculado a las trayectorias de ciertos maestros espirituales que han influido en las diferentes proyecciones de la Nueva Era en el espacio local. Pero es a partir de los 2000 cuando adquirió mayor visibilidad debido al impacto que tuvieron la revolución tecnológica, la aparición de los primeros *cybers* en la ciudad, y luego la introducción de la Web 2.0, el auge de los blogs y las páginas web en el funcionamiento de este campo religioso (Fernández, 2013, 2021). Estos elementos influyeron en la difusión y expansión de estas creencias y en una mayor visibilización de Bariloche, en el marco del movimiento a nivel global a través de estos nuevos medios de comunicación. A su vez, también puede señalarse que, en el marco de la crisis del 2001 y de los desplazamientos poblacionales conocidos como migrantes por "estilo de vida" (Merlos, 2018) o "migración por amenidad" (Otero y González, 2012), arribaron a la ciudad nuevos maestros espirituales que aprovecharon estos medios comunicacionales e incorporaron los discursos de Nueva Era locales en

el corpus de creencias que sustenta al movimiento a nivel global (Fernández, 2013, 2021). En relación con lo anterior, desde la década del 2000, notamos una mayor expansión de estas creencias; comenzaron a visualizarse progresivamente un número significativo de agrupaciones espirituales y esotéricas, y a proliferar una importante oferta de terapias y espiritualidades alternativas[5].

El movimiento Nueva Era se sustenta en un marco interpretativo que da sentido a las prácticas y creencias, entre cuyas características podemos citar que los seguidores reconocen la idea de un *Self* sagrado, que debe manifestarse y desarrollarse dentro de una cosmovisión holista, que combina la transformación personal con la social y que relacionan con la llegada de una nueva era astrológica (Frigerio, 2013). También están presentes la concepción acerca de la autonomía personal y la importancia de la circulación de los seguidores entre diversas ofertas espirituales o terapéuticas para lograr el desarrollo o transformación espiritual, así como la valoración de la naturaleza y la conexión especial que creen tener con ella (Carozzi, 2000). Estas características las encontramos presentes entre los creyentes barilochenses, quienes a su vez tienen una particular percepción tanto de Bariloche y su zona de influencia, como así también de determinados sitios dispersos por el mundo que son considerados puntos de encuentro con el plano espiritual; estos son lugares naturales, regiones geográficas, localidades, construcciones, entre otros, que se resignifican y se sacralizan.

Principalmente a partir de los 2000, comenzaron a surgir narrativas por parte de los seguidores de la Nueva Era en torno a que la ciudad y otros puntos ubicados en la

---

5 En la revista *ABCSur*, una publicación que ofrece bienes y servicios para la compraventa o el intercambio, notamos un aumento considerable de oferta de diferentes espiritualidades y terapias alternativas que se hacen mayormente visibles a partir de los 2000. Lo mismo ocurre con los discursos acerca de nuestra ciudad que están presentes en diferentes portales en la web a partir de esa década. La revista está disponible en bit.ly/3K3Q8A3.

región conforman una zona o un espacio sagrado y energético, donde es posible contactarse con seres suprahumanos y acceder a otros planos espirituales. Según los creyentes, estos enclaves están ubicados en distintos puntos del mundo; se encuentran conectados y forman parte de una sociedad que habita en el interior del planeta, dirigida por seres espirituales llamados "la Hermandad Blanca"[6], los cuales viven en una ciudad *etérica* denominada Shambala[7]. Estos seres guían el destino de la humanidad y posibilitan el crecimiento evolutivo espiritual del planeta (Fernández, 2013).

Estas creencias acerca de la existencia de ciudades o enclaves mágicos, y sobre este mundo subterráneo y Shambala, llegaron a la Argentina con seguidores de asociaciones esotéricas como la Sociedad Teosófica hacia fines del siglo XIX y la Escuela Arcana en la década del treinta. Estas narrativas serían retomadas y modificadas posteriormente a partir de los sesenta por otros maestros espirituales españoles, latinoamericanos, nacionales y locales[8], lo que daría origen a una nueva creencia que indica que la mítica Shambala se habría trasladado a América y que la Patagonia tendría un rol importante en la Nueva Era, pues surgiría allí el "nuevo hombre"[9] (Fernández, 2013).

---

6 Estos seres son considerados por los creyentes como altamente evolucionados. También son denominados como "la Jerarquía Espiritual"; dentro de estas entidades consideradas *maestros ascendidos* se encuentran Jesús, Buda, María Magdalena, Saint Germain, entre otros.

7 Los creyentes barilochenses entrevistados creen que la ciudad de Shambala surgirá en la Patagonia. La leyenda budista de Shambala consiste en la creencia de una tierra legendaria, una especie de paraíso budista tibetano, al que los creyentes llegarían después de una batalla mundial entre las fuerzas de la luz (fe budista) y las fuerzas de la oscuridad (otras creencias). Esta tiene su origen a principios de la Edad Media cuando los budistas intentaban frenar el avance musulmán en el norte de India (Znamenski, 2011).

8 Los maestros espirituales locales, Alexiis, An, Cris, Nora, Ricardo y sus seguidores, entre otros creyentes, afirman la existencia de estos espacios sagrados, siguiendo lo planteado por esoteristas nacionales como Benjamín Solari Parravicini y Pedro Romaniuk e internacionales como Vicente Anglada, Sixto Pax Wells y Rubén Trigueirinho, entre otros (Fernández, 2013).

9 Estos discursos fueron fomentados por el esoterista y pintor argentino Benjamín Solari Parravicini y retomados por los creyentes locales (Cris, comu-

Esto ocasionó que, a partir de los 2000, varios maestros espirituales y otros creyentes decidieran vivir en la localidad, visitarla asiduamente o realizar turismo esotérico[10]. Desde aquí los maestros espirituales comenzaron a ampliar estas creencias con los mitos locales y sus propios pensamientos, dándole entidad a la práctica de la canalización, la cual se basa en la creencia de que determinados individuos, llamados "canalizadores", pueden entablar comunicación con entidades del mundo espiritual, es decir, estos argumentan que sus discursos son indicaciones o comunicados provenientes de seres espirituales como *maestros ascendidos* y extraterrestres que quieren ayudar a la evolución espiritual de la humanidad (Fernández, 2013).

Según los canalizadores, los mensajes que provienen del plano divino pueden ser canalizaciones auditivas, visuales, olfativas o táctiles o darse en sueños (Alexiis, comunicación personal, febrero, 2012). Algunos canales, como en el caso de Alexiis, Anthena, Aston, entre otros de Bariloche, dicen recibir "paquetes de energía" que son "decodificados" y transformados en los mensajes que se terminan dando a conocer al resto de los creyentes (Alexiis, 4/07/2010; An, comunicación personal, abril de 2012).

La difusión de estas narrativas por parte de los maestros espirituales canalizadores en sus agrupaciones y a través de sus redes nacionales e internacionales y portales web fueron transformando a Bariloche en un espacio sagrado (Fernández, 2013), entendido como "un campo de fuerzas y de valores que eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en

---

nicación personal, 20/07/2013). Solari Parravicini estaba muy cercano a la asociación esotérica Escuela Arcana (Fernández, 2013).

10 Varios maestros se instalaron en la ciudad según lo *indicado* por sus divinidades, como en los casos de An y Alexiis. Otros, como el maestro espiritual mexicano Kai, visitan la región atrayendo creyentes de la localidad y de otras partes del mundo para realizar encuentros de meditación. En relación con este tema, hemos entrevistado a Sai (5/01/2012), Alexiis (15/02/2012), Cris (20/07/2013) y An (abril de 2013) y analizado los discursos que emiten en sus portales web estos y otros creyentes que forman parte de sus redes.

teseopress.com

el que transcurre su existencia" (Rosendahl, 2009b: 45). La experiencia de lo sagrado se dará entonces en el dominio de la emoción y del sentimiento del "ser en el mundo" y es diferenciado por medio de los símbolos, mitos y ritos, permitiendo la mediación entre el ser humano y la divinidad (Rosendahl, 2009b).

En nuestro caso, para los creyentes, la región comenzó a posicionarse como un retiro espiritual de la anteriormente mencionada Hermandad Blanca y uno de los lugares energéticos y sagrados junto a otros en el mundo, los cuales posibilitarían cambios en la humanidad para entrar en una Nueva Era. La canalizadora y maestra espiritual barilochense Anthena resume el significado de este espacio sacralizado:

> Es allí, en una zona a la que ustedes hacen llamar San Carlos de Bariloche, […] estamos creando las bases de una nueva Ciudad de Luz Planetaria…podríamos decirles que la nueva Shambala está comenzando a tomar forma en este lugar sagrado. […]. Este lugar en el planeta Tierra en un futuro no muy lejano será el Portal de entrada no solo a diversas dimensiones, sino también a diversos puntos de la Galaxia, el Universo y los Multiuniversos (Anthena Arcturus, 10/10/10).

Para otros canalizadores como Nora, la región es clave, junto a otros sitios dispersos por el planeta, porque concentrarán energía que posibilitará el cambio planetario y de despertar espiritual interno:

> Esta energía se va a anclar por medio de los códigos en puntos específicos de la Tierra […]. Algunos son naturales, otros creados, pero todos están enclavados en puntos energéticos estratégicos, algunos son Museos, otros Hoteles, no es lo importante, sino en donde están y la referencia energética que generan. Las Pirámides de Giza, La Pirámide del Louvre en París, Francia, Chitzen Itza en Yucatán […]. Las Pirámides Andinas en la Ciudad de San Carlos de Bariloche de Argentina. […] ERKS – en el cerro Uritorco, […]. El cerro Tronador o Amun Kar en Argentina […] (Nora Cervelo, 8/03/2009).

Además de los anteriormente mencionados, otros canalizadores como Alexiis, Ricardo, la asociación Rahma y sus redes de seguidores tanto locales como internacionales, entre otros, también reafirman estas creencias adhiriendo a estos discursos e incorporando sus propios "mensajes divinos canalizados" acerca de la cualidad de espacio sagrado atribuida a Bariloche y a determinadas locaciones en la región y en otras partes del mundo (Fernández, 2013, 2021). Por otra parte, los canalizadores divulgan a sus pares y al común de los creyentes esas narrativas acerca de estos sitios sagrados a través de sus asociaciones, talleres, literatura y portales en la web. Son quienes aseveran la significación de que estos lugares son especiales, sagrados, energéticos, etc., de forma que dan origen a diversas prácticas en ellos, como la meditación, la búsqueda y la comunicación con seres espirituales (duendes, elfos, ángeles, maestros espirituales ascendidos, extraterrestres, etc.) y diversos rituales.

Estos canalizadores emiten "discursos religiosos de carácter revelador" (Fernández, 2019) que se basan en la creencia de que se produce la comunicación entre un ser o ente espiritual, divino, superior que transmite un mensaje, con el fin de dar indicaciones, enseñanzas, pautas a seguir, formas de llevar adelante ritos, etc., a una persona (canal/canalizador/mediador religioso) que lo recibe y lo retrasmite a la humanidad. Estas narrativas van a contribuir a conformar un corpus de creencias luego de pasar por los mecanismos de validación a cargo de canalizadores que ya cuentan con una posición conformada y de prestigio dentro de este campo religioso (Fernández, 2013), es decir, con capital simbólico, siguiendo lo planteado por Bourdieu y Wacquant (1995). Estas palabras adquieren el significado de sagradas por el receptor, y al ser transmitidas a otros que creen o terminan creyendo en aquello que se dice. Considerando la religión como lenguaje (Cassirer, 1945, en Bourdieu, 2006), estas serían formas de pensamiento simbólico, como un instrumento de comunicación y de conocimiento, como un *medium* simbólico, que pueden desembocar en la

creación de dogmas, de mitos, etc. En este sentido, como se desprende de nuestro análisis, en el caso local la práctica de la canalización cumple un importante rol dentro del movimiento Nueva Era. Para los creyentes, es una experiencia religiosa *reveladora*, los canalizadores son *mediadores religiosos*, entendidos como individuos que asumen el rol de intermediarios entre el mundo físico, material y el espiritual o inmaterial. Como sostiene Gómez García (1993: 2), entre el polo humano y el polo divino es donde se instaura la mediación en un movimiento de ida y vuelta, y allí entran en juego los mediadores, que son los expertos en responder a las preguntas sin respuesta evidente y quienes median para la superación simbólica o imaginaria de la oposición entre lo profano y lo sagrado, entre lo humano y lo divino, entre lo natural y lo sobrenatural.

Los canalizadores locales como mediadores religiosos difunden estos discursos religiosos de carácter revelador, que son recibidos y difundidos por creyentes y otros canalizadores nacionales e internacionales en sus redes, lo cual contribuye a afianzar el imaginario global del movimiento en cuanto a estos espacios sacralizados.

Los geosímbolos religiosos de los creyentes Nueva Era en el espacio local

A partir del análisis de los discursos emitidos por los maestros espirituales locales y los relacionados a su red[11], hemos relevado y cartografiado diferentes categorías de geosímbolos religiosos asociados al movimiento Nueva Era en Bariloche y su zona de influencia, y otros a nivel internacional entre el 2000 y 2018.

---

11 Fueron considerados los discursos de los siguientes maestros: Anthena, Alexiis, Eduardo, María, Igneon, Rowina, Ricardo, Richard, la agrupación Rahma, Nora, Cris, Sol, y de otros creyentes como Su, Bety, Andy, Dany, entre otros.

Los geosímbolos (Bonnemaison, 2004; Giménez, 2007; Flores y Giop, 2017) pueden definirse como un sitio, un itinerario o un espacio que, por razones religiosas, políticas o culturales, reviste para determinadas personas o grupos una dimensión simbólica que los fortalece en su identidad. Estos geosímbolos son marcadores espaciales que pueden ser lugares considerados santos, como, por ejemplo, la ciudad de Jerusalén, espacios venerados o sagrados, como una montaña o un monumento, o como lo fueron los robles, espejos de agua, bosques y calvarios en Bretaña; estos lugares expresan un sistema de valores comunes que pueden dar origen a peregrinaciones (Bonnemaison, 2004).

Considerando las características generales de estos geosímbolos religiosos reconocidos por los barilochenses creyentes en la Nueva Era, los clasificamos en lugares naturales sacralizados, construcciones resignificadas, construcciones propias y lugares de reunión/prácticas (figura 1).

Los *lugares naturales sacralizados* (figura 1) son aquellos espacios naturales que son dotados de nuevos sentidos de tipo religioso por los creyentes. En nuestro caso estos geosímbolos están representados por cerros, sectores del bosque, lagos y mesetas, a los que les otorgan la cualidad de energéticos y sagrados, y donde creen que pueden conectarse de alguna manera con el plano divino y comunicarse con maestros espirituales no terrenales o seres extraterrestres que estarían ayudando a la evolución de la humanidad. Uno de esos lugares es el cerro Tronador, o también llamado Amun Kar (Cervelo, 8/03/2009), que es considerado un espacio sagrado al que asisten seguidores de la Nueva Era, incluso desde otros países, para poder conectarse con sus vidas pasadas o con seres espirituales y realizar meditaciones para propiciar el cambio hacia una nueva época[12]. Según

[12] En la base del cerro, se llevaron adelante diversos encuentros de meditación, entre ellos el convocado por Kai, un canalizador mexicano conectado con la red de maestros local, con el objetivo de preparar a la Tierra para la llegada de la Nueva Era esperada para el 12 de diciembre del 2012. Se puede consultar Kai Luz de Sirio (s.f.).

teseopress.com

las narrativas de los creyentes, este cerro alberga cristales que funcionan como "una especie de biblioteca con todas las memorias de cada una de las personas que habitan el mundo producto de sus reencarnaciones" (Alexiis, comunicación personal, enero de 2012). Al respecto, la canalizadora y maestra espiritual Alexiis afirmaba en uno de sus blogs:

> De acuerdo a un mensaje recibido por el Maestro Metatrón dentro del Volcán Tronador hay una gran red de cristales muy antiguos que contienen la información de los orígenes de nuestro planeta y de nuestra humanidad y los mismos han de ver la Luz dentro de poco para unificar su información y su energía al Gran Cristal de la Ciudad de Mepcaut, Cristal de 6ª dimensión con conexión con planos externos a nuestro planeta (Alexiis, 19/10/2011).

Estos discursos son expuestos en los portales web de los canalizadores barilochenses, pero, a la vez, son reproducidos en páginas de creyentes de diferentes partes del mundo. Algunos canalizadores internacionales retoman las narrativas de estos maestros locales y las reafirman o las amplían con sus propios discursos, contribuyendo a afianzar el imaginario local y global del movimiento en relación con estos espacios sagrados. Uno de los casos que podemos mencionar como ejemplo es el de Sol, una canalizadora española que reproduce en una página web de España lo que decía la maestra barilochense Alexiis y, a su vez, suma información acerca de la implicancia de este espacio sagrado para los creyentes españoles:

> […] dentro del Volcán Tronador, cerca de Bariloche, al sur de Argentina, hay una gran red de cristales muy antiguos donde está la información de los orígenes de vuestro planeta y de vuestra humanidad. Estos cristales han de ver la Luz, han de unificar su información y su energía al Gran Cristal de la Ciudad de Mepcaut, Cristal de 6ª dimensión con conexión con planos externos a vuestro planeta, a vuestros planos. […]. Los Cristales Tronador, […], ayudarán a que se fusionen todos los orígenes de razas y linajes que han habitado en

> vuestro planeta. Esos linajes están representados en la Ciudad de Luz que está sobre vosotros, en planos de 5ª dimensión (Hispania Atlan), los que habitáis en la Península Ibérica (Hernández, 30/09/2011).

Estas narrativas alrededor del cerro se conjugan con otras que incluyen antiguas leyendas que provienen de la época de los primeros exploradores españoles que llegaron al actual territorio argentino, acerca de la llamada Ciudad de los Césares[13], y con los mitos tibetanos sobre Shambala que hemos mencionado anteriormente. Para los creyentes, en el Tronador se encuentra la entrada a esta mítica ciudad y sería un retiro de los seres espirituales llamados "la Hermandad Blanca", un portal interdimensional que conecta a otros espacios sagrados ubicados en diferentes puntos del planeta, entre ellos, la ciudad principal de estos seres intraterrenos, que es Shambala. La agrupación barilochense Rahma desde 1998 intenta conectar espiritualmente con esa ciudad realizando expediciones para encontrarla. En sus diarios de viaje, relatan sobre el Tronador:

> Nos encontrábamos cerca de aquel cerro, un antiguo volcán extinto, que en nuestra lengua conocemos como Tronador […]. La energía comenzó a fluir por el lugar, abriéndose la puerta esperada. Vimos como de esa luz completamente dorada, comenzaban a salir seres de dentro, seres sutiles con apariencia de Maestros, como así también aborígenes (Alegría *et al*., 2001).

Los creyentes sostienen que hay diversas entradas o portales en Bariloche y sus alrededores a este emplazamiento sagrado y al mundo intraterreno, ya que el planeta

---

13 Este mito tiene su origen en historias de náufragos y exploradores perdidos relacionado a los viajes de Sebastián Caboto en el año 1527, quien fundó el fuerte Sancti Spiritus, cercano a la confluencia de los ríos Paraná y Carcarañá. A partir de este relato, surgieron diversas versiones sobre el paradero de la ciudad, ubicándola en sectores de Patagonia, incluida la zona del Nahuel Huapi en Río Negro (Pérez, 2005, en De Angelis, 2005).

estaría surcado por numerosos túneles que conectan a las ciudades o los lugares sacralizados que se hallan dispersos por todo el planeta. Uno de esos portales se encuentra en el lago Nahuel Huapi, donde sostienen que está emergiendo una "ciudad de luz", al igual que en la base del cerro López; esta creencia trae aparejado un cambio evolutivo de la conciencia humana hacia una nueva dimensión (An, comunicación personal, abril de 2012; Alexiis, comunicación personal, febrero de 2012).

Otros espacios sacralizados por sus cualidades de ser portales y lugares de contacto con seres espirituales, intraterrenos y extraterrestres son el "Balcón del Gutiérrez", ubicado en el antiguo camino al cerro Catedral, desde el que puede apreciarse una vista panorámica del lago homónimo, y, cercano a este sitio, la cascada de los Duendes en el arroyo Gutiérrez, donde se reunían a meditar y comunicarse con seres elementales como duendes y hadas (Dany, comunicación personal, febrero de 2008).

En las narrativas de los creyentes, se entrecruzan mitos locales, españoles, de pueblos originarios y tibetanos que son retomados y reelaborados en un discurso que tiene sentido en el marco de la Nueva Era e impacta en el imaginario global del movimiento (Fernández, 2021). Contribuye a esta difusión el hecho de que lo afirmado por los maestros espirituales canalizadores locales con respecto a estos lugares termina sumándose a otros discursos sobre sitios en otras partes del mundo, lo que posibilita así el crecimiento y la legitimación de estas creencias. La difusión de estos discursos a través de la web realza el "potencial esotérico" y también el paisajístico de la región, atrayendo a peregrinos en busca de poder conectarse con estos espacios energéticos y sagrados. Podemos citar el caso de creyentes como Sol, que viajó desde España, o Kai, un mexicano que trae contingentes para realizar meditaciones en el cerro Tronador (Alexiis, comunicación personal, febrero de 2012).

Relacionados a estos espacios, también se encuentran otros que forman parte del itinerario de los creyentes

barilochenses, como la meseta de Somuncurá hacia el este de Río Negro, el lago Puelo en Chubut y el cerro Uritorco en Córdoba. Somuncurá es una zona donde asisten a encuentros para meditar y para contactarse con el mundo espiritual y con extraterrestres. Está rodeada de relatos que combinan leyendas sobre la llegada de los templarios a la Patagonia, quienes habrían traído consigo al Santo Grial, y sobre el arribo de los nazis que buscaban la reliquia (González, febrero de 2019). A esto se le suma las experiencias místicas, con seres provenientes de otras dimensiones y galaxias, que los creyentes como Richard y su agrupación sostienen que allí han tenido (Richard, comunicación personal, febrero de 2005). También algunas agrupaciones se disputan sentidos en relación con que es en esta zona donde en realidad se encuentra la Ciudad de los Césares. Por su parte, el lago Puelo es una localización de gran connotación para los creyentes, ya que consideran el lugar como "poseedor de cristales" que debían "activarse" para posibilitar la llegada de la Nueva Era que esperaban en el año 2012. Sarhasne (20/03/2018) explica que allí, en el 2002, los extraterrestres llamados "arcturianos" instalaron el primer cristal en el planeta cuyo propósito es proporcionar energías de sanación a la Tierra. Por lo tanto, se realizaron varios encuentros en fechas claves (10/10/10, 11/11/11 y 12/12/12) en este lugar, que congregaron a personas de distintas partes del país.

En cuanto al cerro Uritorco, está ubicado en el valle de Punilla, región que, desde mediados de la década de los ochenta, experimentó un proceso de *esoterización*, donde convergen discursos que conjugan la espiritualidad New Age con las creencias y los mitos de los indígenas comechingones y diversos relatos esotéricos (Otamendi, 2008; Flores, 2020). Este cerro es considerado un espacio sagrado donde está emplazada una de las *ciudades de luz* llamada ERKS, que forma parte del entramado de retiros intraterrenos de la Hermandad Blanca (González, 2013), y está conectado con los otros puntos energéticos a los que referimos

a lo largo del trabajo. Está próximo a la localidad de Capilla del Monte, en la cual un grupo de creyentes seguidores del esoterista Nicholas Roerich, y conectados con la red barilochense, posibilitaron la instalación de la primera Bandera de la Paz en el 2015, considerada un "activador espiritual" que le otorga la cualidad de sagrado a ese espacio (Fernández, 2021).

Otra categoría de geosímbolos refiere a las *construcciones resignificadas* (figura 1), que son edificios en principio no relacionados con la Nueva Era, construidos en otro contexto y con otra finalidad, pero que son apropiados y revestidos de otros significados por los creyentes para utilizarlos como lugares de meditación o para conectarse con el plano espiritual. Como ejemplo podemos mencionar a la estupa budista "de la Iluminación", construida en el Cerro Otto en 2004 y consagrada por el lama Drukpa Choegon Rinpoche en 2005 ("Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso barilochense", 22/08/2020, *Diario Río Negro*). Este monumento, si bien fue realizado en el marco de la religión budista, es un espacio que ha sido apropiado por los creyentes Nueva Era para realizar meditaciones. El sitio en sí mismo, caracterizado por un promontorio rocoso, antes de su construcción atraía a creyentes por sus características energéticas (Su, comunicación personal, septiembre de 2005). Cuando el lugar fue consagrado, asistieron tanto budistas como seguidores Nueva Era. Actualmente, se ha transformado en una atracción para visitantes residentes y turistas como lugar de esparcimiento desde el cual se puede ver una vista panorámica del lago Nahuel Huapi.

Otros lugares son resignificados, como el caso de las *Pirámides Andinas*, un complejo turístico ubicado hacia el oeste de la ciudad, que tiene la particularidad de que en su construcción incluye pirámides de vidrio. La forma piramidal tiene un significado esotérico, y, por lo tanto, los creyentes le otorgan al edificio la propiedad de ser

un portal a otra dimensión. Una de las canalizadoras, Nora, considera que este lugar es uno de los sitios donde "la energía se va a anclar" y va a permitir el "gran cambio de vibración y frecuencia y el despertar del Guru Interno" (Cervelo, 2009). Actualmente, el complejo se promociona en la web como "un lugar especial que transmite energía" (Parairnos, s.f.).

También hemos identificado *construcciones propias* (figura 1), que consisten en monumentos o construcciones erigidas por los creyentes, como la Bandera de la Paz ubicada en la Plaza de la Catedral, en el centro de Bariloche. Este símbolo fue implantado en el lugar en 2018 por el Comité Internacional de la Bandera de la Paz, con anuencia del municipio de la ciudad. Para la comunidad barilochense, representa un ícono propiciatorio de la paz; sin embargo, tiene una larga historia relacionada al mundo esotérico. Su origen se remonta a la década de 1930 en Estados Unidos; fue promovida y realizada por el artista y esoterista ruso Nicholas Roerich. Este emblema se transformó en el estandarte protector del patrimonio cultural del mundo en tiempos de guerra y paz, a partir de la firma del Tratado por la Bandera de la Paz en la Casa Blanca durante el mandato de Franklin Roosevelt el 15 de abril de 1935. La Bandera de la Paz izada en Bariloche por un grupo de creyentes Nueva Era y partidarios de las enseñanzas de Roerich es la segunda del país, y es considerada un *activador espiritual* que se emplaza en un espacio sagrado (Fernández, 2021). En palabras de uno de los seguidores: "La bandera fue izada y 'anclada' en el parque de la catedral, […] la colocación de este símbolo sagrado va más allá del protocolo y la foto en los diarios. […]. La Bandera es un 'activador' espiritual" (González, 2019).

Quienes propiciaron su instalación escogieron ese lugar exacto porque allí existe una *energía particular*: "El espacio lo eligieron ellos, porque decían que era energético" (Andara, comunicación personal, 7/12/2018).

La bandera tiene plasmada un símbolo que consideran sagrado: *Chintamani*[14], como señala Geertz (1973), construye una visión de la realidad diferente, una serie de significaciones religiosas que se traducen en el ícono, además de su otro significado relacionado a la intención de paz (Fernández, 2021). Estas marcas pueden ser interpretadas como formas desiguales de apropiación del territorio y de cristalización de procesos de diversidad religiosa (Flores y Giop, 2017).

El emblema simboliza el cambio hacia una nueva forma de pensar relacionada con lo espiritual, y transforma un espacio público en un espacio sacralizado (Fernández, 2021), por medio de rituales, artefactos comunicativos que consagran y sacralizan un territorio como tal (Segato, 2009).

Otros geosímbolos relevados fueron los *lugares de reunión/prácticas* (figura 1), que contienen una alta carga simbólica para los creyentes, pues allí llevan adelante diversas actividades como la canalización, la meditación y reuniones de enseñanza, a la vez que difunden sus discursos y se relacionan a través de la web con otros seguidores nacionales e internacionales. Estos maestros canalizadores reproducen sus discursos a través de diferentes portales, redes sociales, literatura y talleres y en sus agrupaciones, y su autoridad depende de cómo son vistos y considerados por el resto de los creyentes, es decir, por su capital social y simbólico (Fernández, 2013), el cual, como sostiene Bourdieu (1995), comprende factores que permiten a su poseedor ejercer un poder, una influencia en un determinado campo. La posesión

---

14 El *Chintâmani* (en sánscrito) o la *Gema del deseo* en el esoterismo simboliza la piedra filosofal que proporciona a su poseedor lo que desea (Blavatsky, 2006). Por otra parte, representa el principio de sabiduría, "el Cristo" o la naturaleza divina que está en cada persona. Para Roerich, su creador, y sus seguidores barilochenses actuales, esta piedra era milagrosa y salvaría al mundo, manifestándose en la Nueva Era y ante los mayores acontecimientos del mundo (Fernández, 2021).

de capital simbólico consiste en lograr que otros reconozcan implícita o explícitamente un poder y orienten sus conductas teniéndolo en cuenta (Martínez, 2009).

Los canalizadores van acumulando capital a través de su trayectoria, por la difusión de sus discursos en la red y por el aval de sus pares: otros canalizadores que ya han construido su lugar de prestigio y tienen una firme posición dentro de este campo religioso (Fernández, 2013).

Estos sitios donde se reúnen y llevan adelante sus prácticas son espacios construidos simbólicamente por los maestros espirituales, convirtiéndolos en centros de irradiación de la creencia; se encuentran sobre todo en el centro y hacia el oeste de la ciudad, denotando principalmente creyentes provenientes de sectores económicos medios y altos. Estos generalmente pasan desapercibidos, son casas de familia, locales comerciales o lugares alquilados para ese fin.

Las creencias necesitan contar con el espacio para su reproducción y crecimiento (Carvallo, 2009); todos estos geosímbolos delimitan estos territorios sagrados que "son un ancla geográfica, pues en él están implantadas las diferentes formas en que se materializa tal creencia" (Mouga Poças Santos, 2009: 209). Los vínculos a un territorio sagrado, como un espacio cargado de significados y de representaciones, tienen un carácter emblemático, y el espacio se presenta como aglutinador de creencias y punto de encuentro para celebraciones de rituales o veneraciones. Es decir, cumple un importante papel en la formación de la identidad del grupo, ya que tiene la virtud de promover y favorecer sentimientos, relaciones de pertenencia y el soporte geográfico para los actos religiosos (Mouga Poças Santos, 2009).

Figura 1: geosímbolos religiosos de los creyentes Nueva Era en San Carlos de Bariloche y sus alrededores

Fuente: elaboración propia.

Los espacios sacralizados a escala internacional

Los creyentes barilochenses del movimiento Nueva Era consideran que los espacios sacralizados locales están conectados con otros a nivel mundial, que se dispersan a lo largo de todos los continentes[15]. Algunos de estos lugares son visitados por ellos transformándose en viajes iniciáticos o de conexión con determinadas entidades espirituales o energías y extraterrestres, como, por ejemplo, Egipto, Machu Picchu o Hawái. Según la canalizadora Alexiis,

15 Alexiis, An, Nora, Igneon, Rowina, Cris, Ricardo, Richard, entre otros maestros que hemos entrevistado o cuyas narrativas en portales web y producciones literarias hemos analizado, coinciden en afirmar que los espacios dispersos por el mundo que consideran sagrados se encuentran conectados. Se puede consultar como ejemplo Cervelo (8/03/2009) y la profusa literatura escrita por Ricardo González acerca del entramado de ciudades intraterrenas conectadas.

su viaje a Hawái fue decisivo en su vida, y sostiene que allí se produjo su gran transformación espiritual, adquirió su nombre esotérico y obtuvo conciencia de quién era en esencia: "Mi nombre cósmico es Alexiis, se me había dicho que era una Diosa Luz" (Alexiis, 2006: 41). Otros creyentes como Anthena, Ricardo, Richard, entre otros, han tenido experiencias similares en sus viajes.

Para los canalizadores, es sumamente importante en algún momento visitar estos sitios emblemáticos, no solo por las experiencias religiosas que puedan tener en ellos, sino también porque son momentos en que se construyen vínculos con otros creyentes (Alexiis, 2006; An, comunicación personal, 2012).

Entre los geosímbolos religiosos con nexo local detectados al momento de la presente investigación, observamos que mayormente se encuentran en América (14), mientras que el resto se reparten en Europa (4), África y Próximo Oriente (3), Asia e islas del Pacífico (8), y en Oceanía (2) (figura 2). Como ya se ha señalado, estos geosímbolos han sido divididos en lugares históricos, construcciones resignificadas o reapropiadas, ciudades resignificadas o sacralizadas y lugares naturales sacralizados. Todos ellos son considerados por los creyentes como puntos energéticos que permiten la conexión con otras realidades del plano espiritual y posibilitarán el cambio evolutivo de la humanidad al activarse a través de la meditación o rituales. Los *lugares históricos* (figura 2) portan una significación especial relacionada a su antigüedad y a pueblos originarios significativos por las enseñanzas espirituales que les atribuyen, a lo cual se le suma que se consideran portales a otros planos espirituales o puntos energéticos emblemáticos que están conectados entre sí. Podemos mencionar a las Pirámides de Guiza y la Roja de Dahshur en Egipto, algunos templos hindúes y del sur de Asia como los de Brihadisvara y Airateswara en India y Meru Phi de Tailandia. En América, ciertas construcciones y emplazamientos precolombinos como Machu

Picchu, Chan Chan y Huacho en Perú, y Chitzen Itzá en México (figura 2).

Muchas de estas locaciones se convierten en lugares de visita esenciales para el creyente. Un ejemplo es Egipto, una de las culturas a las que le atribuyen gran cantidad de conocimientos esotéricos, por lo tanto, esta región tiene una fuerte carga simbólica para los seguidores Nueva Era. Se transforma en un lugar de peregrinación, de contacto con energías ancestrales y de *despertar de la conciencia*, es decir, de quienes son espiritualmente en esencia. Alexiis escribió en su libro autobiográfico que "a principios del año 2000 se presentó la oportunidad de participar en un *tour* espiritual a Egipto, a las pirámides y a todos los lugares de interés" (Alexiis, 2006). Para Anthena, implicó un despertar al conocimiento de sus vidas anteriores (Anthena, s.f.), mientras que para Richard su viaje a Egipto estaba relacionado a "poder conectarse con las energías espirituales de la constelación de las Pléyades" (Richard, comunicación personal, febrero de 2005).

Estos sitios históricos muy antiguos situados a lo largo del mundo, en la India, el Tíbet, Perú, México o Egipto, entre otros, son lugares que se promueven como destino para realizar turismo de tipo espiritual o, como refieren Flores y Cáceres (2019), también denominado "turismo esotérico", "energético" o *new age*, que alude a este tipo de modalidad turística que es diferente a la de los circuitos sagrados tradicionales. Por esta razón, los autores prefieren referirse a este tipo de turismo que se sitúa en los márgenes como heterodoxias turísticas.

Viajes del Alma para el Alma (bit.ly/3zWgRfD) es una de las empresas que organiza *tours* a destinos con estas características o *cualidades espirituales*. El viaje que ofrecen incluye guías especializados que acompañan a los creyentes en el recorrido ofreciendo una serie de actividades vinculadas a lo espiritual. Entre estos guías espirituales, se encuentran algunos de los canalizadores relacionados a la red Nueva Era barilochense, como es el caso de Kai (Kai

Luz de Sirio, 2015). En su sitio web, esta agencia de viajes sintetiza claramente lo que significan estas locaciones para los creyentes:

> Los sitios sagrados del mundo se determinan por las culturas que han vivido en dicho lugar y donde han consagrado rituales sagrados; por las Líneas Ley ó líneas de poder que comienzan en Inglaterra y llegan hasta Francia; por […] Robert Coon quien es el creador y pionero del primer sistema unificado de chakras terrestres y coordinador de la Convergencia Armónica en el año 1987 y por último por todos los canales en distintos lugares del mundo que sincrónicamente determinaron ciertos sitios como puntos vitales planetarios (Viajes del Alma para el Alma, s.f.).

Como sostiene Flores (2020), las prácticas que llevan adelante los viajeros y sus experiencias en estos espacios se hallan en una zona intersticial entre lo turístico y lo sagrado, es una modalidad en la cual los sujetos buscan experiencias sagradas y consumen lugares y actividades que se incluyen en el universo New Age.

La otra categoría de geosímbolos refiere a las *construcciones resignificadas o reapropiadas* (figura 2), revestidas de otros significados en el marco de la creencia en la Nueva Era. Generalmente, incorporan la forma piramidal, son consideradas enclaves energéticos y también espacios aptos para la meditación, como las pirámides del museo del Louvre[16] en Francia o las situadas en el complejo Moody Gardens en Texas, Estados Unidos. Elise, tarotista y canalizadora, sintetiza en su sitio web el significado que les otorgan los creyentes a las pirámides: "El campo de energía en la forma de la pirámide puede actuar como un vórtice, facilitando así la comunicación e interacción con otras dimensiones

16 La Pirámide del Louvre está envuelta en una serie de teorías conspirativas que pueden encontrarse en la red acerca de la razón por la que fue emplazada en ese lugar. Fue construida por el arquitecto Ieoh Ming Pei, durante el mandato del presidente François Mitterrand. Puede consultarse en bit.ly/3JY8PFf.

espirituales" (Defer, 8/08/2015). Según Nora, en estos sitios se anclaron "códigos energéticos […] al activarse esta energía nos va a acelerar nuestra frecuencia y vibración" (Cervelo, 8/03/2009). Todas estas locaciones, como el resto de las mencionadas en las otras categorías, se encuentran interconectadas en una suerte de red energética a lo largo del planeta, y son puntos que, cuando se activen a través de la meditación o de rituales, permitirán el cambio espiritual.

Por otra parte, también hemos identificado *ciudades sacralizadas* o *resignificadas* (figura 2), a las cuales los creyentes les otorgan un simbolismo particular relacionado a lo ocurrido históricamente en ellas o a los mitos locales que portan, que son retomados y modificados por los creyentes Nueva Era, y a las narrativas difundidas por los canalizadores. Es el caso de Nagasaki en Japón, ciudad bombardeada durante la Segunda Guerra, y de Ekaterimburgo, Rusia, donde se anclaron "códigos de energía" (Cervelo, 8/03/2009). Por su parte, la ciudad de Belén está cargada con su simbolismo propio que proviene de otras religiones; para los creyentes Nueva Era, su significancia está relacionada al nacimiento del "maestro ascendido Jesús", miembro de la anteriormente mencionada Hermandad Blanca. Destacamos cómo se reinterpretan diferentes creencias en un discurso propio de este campo religioso.

Por último, hemos geolocalizado los *lugares naturales sacralizados* (figura 2), que incluyen cerros, volcanes, mesetas e islas, entre otros sitios. Entre los cerros y volcanes, se reconocen como sagrados el Kilimanyaro en África, el Popocatépetl en México, el Kīlauea en Hawái y el monte Shasta en Estados Unidos. Los creyentes mixturan sus propias creencias con las de cada localidad, estos lugares en general tienen la particularidad de contar con mitos y leyendas propios de sus pueblos originarios, que los creyentes Nueva Era articulan en su discurso. La importancia de algunas de estas locaciones también responde a las experiencias personales que los canalizadores barilochenses

mencionados a lo largo del texto, como An y Alexiis, tuvieron en ellas.

El monte Shasta, ubicado en el Shasta-Trinity National Forest, en California, Estados Unidos, es un lugar sagrado y emblemático para los creyentes locales porque es donde se localiza una ciudad mágica llamada Telos. Las narrativas en torno a este último lugar suman seres extraterrestres provenientes de la constelación de Arcturus que viven en su interior y que se relacionan con antiguas deidades del pueblo Hopi. La canalizadora An se dirigió a ese lugar por pedido de sus maestros y descubrió allí quién era espiritualmente: "Descubrí mi verdadera personalidad, soy una comandante estelar de los arcturianos, seres evolucionados que provienen de la constelación de Arcturus" (An, comunicación personal, abril de 2012). Shasta está rodeado de narrativas y leyendas acerca de seres que viven en su interior. María, una canalizadora que forma parte de la red de Alexiis, explica lo que significa este sitio:

> Es un punto de enfoque para ángeles, guías espirituales, naves espaciales, maestros de los Reinos de Luz, y es el hogar de algunos de los sobrevivientes de la Antigua Lemuria. […]. El monte Shasta es uno de los numerosos sitios sagrados en la Tierra que hospeda un Templo del Sol (Ruso, 26/11/2011).

Otros lugares energéticos y que pueden contactarse con el plano divino son mesetas como la australiana y hasta islas enteras como la de Mull en Escocia, o Hawái, Estados Unidos. Las narrativas acerca de estos lugares son diversas; en el caso de Mull y la meseta australiana, creen que son lugares energéticos donde va a anclarse la energía que circulará por todos los otros puntos del mundo de similares características (Cervelo, 8/03/2009).

Distinto es el caso de Hawái, ya que, en el imaginario de los creyentes, son los restos que quedaron de un mítico continente desaparecido llamado Lemuria, que albergaba hace 25.000 años a una de las sociedades

más evolucionadas de ese momento (Alexiis, 6/06/2013). Como hemos explicado anteriormente, este es uno de los sitios de peregrinación para los creyentes locales porque allí pueden tener contacto con su yo interior, su ser espiritual, y pueden comunicarse con entidades que los orientan y les comunican enseñanzas a través de las canalizaciones. Eduardo, quien formaba parte de la red de Alexiis, explica lo que significó su viaje a Hawái:

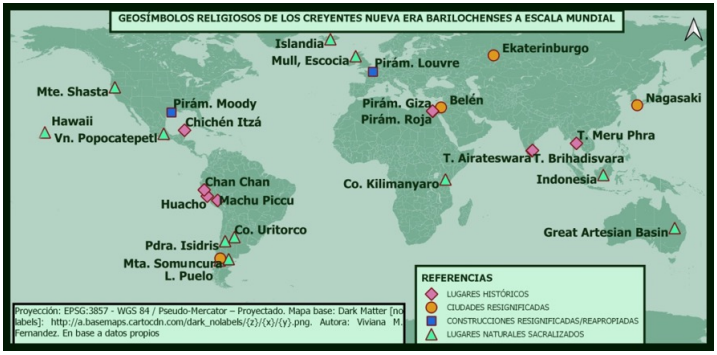
> Hoy les quiero presentar al Maestro ARMENTHAL, el Anciano de los Duendes. Nunca me hubiera imaginado que los duendes tienen y tuvieron tanta importancia en la vida de los humanos y de la Madre Tierra, pero desde mis viajes a Hawái he tomado contacto con ellos (Eduardo, 20/07/2011).

Los canalizadores barilochenses retoman las narrativas que provienen de esoteristas acerca de la ubicación de la mítica Lemuria y los mixturan con leyendas hawaianas que las resignifican en el marco de la Nueva Era. A esto le suman sus propios discursos religiosos de carácter revelador producto de la canalización. Todos estos elementos conforman un corpus discursivo que contribuye al imaginario global del movimiento y que se transmite y replica principalmente por la web o por medio de literatura, reuniones, talleres, la televisión, etc.

En cuanto a la escala local, estos creyentes retoman los elementos globales de la Nueva Era y los combinan con los preexistentes en el imaginario colectivo de la región; en este sentido, como sostienen De la Torre y Mora (2001) y Graef (2006), el discurso de este movimiento se enriquece con las culturas locales. Se amalgaman antiguas leyendas orientales, narrativas esotéricas, creencias en seres extraterrestres e intraterrestres que están ayudando a la evolución planetaria, así como los mitos locales de la Ciudad de los Césares y mitos de origen tibetano. Estos discursos son difundidos a través de diferentes portales web de maestros espirituales

locales[17] y contribuyen a fomentar el imaginario de Bariloche como ciudad mágica y energética ligada, según piensan, a los planes divinos para dar comienzo a una "Nueva Era", a una nueva humanidad (Fernández, 2013). Por otra parte, en la escala internacional, con sus discursos emitidos a través de la web, la literatura y reuniones espirituales con sus pares locales e internacionales, reafirman la importancia de diversos espacios esparcidos a lo largo de los continentes que forman parte del imaginario global del movimiento.

Figura 2: geosímbolos religiosos de los creyentes Nueva Era barilochenses a escala mundial



Fuente: elaboración propia.

Palabras finales

En la presente investigación, abordamos el movimiento Nueva Era y su manifestación en San Carlos de Bariloche. Analizamos a partir de los discursos que emiten los maestros espirituales canalizadores cómo determinados espacios

17 Como ejemplo se puede recurrir a Anthena Arcturus (10/10/10), y Alexiis (19/10/2011).

tanto en el ámbito local como en el internacional son apropiados, valorizados y resignificados por los creyentes y así transformados en espacios sagrados. Estos geosímbolos religiosos del movimiento Nueva Era fueron identificados, clasificados y cartografiados, lo cual nos brinda un panorama de la territorialidad religiosa donde se materializan sus creencias y prácticas.

Sus espacios sagrados son lugares de encuentro con el plano espiritual, donde pueden tener experiencias religiosas, celebrar encuentros, rituales, realizar meditaciones y socializar e intercambiar con sus pares.

Los discursos emitidos y difundidos por los canalizadores a través de sus asociaciones, literatura, sus redes y portales web tienen un rol importante a la hora de confirmar o reafirmar la sacralización de determinados espacios, ya que ellos como mediadores religiosos son quienes sirven, según creen, de comunicadores de lo que las entidades espirituales les manifiestan como enseñanzas, rituales, formas de conducirse, etc., para posibilitar la evolución espiritual de la humanidad camino a una Nueva Era.

Estos creyentes retoman los elementos globales del movimiento y los combinan con los preexistentes en el imaginario colectivo de la región. Amalgaman antiguas leyendas foráneas y locales y narrativas esotéricas y sobre seres provenientes de otros planos dimensionales, extraterrestres e intraterrestres. Con sus discursos los canalizadores contribuyen a fomentar el imaginario de Bariloche como un enclave mágico y energético y a reafirmar la importancia de diversos espacios ubicados en distintas partes del mundo que forman parte del imaginario global del movimiento.

Fuentes referidas

Alegría, S., Marzullo, C., Verlengia, S., Yrigoyen, M. y Zapata, R. (2001). Hacia la Ciudad de los Césares. Informe

de la Expedición realizada en marzo del 2001. Misión Rahma Perú. En bit.ly/3iVmmS5.
Alexiis (6/06/2013). Conociendo la historia de Lemuria. Escritores y canalizadores. En bit.ly/3JgDGvA.
Alexiis (19/10/2011). San Carlos de Bariloche, volcán Tronador. Humanos divinos despertando. Voz de la Luz. En bit.ly/3HOkEO3.
Alexiis (4/07/2010). Audición radio Seres. Entrevista a realizada por Radio Seres de Montevideo, Uruguay. Voz de la Luz. En bit.ly/3NE6kdK.
Alexiis (2006). La historia de una transformación, un milagro hecho realidad. Recuperado en febrero de 2012 de bit.ly/3K0Ikzc.
Anthena Arcturus (10/10/10). Mensaje Anthena Arcturus: Misión Cumplida 10.10.10. Gran Hermandad Blanca. En bit.ly/388dHcS.
Anthena Arcturus (s.f.). ¿Quién es Anthena Arcturus? Fundación Anthena Arcturus. En bit.ly/38cTFxX.
Blavatsky, H. (2006) [1892]. Glosario teosófico, Diccionario de Esoterismo y Ocultismo. México: Berbena Editores.
Cervelo, N. (8/03/2009). La aceleración de la frecuencia, por AMUNA KUR a través de Nora Cervelo. Gran Hermandad Blanca. En bit.ly/3uNvQEy.
Defer, E. (8/08/2015). El poder energético de las pirámides, símbolo de vida. Tarot y Videncia, Elise Defer. En bit.ly/3tV5W2n.
Diario Río Negro (22/08/2020). Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso barilochense. En bit.ly/3iU7pjf.
Eduardo (20/07/2011). Armenthal, el anciano de los duendes varios mensajes. Escritores y canalizadores. En bit.ly/3K0Mg2X.
González, R. [@centroroerich] (21/10/2019). Ricardo González. Comparto una carta enviada a nuestro equipo de Bariloche [Post]. Facebook. Recuperado de bit.ly/388dmH8.

González, R. (2019). Somuncurá y la Ciudad de los Césares. Ricardo González. En bit.ly/3r91ZVY.
González, R. (2013). *Talampaya: la otra historia de Erks*. Buenos Aires: Proyecto ECIS Publicaciones.
Hernández, S. (30/9/2011). Mensaje de Metatrón de 30 de septiembre de 2011 Portal 11:11:11. Gran Hermandad Blanca. En bit.ly/3IY7UmX.
Kai Luz de Sirio (s.f.). Perú, la Puerta del 12.12.12. Una crónica de un viaje mágico. Códigos de Luz Quantum Holoforms. En bit.ly/35wmiVT.
Kai Luz de Sirio (2015). Viajes Mágicos. Códigos de Luz Quantum Holoforms. En bit.ly/3J7L1NW.
Parairnos. (s.f.). Pirámides Andinas. Complejo de Bienestar. Parairnos.com. En bit.ly/3K336OH.
Ruso, M. (21/11/2011). Ciudades cristalinas de luz para Mensajes de un alma del sur. Escritores y canalizadores. En bit.ly/3wVhzIS.
Sarhasne (20/03/2018). Los cristales arcturianos. Embajadores de la Nueva Luz. En bit.ly/3v5BEtr.
Viajes del Alma para el Alma (s.f.). Lugares Sagrados. Viajes del Alma para el Alma. En bit.ly/3iVYr4Y.

Bibliografía referida

Bonnemaison, J. (2004). *La géographie culturelle*. Éditions du C.T.H.S.
Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso Relaciones. *Estudios de Historia y Sociedad*, 28(108), 29-83. El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora.
Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo.
Carballo, C. (2009). Repensar el territorio de la expresión religiosa. En C. Carballo (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 19-42). Prometeo.

Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*. Educa.

Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la Nueva Era. *Alteridades*, 9, 19-38.

De la Torre, R. y Mora, J. M. (2001). Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico. *Comunicación y Sociedad*, 39, 113-143.

Delgado Sahagún, C. (2006). Análisis del testimonio como fuente oral: Género y Memoria. En *Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España: XII Encuentro Latino Americanistas españoles* (pp. 1137-1145). Santander.

Eiroa, M. (2018). El pasado en el presente: el conocimiento historiográfico en las fuentes digitales. En *Ayer,* A. Pons y M. Eiroa (eds.), 110/2018, (2), 83-109. Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons Historia.

Fernández, V. M. (2021). El movimiento Nueva Era y la Bandera de la Paz en Bariloche (Norpatagonia, Argentina). *Sociedad y Religión,* 31(58), 1-21. En bit.ly/3ncoS8W.

Fernández, V. M. (2019). *Reflexiones en torno al concepto "revelaciones religiosas" en el marco de la espiritualidad Nueva Era*. En II Encuentro de la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias Religiosidades y Movilidades en Patagonia (RESCRyMP). Repensando los desafíos teóricos metodológicos de los estudios de religión y sociedad. San Carlos de Bariloche, 19 y 20 de septiembre de 2019.

Fernández, V. M. (2013). *Las creencias en el advenimiento de la Nueva Era, Bariloche 1960-2012* (tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional del Comahue.

Flores, F. (2020). Prácticas turísticas heterodoxas y lugares sagrados: Experiencias de contactismo en la Zona Uritorco. *Geograficando*, 16(2), e074, 1-16. En bit.ly/3nbSMtI.

Flores, F. y Cáceres, C. (2019). Heterodoxias turísticas. Lo exótico y misterioso como atractivo turístico en los valles Calchaquíes de Salta. *Posición*, 1, 1-24.

Flores, F. y Giop, M. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, 21, 173-187.

Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión. Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51-95. En bit.ly/3bl1JhA.

Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209-231.

Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: Donde se detiene el sincretismo. En R. de la Torre, C. Zúñiga y J. Juet (orgs.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 47-70). Casa Chata/ CIESAS/ ColJal.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Giménez, G. (2007). El desierto como territorio paisaje y referente de identidad. *Culturales*, 3(5), 7-42.

Gómez García, P. (1999). Mediadores e intermediarios. Sacerdotes, brujos y santones. *Religión y Cultura*, 1, 29-43. Consejería de Cultura, Fundación Machado.

Graef Velázquez, C. (2006). La New Age propuesta de una espiritualidad global. *Quaderns–e de l'Institut Català d'Antropologia*, 07 (a), 2-19.

Guerrero Mills, M. (2013). La hermenéutica histórica y la teoría de la recepción en historiografía. *Fuentes Humanísticas,* 46(25), 21-35.

Iñiguez, l. (2003). *Análisis del discurso. Manual para las Ciencias Sociales*. UOC.

Mariezkurrena Iturmendi, D. (2008). La historia oral como método de investigación histórica. *Gerónimo de Uztariz*, 23(24), 227-233.

Martínez, A. (2009). Religión, política y capital simbólico. Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero (Argentina, 1990-2005). *Revista Argentina de Sociología*, 7(12-13), 76-94.

Merlos, M. (2018). Posturismo y movilidades: los migrantes por estilo de vida como agentes de transformaciones socioculturales en San Carlos de Bariloche. *Aportes y Transferencias*, 16(1), 29-45.

Mouga Poças Santos, M. (2009). Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso. En C. Carballo (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (195-212). Prometeo.

Otamendi, A. (2008). El Turismo Místico-Esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba, Argentina): síntesis de una perspectiva etnográfica. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 2(2), 20-40.

Otero, A. y González, R. (2012). *La Sombra del Turismo Movilidades y Desafíos de los Destinos Turísticos con Migración de Amenidad*. Educo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.

Pérez, A. (2005). Estudio preliminar: la leyenda de la ciudad encantada de la Patagonia. En P. de Angelis, *La ciudad encantada de la Patagonia* (pp. 7-14). Continente.

Rosendahl, Z. (2009a). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. Carballo (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Prometeo.

Rosendahl, Z. (2009b). Introducción. En C. Carballo (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 13-17). Prometeo.

Segato, R. (2009). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 41-81). CLACSO Editorial.

Villoro, L. (1996). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI Editores.

Znamenski, A. (2011). *Red Shambhala: magic, prophecy, and geopolitics in the heart of Asia*. Quest Books.

6

Aproximaciones teóricas y conceptuales para abordar devociones religiosas en contextos migratorios[1]

El caso del culto al Señor de los Milagros

Paula Hurtado López

Resumen

El origen del culto al Señor de los Milagros se remonta al año 1650, en el barrio de Pachacamilla, en Lima, cuando un esclavo angoleño llamado Benito pintó de manera espontánea una rudimentaria imagen de Cristo crucificado sobre un muro de adobe. Esta resistió indemne dos fuertes terremotos (en 1655 y 1687) y varios intentos infructuosos de ser borrada por parte del Arzobispado peruano (quien veía peligrar la ortodoxia religiosa ante una manifestación popular), por lo cual comenzó a atribuírsele un carácter milagroso, lo que aumentó su popularidad

1 Este artículo presenta una síntesis del capítulo correspondiente al marco teórico de la tesis en que me encuentro trabajando, para optar al grado de magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú), la cual lleva por título El culto al Señor de los Milagros y las relaciones de poder entre los migrantes peruanos en Santiago de Chile.

El 20 de octubre de 1687, tras producirse el mayor terremoto del siglo, el español Sebastián de Antuñano, custodio y guardia de la imagen, confeccionó una copia de esta para sacarla en procesión. Desde entonces, y cada mes de octubre, la imagen del Cristo de Pachacamilla sale en procesión por las calles de Lima, como también en varias ciudades del país.

A partir de 1970, y como consecuencia del incremento de los movimientos migratorios de peruanos al extranjero, la devoción al Cristo moreno se fue desterritorializando y ha adquirido un carácter transnacional. En vista de ello, proponemos que, para realizar un estudio detallado de esta y otras prácticas devocionales en contextos de migración, se deben poner en discusión los siguientes ejes de análisis: 1) religión, símbolos y religiosidad popular; 2) transnacionalismos; y 3) relaciones de poder.

Palabras claves

Señor de los Milagros, religiosidad popular, devoción, procesión, migración, transnacionalismo, relaciones de poder.

Abstract

The beginning of the cult of Señor de los Milagros goes back to 1650, in Pachacamilla, Lima, when an Angolan slave named Benito draw in a wall an image of a crucified Jesus Christ. That paint went through two earthquakes (1655 and 1687) and resisted both of them; it also resisted several attempts from the archbishop to remove it (because they thought it attacked religious orthodoxy from a popular demonstration). All of that increased its popularity in the city.

On October 20, 1687, after the biggest earthquake of the century ocurred, a Spanish man named Sebastián de Antuñano, who was the keeper of the paint, made a copy of

it so people could take it out in procession. Since then, at every October, that paint of Cristo de Pachacamilla (named that way because of the city it was first painted in) goes out in procession through the streets of Lima and in several other cities in Perú, so everybody can see it and share their devotion to it.

Since 1970, s a consequence of the increase in the migratory movements of Peruvians abroad, the devotion to this image of Jesus Christ was deterritorialized and has acquired a transnational character. In view of this, we propose that, in order to carry out a detailed study of this and other devotional practices in migration contexts, the following axes of analysis should be discussed: 1) religion, symbols and popular religiosity, 2) transnationalisms, and 3) relationships with positions of power.

Keywords

Señor de los Milagros, popular religiosity, devotion, procession, migration, transnationalism, relationships with positions of power.

Introducción

El origen del culto al Señor de los Milagros se remonta a la Lima colonial, concretamente, al año 1650, cuando un grupo de esclavos angoleños que habitaban en la localidad de Pachacamilla comenzó a reunirse en un galpón para realizar cantos y danzas en honor a sus dioses Zanajarí o Nyamatsané. Uno de ellos, llamado Benito, habría pintado espontáneamente una rudimentaria imagen de Cristo crucificado sobre un muro de adobe, la cual comenzó a ser tímidamente venerada. Ello hasta que, el 13 de noviembre de 1655, un fuerte terremoto destruyó casi por completo la ciudad y el puerto del Callao, a excepción del muro que

contenía la imagen, tras lo cual comenzó a atribuírsele un carácter milagroso (Vargas Ugarte, 1949).

Este hecho generó gran preocupación entre los miembros del Arzobispado, que veían peligrar la ortodoxia religiosa ante una manifestación popular. Tras infructuosos intentos por borrar la imagen, el 14 de septiembre de 1671, día de la Exaltación de la Cruz, se realizó la primera misa en la zona, marcando el reconocimiento oficial del culto por parte de la Iglesia católica y el surgimiento de la primera hermandad. La popularidad de la imagen continuó en aumento, al punto que el 20 de octubre de 1687, tras producirse el mayor terremoto del siglo, el español Sebastián de Antuñaño, custodio y guardia de la imagen, confeccionó una copia de esta para sacarla en procesión (Wuffarden, 2016).

A partir de 1970, como consecuencia del incremento de los movimientos migratorios de peruanos a países como Estados Unidos, Italia o Japón, la devoción al Cristo moreno se fue desterritorializando y ha adquirido un carácter transnacional. Tanto así que actualmente la procesión se realiza en 462 ciudades latinoamericanas, europeas y asiáticas, en las cuales los migrantes han conformado más de 60 hermandades responsables de la difusión del culto y la realización de las procesiones (Paerregaard, 2013).

Dada la complejidad que encierran el fenómeno religioso y su inscripción en un contexto migratorio, para abordar esta devoción, resulta necesario adoptar una perspectiva multidisciplinar desde la antropología, la historia y la sociología, considerando, al menos, tres ejes de análisis:

1. religión, símbolos y religiosidad popular;
2. transnacionalismos; y
3. relaciones de poder.

Conforme a esto, la presente comunicación tiene por objeto poner en discusión los ejes anteriormente señalados y realizar un pequeño estado del arte de las investigaciones

efectuadas en torno al culto y a la procesión en el extranjero.

Antecedentes sobre el desarrollo de la devoción y las procesiones en otros países

Tal como señalamos anteriormente, la procesión en honor al Señor de los Milagros se realiza actualmente en 462 ciudades latinoamericanas, europeas y asiáticas, por lo cual, desde el año 2000 en adelante, se han venido desarrollando importantes investigaciones en dichas regiones.

Para el caso europeo, identificamos el trabajo de Alessandra Ciattini (2007), quien analiza el desarrollo del culto en Italia. Ella plantea que, a partir de la introducción del rito de la procesión por parte de los migrantes peruanos, se construyen relaciones políticas y culturales entre los devotos, el Estado italiano y el Vaticano. Al respecto, precisa que, cuando los migrantes establecen relaciones con instituciones y personas que forman parte de la sociedad receptora, participan también de la cultura hegemónica, pero desarrollan también expresiones culturales secundarias propias de su patrimonio cultural de origen, que son aceptadas en la medida en que no desafíen a la cultura predominante (Ciattini, 2007: 248-249).

Sumado a esto, se encuentra el documental *Religión e inmigración. El Señor de los Milagros en Roma* (2018), en el cual Verónica Roldán presenta la historia, la forma religiosa y la vivencia antropológica de la comunidad migrante peruana en torno a la procesión del Cristo morado, destacando su importancia social y simbólica. Si bien se trata de un asunto religioso, la autora enfatiza que, en torno a la imagen sagrada, no solo se da una manifestación de fe, sino también un elemento de identidad nacional, por lo que el objetivo de las nuevas sociedades que son, en parte, producto de la globalización está en "poder integrar sin asimilar, incluir

sin anular las identidades preexistentes, y contribuir a la formación de una sociedad ya no basada en la semejanza cultural, de valores y religiosa, sino en la diferencia y la complejidad" (Roldán, 2018: 149).

De igual manera, destaca el trabajo de grado de Jesús Seminario Chávez, titulado *El Señor de los Milagros. La doble mirada en el recorrido procesional del Señor de los Milagros de Barcelona* (2018). En este, el autor analiza la procesión que se realiza en Barcelona desde 1992 y en la cual participan feligreses extranjeros residentes –mayormente peruanos, pero también bolivianos, ecuatorianos y venezolanos– y personas oriundas del lugar. A partir de ello, establece una doble mirada sobre el espacio urbano (que durante la procesión se transforma en una suerte de *ciudad imaginada*): identifica y distribuye a los actores participantes en orden jerárquico, distinguiendo entre un espacio interno (privilegiado, en el cual se encuentra el anda del Señor de los Milagros, los hermanos cargadores, las sahumadoras, como también representantes de otras instituciones) y uno externo (en el cual se encuentran los feligreses no representativos, que no pertenecen a cofradías, organizaciones ni instituciones, pero que sí poseen su propia mirada llena de significaciones configuradas por los diferentes actos de participación en el espacio ritual).

En lo que respecta al caso asiático, encontramos el artículo de Hiromi Terazawa (2009) en el cual plantea que, si bien los peruanos que viven en Japón solo forman grupos pequeños de actividad y no hay ninguna organización grande que incluya todas las zonas del país asiático, la celebración del Señor de los Milagros es la única que congrega a más de cien peruanos (Terazawa, 2009: 175). Junto con ello, la autora propone que, entre las procesiones de Perú y Japón, se observan tanto semejanzas como diferencias. En cuanto a las semejanzas, identifica el modelo de las andas, la imagen de Jesucristo, el uso de adornos comprados en las Nazarenas, como la venta de anticuchos y mazamorra morada. En el caso de las diferencias, señala la organización

y preparación de la procesión, que depende de cada sede en particular, que los cargadores de las andas no visten el hábito morado, que las mujeres también pueden llevar sobre sus hombros al Señor y que la procesión de cada sede se celebra solo un domingo en octubre, por lo que no hay muchos recorridos. Es decir, cada una tiene actividades independientes, por lo que, en caso de no coincidir las procesiones, los miembros de un grupo pueden participar en otras sedes.

En el contexto latinoamericano, encontramos algunos trabajos desarrollados en Chile[2]. Tal es el caso de la tesis de pregrado de la antropóloga Valentina Chávez (2012), quien analiza las prácticas y festividades religiosas de los inmigrantes peruanos y bolivianos en Chile, centrándose en las devociones al Señor de los Milagros, Santa Rosa de Lima y la Virgen de Copacabana, proponiendo que estas permiten a los migrantes acercarse a sus raíces en un país distinto al suyo.

De igual manera, Cubides y Bortolotto (2013) en su artículo dan cuenta de las experiencias recabadas por el Instituto Católico Chileno para la Migración con distintos colectivos migrantes. En este sostienen que la religión y las prácticas populares de fe (procesiones, pago de promesas, entre otros) entregan a los migrantes diversas herramientas que les permiten superar situaciones límite como la soledad o la incerteza, posibilitando que se vinculen entre sí y retornen a sus raíces, articulando un espacio de identidad latinoamericana.

Por otra parte, y como producto de un trabajo conjunto entre el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile y el Ministerio de Cultura del Perú, encontramos el texto de 2014 donde se reúnen dos artículos en los cuales se sostiene que las procesiones y festividades religiosas de los migrantes peruanos en Chile –principalmente la devoción al Señor

2 El presente apartado se desarrolla de manera más detallada en la presentación de Barelli y Hurtado (2017).

de los Milagros, pero también a San Martín de Porres, Santa Rosa de Lima y la Virgen de Chapi– son expresiones del patrimonio cultural inmaterial, que desempeñan un rol muy importante en la integración de este grupo.

Ese mismo año, pero desde el campo de la historia, Rosas y Godoy (2014) plantean que las devociones trasladadas por los inmigrantes latinoamericanos adquieren gran relevancia en estas sociedades como consecuencia de una base cultural mixturada y del intercambio originado en espacios limítrofes tripartitos como Bolivia, Chile y Perú, y Bolivia, Argentina y Chile. Ejemplo de ello serían los cultos a Santa Rosa de Lima y al Señor de los Milagros.

Finalmente, en lo que respecta al aporte personal a estos estudios, se ha buscado dar a conocer la historia de la devoción desde su arribo a Santiago de Chile en la década del 90 hasta la actualidad, destacando el rol desempeñado por la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago (Hurtado, 2014), como también visibilizar aquellas hermandades y procesiones que se desarrollan alejadas del centro histórico, en zonas periféricas de la ciudad, como es el caso de Quilicura (Hurtado, 2015).

En lo que respecta al caso argentino, destaca el libro de Manuel Machiavello (2009), quien examina el desarrollo del culto y la procesión en honor al Señor de los Milagros, en Buenos Aires. Él plantea que la religiosidad popular peruana sería diferente a la de otros colectivos migrantes, puesto que, producto del sincretismo religioso entre españoles, indígenas y africanos, habría surgido la necesidad de expresarse no solo a través de rezos o misas, sino también mediante bailes, fiestas y procesiones. Estos elementos se encontrarían presentes en la mencionada procesión, impulsando el proceso de comunicación y de negociación cultural entre los migrantes y la sociedad receptora, facilitando su posterior integración. De igual manera, el autor enfatiza que la participación de los migrantes no se limita únicamente al rito católico, puesto que paralelamente se suman también a “otro rito”: la venta y el consumo de alimentos

en la vía pública (Machiavello, 2009: 136). Conforme a esto, los migrantes peruanos asistirían a la procesión no solo motivados por la fe, sino también por un interés de recrear y reproducir los valores, las creencias y las tradiciones propios de la sociedad de origen en el país de destino, reconstruyendo su identidad colectiva y fortaleciendo el nexo con el Perú.

Por su parte, Marina Lapenda propone que, tanto en la capital argentina como en otras ciudades del mundo, "las prácticas devocionales aparecen como los primeros indicios de permanencia y crecimiento de la migración" (Lapenda, 2012: 1). Ello por cuanto remiten al país de origen y ayudan a fortalecer el sentimiento de pueblo a partir de los ritos, los significados y las festividades. Si bien la autora se centra en el caso de las prácticas devocionales y en la procesión al Cristo morado en Buenos Aires, nos interesa detenernos en el carácter transnacional de estas manifestaciones. Al respecto, Lapenda señala que, desde los variados lugares de destino, los migrantes peruanos se unen en numerosas festividades, lo que ayuda a mantener los lazos con el lugar de origen, conformando una suerte de "patria multilocalizada". Esto es lo que puede observarse en el caso de la procesión del Señor de los Milagros, en la cual se produce un despliegue de identidades culturales y la configuración de un mismo paisaje (dominado por el color morado, los mismos cantos, himnos y ritos) "que conforman una cartografía momentánea. Entre lo místico y lo profano, de su estar en el mundo" (Lapenda, 2012: 21).

Junto con esto, la autora destaca el papel central de las asociaciones religiosas (como es el caso de las hermandades) en la pervivencia de estas devociones, puesto que no solo organizan las ceremonias centrales, sino también numerosas actividades durante el año, para alimentar el contacto entre el migrante y sus connacionales. Otro aspecto importante abordado por Lapenda es que, durante las procesiones religiosas (en las cuales se reproducen bailes, cantos y comidas típicas), el territorio adquiere un nuevo significado, en

cuanto espacio celebrativo en el cual se expresan valores, sentimientos, creencias y convicciones (Lapenda, 2012: 23).

Finalmente, encontramos investigaciones sobre el culto y la procesión en diferentes regiones, en clave global y comparativa. Jorge González Lara (2011) propone que la devoción al Cristo de los Milagros es una manifestación popular que los inmigrantes peruanos han llevado a decenas de ciudades, veneración que es reconocida internacionalmente y auspiciada oficialmente por diversas autoridades locales en los lugares a los cuales ha arribado. Junto con esto, destaca la importancia de las hermandades dentro de dichas prácticas religiosas, puesto que permiten construir vínculos entre diversos espacios locales y generar una suerte de continuidad entre el espacio íntimo, el multilocal y el transnacional (González Lara, 2011: 2-3). Más aún, González Lara señala que, en cuanto tradición popular, cada inmigrante interpreta y practica la religión desde sus propios universos y simbologías, razón por la que cada quien se acerca al Cristo morado como mejor lo considere.

Por su parte, Karsten Paerregaard (2013) presenta un estudio antropológico de la migración peruana a Estados Unidos, España, Japón y Argentina, contribuyendo al debate metodológico sobre la investigación multilocal. Si bien el autor aborda diversos temas, nos interesa detenernos en la exploración que realiza sobre el arraigo de la tradición peruana del Señor de los Milagros en distintas partes del mundo. Al respecto, plantea que, si bien para los fieles la fe en el ícono funciona como una suerte de talismán que los acompaña siempre, el significado simbólico del Señor de los Milagros ha cambiado durante los últimos veinte a treinta años. Conforme a esto, pasó de representar protección frente a los desastres naturales a ser un símbolo de unidad y esperanza contra peligros como la crisis económica y política en Perú. De este modo, identifica tres dimensiones del culto que hicieron posible su dispersión:

1. la dimensión migratoria inmanente en el ícono;

2. la dimensión sincrética, resultado de diversas influencias (españolas, africanas, indígenas, entre otras); y
3. la dimensión transnacional del ícono (que forma parte del catolicismo).

Por otro lado, el autor aborda las transformaciones de las prácticas organizativas y rituales de las hermandades. Mientras que en Perú estas surgieron a partir de siglos de devoción al ícono y, por tanto, experimentan transformaciones muy lentas; en el extranjero, los inmigrantes peruanos se ven forzados a adaptarse a entornos desconocidos y a inventar nuevas formas de expresar sus creencias religiosas, por lo que las transformaciones se dan mucho más rápido.

De igual manera, precisa que los recientes estudios sobre migración y religión sugieren que, para muchos emigrantes, le fe en el Señor de los Milagros es la esencia de ser peruano y el elemento unificador de su sentido de pertenencia e identidad compartida. No obstante, cuando los peruanos inmigrantes fundan hermandades en el extranjero, tienden a reproducir los conflictos y las disputas que los dividían económica y regionalmente en el Perú. Es decir, los migrantes usan las prácticas y los imaginarios religiosos para conservar sus lazos con su lugar de origen, pero también para negociar y cuestionar las relaciones de poder y los conflictos sociales relacionados con la experiencia transnacional.

Estrategias teóricas y analíticas para abordar la devoción del Señor de los Milagros en contextos de migración

Dadas las diversas raíces e influencias identificadas en los orígenes del culto al Señor de los Milagros, el cómo se ha ido desarrollando la devoción y su posterior inscripción dentro de procesos migratorios, resulta necesario tener en

consideración los siguientes ejes de análisis: religión, símbolos y religiosidad popular, transnacionalismos, y relaciones de poder.

Religión, símbolos y religiosidad popular

Por "religión", Durkheim entiende un conjunto homogéneo de cosas sagradas que constituyen un centro de organización (un sistema) alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular (Durkheim, 2001: 50, 56-57). Por tanto, esta sería un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas (Durkheim, 2001: 66); un hecho social que sirve como factor de cohesión en torno a una misma comunidad moral (Iglesia) y que contribuye al desarrollo de la conciencia colectiva (Durkheim, 2001: 15).

El antropólogo Clifford Geertz, por su parte, nos permite introducirnos en la dimensión del símbolo entendiendo por este cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción o significado de este (Cerdá, 2009: 69), mientras que por "religión" entiende un sistema cultural constituido por diversos símbolos (formas externas como una cruz, una serpiente emplumada, etc.) y significaciones. Conforme a esto, comprende la perspectiva religiosa como una manera particular de ver, concebir y aprehender el mundo; como una suerte de garantía cósmica (Geertz, 2003: 101-105) que le otorga al ser humano ciertos patrones, modelos o marcos referenciales para orientarse en la organización de su experiencia y en las relaciones sociales (Fernández, 2009: 69). A su vez, los sistemas simbólicos servirían también para "establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres" (Geertz, 2003: 93-94), que los inclinarían a realizar ciertos actos o a experimentar sentimientos particulares, que conducirían a ciertos estados anímicos que podrían ser definidos como "reverentes", "solemnes" o "devotos" (Geertz, 2003: 93-94).

De este modo, la perspectiva religiosa, según Geertz, operaría por un conjunto de símbolos que contemplan creencias, formas de organización, normas éticas y sentimientos, pero también ritos (Cerdá, 2009: 75), mediante los cuales se lograría fusionar el mundo vivido y el mundo imaginado, con lo que se transformaría la realidad cotidiana y se la dotaría del orden necesario (Geertz, 2003: 107). En cuanto al ritual, Víctor Turner lo define como "la conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica, relacionada con seres o poderes místicos" (Turner, 2005: 21). Es decir, este supone una secuencia estereotipada de actos (que comprende gestos, palabras, objetos, entre otros) que se realiza en un lugar determinado, para así influir sobre las fuerzas o entidades sobrenaturales, y está conformado por una multiplicidad de símbolos (Turner, 2005: 21-22).

Valiéndose de estos conceptos, Turner propone también que todas las sociedades están compuestas por una estructura social (sistemas de posiciones sociales que puede ser segmentarios, jerárquicos o una combinación de ambos, y que se encuentran muy ligados a la propiedad) y por una *communitas* (comunidad que surge en el momento y el espacio social en que las normas de la estructura se desvanecen) de cuya relación equilibrada depende el funcionamiento adecuado de la sociedad. En lo que respecta al dominio de la *communitas*, forman parte de este tanto el mito como el rito, elementos que originan la idea de que existe un vínculo entre todos los miembros de la sociedad, pues en ella todos los seres humanos son iguales. En cuanto a los ritos, Turner señala que existen diferentes tipos: los de carácter adivinatorio (como las ceremonias realizadas por las autoridades políticas para asegurar la salud y fertilidad); la iniciación personal o grupal en asociaciones religiosas; o bien los rituales de libación u ofrendas de comida a dioses o espíritus de los ancestros.

No obstante, cabe precisar que, al abordar la dimensión ritual de las prácticas humanas, Turner utiliza también el

concepto de *performance*, que supone la capacidad de algunas expresiones de convertirse en acciones y transformar la realidad o el entorno. Conforme a esto, el proceso ritual supone un acto performático, puesto que en él los símbolos se van construyendo a medida que va aconteciendo el rito, transformando la realidad de los actores sociales que forman parte de este.

A la luz de estas propuestas, las procesiones o peregrinaciones en honor a santos patrones o vírgenes deben ser entendidas, pues, como acciones performáticas. Esto ya que comprenden una serie de secuencias (indicaciones de inicio y término, acciones realizadas en cada parada, etc.) y la convergencia de diferentes lenguajes expresivos (oraciones, música, danzas, etc.) que intervienen el espacio público-profano-cotidiano, transformándolo en un espacio sagrado.

La *performance* es comprendida, pues, como "la presentación del sí mismo en la vida diaria", y el hombre, como "un animal sapiente, hacedor de herramientas y de sí mismo, que usa símbolos"; como un *homo performans*, que, a través de sus actuaciones, reflexiona sobre sí y llega a conocerse mejor, pero no solo a sí mismo, sino también a otros grupos (Geist, 2013: 166). De este modo, los fenómenos culturales y artísticos son comprendidos como momentos liminales en los cuales se suspende la cotidianeidad y se encuentran ausentes las distinciones sociales, lo que da lugar a un cuestionamiento y posterior redimensionamiento de la vida social (Chávez, 2012: 32). No obstante, y en palabras del propio Turner, "la instancia ritual performática no solo constituye un paréntesis en la vida cotidiana generando un espacio propicio para la *communitas*, sino también, la posibilidad de producir cambios y resignificaciones de las estructuras sociales de una comunidad" (Chávez, 2012: 42).

En el contexto latinoamericano, Marzal (2002) retoma las definiciones de "religión" acuñadas por Durkheim (hecho social) y Geertz (sistema cultural), enfatizando que la religión es una manera de ver y construir el mundo. En cuanto sistema, la religión está conformada por cinco

dimensiones: creencias, ritos, formas de organización, normas éticas y sentimientos. Respecto al concepto de "religiosidad popular", Marzal señala que este comprende la forma en que se expresa religiosamente una gran mayoría de pueblos americanos, que tienen un escaso cultivo religioso formal. Esta sería de carácter sociológica, ritual, sacral, sincrética, emocional y mítica. Por su parte, Enrique Dussel (1986) señala que la religiosidad popular es un "campo religioso con autonomía relativa, que tiene por objeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, shamanes y profetas" (Dussel, 1986: 105). Junto con ello, agrega otras características propias de dicha forma de religiosidad: la sacralización del tiempo y del espacio (comprendiéndolo como un horizonte religioso, que implica muchas veces el peligro de transitar del centro a la periferia); la sacralización del ritmo (importancia de la música y la danza en el rito); los destinatarios (ya sean personas, fuerzas o espíritus); y el *ethos* (puesto que la religiosidad popular les otorga sentido a todas las experiencias humanas). En vista de ello, propone que la religiosidad popular habría surgido porque la Iglesia católica alejó a los sectores populares de las creencias y los ritos de carácter oficial, quedando algunos de estos bajo el control del pueblo, la familia, las cofradías, entre otros.

Conforme a esto, y como bien señala Marzal, la evangelización en América no partió de un diálogo interreligioso. Esto ya que la matriz cultural del catolicismo popular es la devoción al santo o a la imagen, por cuanto los indígenas acabaron aceptando no únicamente a la figura del Dios único, sino también a una serie de intermediarios sagrados como son los santos y las distintas advocaciones de la Virgen María o de Jesucristo (Marzal, 2002: 281-282). De este modo, mientras que la religión institucional se caracteriza por el rito y la liturgia, la religiosidad popular supone una forma de contacto entre el pueblo y lo sagrado, más ligado a la devoción, a la procesión y a diversas manifestaciones artístico-culturales como el canto y la danza (Marzal, 2002: 233).

Empero, cabe precisar que, paralelamente a estas definiciones tradicionales de religiosidad popular, durante las últimas décadas han venido surgiendo importantes debates en torno al concepto que buscan analizarlo de una manera más crítica. Es el caso de Pablo Semán (2001), quien propone abordar el ámbito de lo religioso-cultural de los sectores populares más allá de las situaciones de subalternidad y privación a las cuales se los ha reducido. Conforme a esto, "lo popular no tiene un carácter esencial, ya que es producto de su historicidad es cambiante y que posee una heterogeneidad que deriva de la coyuntura histórica en que surge como de sus raíces sociales" (Semán, 2001: 48-49). De este modo, Semán reconoce la existencia de una lógica cultural determinada entre los sectores populares, que es resultado de procesos de producción simbólica de los grupos subalternos en relaciones de intercambio y conflicto con otras clases sociales.

Junto con ello, plantea la existencia de tres dimensiones características de la llamada "religiosidad popular": es cosmológica, holista y relacional. Es cosmológica ya que no reconoce una ruptura entre el aquí y ahora y el más allá; un divorcio entre hombres y dioses, una autonomía en la segmentación de dominios (propio de la modernidad). La experiencia popular se centra más bien en la idea de totalidad e implica un plano de relaciones hiperrelacionales, en que se genera una sacralidad que no es radicalmente trascendente y cuya invocación supone lo sagrado a la orden del día (Semán, 2001: 54-55). Es decir, una experiencia que abraza la diversidad y que es abrazada por ella, organizando una visión en la que todas las religiones, por relacionarse con un nivel de la realidad, "son sagradas" (Semán, 2001: 57).

Es holista

> ya que se apoya en una vivencia, en una práctica, en un ideal en que las divisiones del cuerpo y el alma son relativas y posteriores a la unidad que traza un arco dinámico

> de experiencias físico morales en las que ética y dolor no se separan como razón y sensibilidad (Semán, 2001: 57).

Y, finalmente, es relacional ya que supone otro modelo de relación con lo sagrado, en que el sujeto de la experiencia religiosa no se proyecta como individuo, como un yo, sino como parte de una red jerarquizada y articulada en relaciones de donación y contradonación específicas, que se desprenden de una estructura de papeles y responsabilidades familiares (Semán, 2001: 65-67).

Siguiendo algunos de estos planteamientos, Frigerio (2007) propone que, con la connotación clasista con que muchas veces se reviste el concepto en cuestión, "no solo se descalifica al otro interno, sino que se ignoran e invisibilizan las prácticas relacionadas con el esoterismo, el ocultismo, el curanderismo y la magia, muchas de las cuales fueron promovidas por gente de ciencia". Por ello, sería más adecuado hablar de "religiosidad" y no de "religión", para así sobreponerse a la idea del catolicismo monopólico, que ha solapado cosmologías y creencias variadas, como las cosmovisiones indígenas y las de raíz africana.

Por otra parte, Aldo Ameigeiras (2008) propone considerar la religiosidad popular "como la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran 'sagrado'" (Ameigeiras, 2008: 19). Dichas manifestaciones surgen en el marco de procesos históricos-culturales específicos, "donde gravitan distintas tramas socioculturales y tradiciones religiosas, desde la de los pueblos originarios, las hispano-lusitanas, las africanas y las surgidas con el mestizaje y los distintos cruces e hibridaciones que resultan de los procesos migratorios" (Ameigeiras, 2008: 19). Es decir, estas no aparecen de la nada o de manera espontánea; se relacionan, pues, con una forma de vivir, sentir y expresar la religiosidad: con la vida cotidiana de los sectores populares, que se manifiestan individual y colectivamente en prácticas sociales y simbólicas, donde

lo sagrado no aparece disociado de lo social. Por ello, se trata de una cosmovisión profundamente vital (Ameigeiras, 2008).

Siguiendo esta línea de análisis, Patricia Fogelman (2015) propone abordar el concepto de "religión popular" (en cuanto sinónimo de "religiosidad popular") despojándolo de la carga peyorativa que encierra. Conforme a esto, define la religión como una construcción histórica y social conformada por un conjunto articulado de ideas, discursos y prácticas, manifestada en diversas expresiones y que implica las relaciones imbricadas pero jerárquicas de distintos actores sociales en escenarios comunes, tanto como individuales (Fogelman, 2015: 9). Si bien la religión católica puede ser vista como un complejo conjunto de ideas y prácticas ritualizadas históricamente que expresan un orden social, así como representantes del mundo y de lo sobrenatural compartido por diferentes actores sociales, estos también producen variantes que pueden incorporarse a la religión "oficial" a través de ciertos mecanismos y negociaciones. Por ello, mucho de lo que anteriormente era considerado profano dentro del catolicismo, ya sea cultos o prácticas devotas, son o pueden dejar de serlo (Fogelman, 2015: 10-16). Es decir, para Fogelman, la religión sería un campo histórico que se transforma tanto en los discursos (textuales, icónicos y gestuales), como en las prácticas que lo conforman (Fogelman, 2015: 18).

De igual manera, encontramos las propuestas de Renée de la Torre (2021). Esta señala que la religiosidad popular es un rasgo característico de América Latina y que constituye un sistema devocional que se reconoce como catolicismo popular, por no ser ortodoxo y por ser sincrético. Es decir que "se abre a la hibridación con nuevas matrices religiosas mediante la continua relaboración y apropiación no solo de fe, sino fundamentalmente mediante su resimbolización estética y su resignificación cultural, permitiendo así creativas y novedosas adaptaciones" (De la Torre, 2021: 261). De este modo, De la Torre señala que se trata de un sistema

que representó un resguardo de saberes y cosmovisiones negadas o desvalorizadas por el catolicismo, pero que no pudieron ser suprimidas. Así, logra resguardar la memoria del pasado, pero también adaptarse a nuevas circunstancias (De la Torre, 2021: 261).

Transnacionalismos

El término "transnacionalismo" no tiene una definición fija ni acabada. En términos generales, se entiende por este los

> procesos por los cuales los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen con las de destino. Llamamos estos procesos "transnacionales" para enfatizar que hoy en día muchos migrantes construyen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994: 7)[3].

Dicho enfoque surgió en Estados Unidos a principios de la década de 1990. A partir de entonces, autores vinculados inicialmente al campo de la antropología (Glick Schiller *et al*., 1992, 1995; Bash *et al*., 1994; Hannerz, 1996) han propuesto que el fenómeno migratorio no puede reducirse a esas dos dimensiones, puesto que se vincula a múltiples interconexiones generadas por la creciente globalización; de allí la necesidad de estudiar los fenómenos de carácter migratorio, más allá de los límites de las fronteras nacionales (Cloquell y Lacomba, 2016).

Desde entonces, comenzó a discutirse y complejizarse la definición en torno a lo transnacional. Conforme a esto, encontramos autores que logran identifican diferentes tipos de transnacionalismos (Cloquell y Lacomba, 2016). Así, Smith y Guarnizo (1998) proponen distinguir entre "transnacionalismo desde abajo" (o "de base") y "transnacionalismo desde arriba". En el primer caso, la acción transnacional

---

3 Traducción propia.

proviene de la práctica de los propios migrantes, mientras que, en el segundo caso, las prácticas transnacionales son impulsadas tanto por los Estados emisores como por los receptores, pero también por las corporaciones empresariales y financieras. Mas aún, identifican un tercer tipo de transnacionalismo ("desde el medio") en el cual las prácticas transnacionales son realizadas por actores que interactúan entre los actores transnacionales de arriba y de abajo, como es el caso de las ONG y las asociaciones de migrantes (Cloquell y Lacomba, 2016: 230).

De igual manera, dentro de las investigaciones antropológicas y sociológicas, comenzaron a emerger conceptos como "campo social", "espacios transnacionales" y "comunidades transnacionales". Por "campo social", Levitt define "un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos se intercambian de manera desigual" (Aizencang, 2013: 242).

Por su parte, Faist, Fauser y Reisenauer (2013) comprenden los espacios transnacionales como conjuntos de lazos relativamente estables, duraderos y densos que van más allá de las fronteras de los Estados soberanos. Muchas de esas formaciones están situadas entre prácticas personales y familiares" (Faist, 2013: 54); en virtud de ello, y puesto que los vínculos o lazos sociales no tienen la misma densidad, Faist identifica tres tipos de espacios sociales transnacionales: los grupos transnacionales de parentesco, los circuitos transnacionales, y las comunidades transnacionales, que se organizan con base en formas de reciprocidad, intercambio y solidaridad, respectivamente (Faist, 2013: 56). De este modo, las comunidades transnacionales comprenden, pues, conjuntos densos y continuos de vínculos sociales, caracterizados por un alto grado de intimidad, profundidad emocional, obligación moral y cohesión social. En ese sentido, una expresión muy clara de las comunidades transnacionales serían los grupos religiosos y las iglesias transfronterizas (Faist, 2013: 59).

Junto con ello, resulta relevante incorporar otras propuestas como la de Alain Tarrius (2000), quien propone el *paradigma de la movilidad*, y pone en el centro a los sujetos que circulan y cuyos movimientos permiten establecer *nuevas formas de sociabilidad no localizadas*, ya que se fundan en la idea de movilidad. Producto de ello, acuña el término "territorios circulatorios", que refiere a aquellos espacios resultantes de las prácticas de movilidad, de las trayectorias de circulación, y no de un estar "aquí y allá" al mismo tiempo. De este modo, la "movilidad" comienza a ser pensada no ya como un atravesar diferentes territorios, sino como una instancia generadora de estos (Barelli y Hurtado, 2021, citando a Mallimaci Barral, 2012).

Más aún, cabe señalar que, desde el año 2000 aproximadamente, comenzaron a publicarse una serie de trabajos que abordan la relación entre migración transnacional y religión. Ejemplo de ello son las investigaciones realizadas por la socióloga Olga Odgers Ortiz, quien se enfoca en la migración mexicana a Estados Unidos, proponiendo que, dada la intensificación de los flujos migratorios a nivel global, se debe dejar de lado la percepción tradicional de los creyentes –y las creencias– como un elemento espacialmente determinado e inamovible, y se debe optar por un análisis "en movimiento", para construir una nueva "geografía de lo sagrado" (Odgers Ortiz, 2008: 24).

Conforme a esto, Odgers Ortiz señala que la experiencia migratoria conlleva profundas implicancias en la vida de los migrantes. Tras arribar a la sociedad receptora, los migrantes se enfrentan a un contexto nuevo y desconocido, experimentando un sentimiento de fragilidad y vulnerabilidad, que los predispone favorablemente al cambio religioso: una reflexión crítica sobre los sistemas de creencias interiorizados en el seno familiar o comunitario; un distanciamiento de los mecanismos tradicionales de control social, que da lugar a una mayor libertad de acción en el campo religioso. Más aún, precisa que, frente a la sensación de soledad y vulnerabilidad de los migrantes, las asociaciones

religiosas cobrarían una importancia decisiva, y, para incorporarse a la sociedad receptora, los migrantes se ven empujados a buscar diversos espacios de socialización, donde puedan intercambiar información sobre empleos, viviendas o trámites migratorios, pero también para aprender cómo se construyen las fronteras identitarias en la sociedad de destino (Odgers Ortiz, 2003: 409-411). Al respecto, la autora permite entrever que el traslado de prácticas devocionales en honor a santos protectores por parte de los migrantes no se trataría de una "simple exportación" de prácticas locales, por cuanto "la experiencia migratoria exige un esfuerzo de reinterpretación de las creencias y prácticas religiosas tradicionales frente al nuevo contexto de vida y en la reelaboración de la relación que se establece con el lugar de origen" (Odgers Ortiz, 2005: 40).

En vista de lo anteriormente expuesto, resulta claro que el traslado de devociones religiosas más allá de las fronteras contribuye al desarrollo de identidades trasnacionales. Por "identidad", entendemos los repertorios o elementos que se encuentran en el entorno social y cultural (valores, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento) y que las personas interiorizan, demarcando simbólicamente sus fronteras con los otros miembros de la sociedad, con el fin de distinguirse de ellos (Giménez, 2000). De igual manera, consideramos la propuesta de "identificación" de Hall (1996), entendida como un proceso de construcción sociohistórica, alejado de toda noción esencialista (Barelli, 2013: 29-30). Y, por último, tomamos el planteamiento de Balibar (1997: 61) sobre la "identidad transindividual", entendida como aquellas "representaciones del nosotros", o de la relación entre uno mismo y lo ajeno, "que se urde en vínculos sociales, en actividades cotidianas, públicas y privadas" (Barelli, 2013: 29-30).

De este modo, a partir del proceso migratorio, se transforma la relación que se establece entre la devoción a los santos patrones locales y el espacio (Odgers Ortiz, 2008), pero también la estructura territorial tradicional de las

religiones de quienes se desplazan. Si bien los migrantes no podrán frecuentar ya la iglesia o el santuario donde se conserva la imagen original del santo patrón o de la Virgen, ni tampoco realizar el recorrido procesional tradicionalmente habilitado para ello,

> el creyente es capaz de reinterpretar y reestructurar sus prácticas y creencias religiosas para dar un nuevo sentido a su relación con los distintos "lugares" que son significativos en su vida cotidiana. De esta manera, la práctica religiosa es transformada por la migración, pero al mismo tiempo puede constituir un recurso para recrear el sentido de comunidad en un espacio de vida fragmentado (Odgers Ortiz, 2008: 13-14).

Conforme a esto, la devoción a las Vírgenes o los santos patrones no solo ha permitido vincular *los aquís* y *los allás*, sino también los distintos niveles escalares: el espacio íntimo, el espacio multilocal y el espacio transnacional. A nivel íntimo y personal, el sujeto reza y eleva plegarias, confiando anhelos y temores al santo, al que muchas veces lleva sobre la piel (con escapularios o imágenes bendecidas). A nivel local (en la sociedad de destino), si bien el espacio público no se encuentra tan saturado por las alusiones al santo, como sí sucede en la sociedad de origen, las procesiones cumplen la misma función. Mientras que, a nivel de lo transnacional, los devotos de santos locales convergen en iglesias católicas previamente establecidas, interactuando con otros católicos y transformando paulatinamente las parroquias con imágenes de devoción traídas por nuevos fieles, como sostiene Olga Odgers Ortiz. En vista de ello, la autora argumenta que, en cada una de estas escalas, se produce un importante proceso de identificación: en la personal, como creyente; en la local o multilocal, como creyente de una comunidad reconstruida; y en la trans o supranacional, como hijos de Dios y católicos (Odgers Ortiz, 2008: 22).

En conclusión, Odgers Ortiz señala que los santos locales y las Vírgenes de diversas regiones han adquirido un

lugar central entre los migrantes. Primero, una vez que los migrantes no pueden hacer referencia al espacio local, la devoción a estas figuras de protección les permite renegociar las identidades. Segundo, gracias a dichos referentes, pueden construir una suerte de continuidad entre las diferentes escalas –lo personal, lo local, lo regional, lo transnacional– en las cuales transcurre la vida cotidiana de los creyentes. Es decir, los santos son comprendidos como una suerte de identidad local portátil, como un faro que guía sus trayectos, y como integradores de escalas espaciales (Odgers Ortiz, 2008).

Relaciones de poder

El concepto de "poder" se ha prestado para numerosas reflexiones a lo largo de la historia. En lo que respecta a la primera representación tradicional del poder, es posible identificar la teoría política jurídica de los siglos XVI–XVIII, que se basa en los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau (Toscano, 2016). Conforme a esto, Hobbes lo concibe como una sustancia que puede poseerse o de la cual se puede privar a alguien; como un derecho natural entregado al soberano, que se constituye en sujeto y centro de poder (Toscano, 2016: 113). De este modo, el poder permite articular intereses integrados y comunes que se formalizan en un contrato o pacto social, separado de los fueros religiosos y que contribuye a conservar la paz en la sociedad.

En línea con lo anterior, Locke propone que, a fin de asegurar el funcionamiento y la reproducción del sistema social, los individuos deben ceder sus derechos individuales, capacidades y bienes naturales al Estado (Gallardo, 2005: 194). No obstante, agrega que, para evitar los abusos por parte del Estado y del que gobierne despóticamente, el poder político debe estar legitimado por el conjunto social y representado en el parlamento; es decir, el Estado tiene que rendir cuenta a los ciudadanos, puesto que el poder

político está en manos de la sociedad civil y no de este (Cardona, 2008: 138).

Por su parte, Rousseau descarta que el vínculo entre el soberano y los súbditos se base en la fuerza o la sumisión, puesto que los seres humanos renuncian voluntariamente a su "estado de naturaleza" –mediante un contrato social– para someterse a las reglas de la sociedad, a cambio de beneficios que obtienen del intercambio social. Es decir, el poder es concebido como un medio en la realización de las relaciones sociales, como un instrumento que vence las diferencias individuales y hace prevalecer los intereses generales.

Empero, con el objeto de analizar creencias, prácticas devocionales y organizaciones en contextos migratorios, nos parece más adecuado y pertinente remitirnos a la definición del concepto de "poder" realizada por el filósofo francés Michel Foucault en el siglo XX. Su definición no implica un concepto único y unívoco de este, sino más bien distintas nociones y usos de dicha categoría (Arancibia, 2010). En ellas, más que desarrollar una teoría del poder propiamente tal, o buscar las causas y el origen de él, se pregunta por las prácticas y operaciones que realizan y despliegan las relaciones de fuerza (Arancibia, 2010). Es decir, por cómo se ejerce el poder y mediante qué tecnologías y procedimientos, como también por las consecuencias y los efectos que se derivan de él (Montbrun, 2010: 372). La propuesta foucaultiana resulta, pues, muy relevante, ya que cuestiona el modelo impuesto por el pensamiento jurídico-filosófico de los siglos XVI y XVII (con Locke, Hobbes y Rousseau), que reducía el problema del poder al de la soberanía política (Foucault, 1979), donde existe un soberano que solo busca prohibir, y un sujeto dispuesto a acatar esa prohibición (Foucault, 2000: 80).

A partir de estas premisas, Foucault centra su atención en aquellas relaciones recíprocas que funcionan dentro del cuerpo social, en las cuales el poder se vuelve capilar: en la familia, la escuela, el hospital, la prisión, etc. (Delgadillo, 2012: 165). Al respecto, precisa que, si bien es cierto que

el poder está localizado en manos del gobierno y se ejerce a través del aparato estatal, este no puede definirse como algo que se posee o que existe universalmente (Foucault, 1988: 83), puesto que no se trata de una sustancia, sino más bien de algo que circula (Foucault, 1978: 16; Foucault, 1981: 163-164). Es decir, se trata de una relación de fuerzas entre individuos o grupos en la que uno o más sujetos pueden ejercer autoridad sobre otros, intentando influenciar o modificar sus comportamientos, ideas o creencias, a partir de sus propias acciones.

Conforme a esto, el poder se ejerce entre sujetos libres, dice Foucault (1982c: 237), ya que cada individuo es titular de un cierto poder y es capaz de ejercerlo o vehicularlo por canales muy finos y ambiguos (Foucault, 1979: 119). Empero, Foucault es enfático al señalar que, aun cuando un individuo forme parte de una o varias relaciones de poder, no implica que está reducido o inmovilizado por él (Arancibia, 2010). Esto ya que, tras cada relación de poder, existe una posibilidad o un espacio de resistencia (Foucault, 2000: 162) que permite modificar el dominio de otros, de acuerdo a una estrategia específica (Foucault, 2012: 77).

Así, las variadas relaciones de poder –la del padre de familia sobre su mujer e hijos, la del médico sobre el paciente, la del dueño de la fábrica sobre sus obreros, etc. (Foucault, 1977: 42)– dejan de ser consideradas como una relación exterior y unilateral entre un polo activo, ejecutante, y un polo pasivo, ejecutado (Arancibia, 2010: 59), puesto que cada uno de los individuos insertos en un entramado de relaciones de poder puede adoptar diferentes posiciones, dependiendo de la circunstancia específica. Es decir, el ejercicio del poder no sería una acción directa o inmediata sobre los otros, sino una capacidad para influir, guiar o conducir las acciones eventuales o actuales, presentes o futuras de otros a partir de las propias. Esto es lo que diferencia al poder de la violencia: mientras que esta última se ejerce sobre las cosas o los cuerpos, para someter o destruir, el poder implica la posibilidad de ampliar o restringir el

campo de acción del otro, reconociendo a este como alguien que actúa o es capaz de responder (Montbrun, 2010: 372).

Consideraciones finales

Si bien el culto al Señor de los Milagros tiene su origen en el Perú colonial como expresión religiosa sincrética de los sectores populares, este ha trascendido sus bases y el espacio-tiempo mencionado, producto de la fe y el fervor de miles de fieles que han participado de distintos procesos migratorios y han llevado consigo el ícono religioso. Bien lo evidencia la bibliografía revisada y utilizada para realizar un estado del arte sobre el tema.

Este culto implica no solo la creencia en torno a la figura del Cristo de Pachacamilla, sino también una serie de prácticas devocionales asociadas, como la participación en procesiones y actividades benéficas y la constitución de hermandades o cofradías encargadas de difundir el culto y organizar las salidas procesionales en el espacio público. En ellas, se despliegan diversos elementos simbólicos (imágenes religiosas, hábitos de color morado, uso de incienso, ofrendas, entre otros) y se evidencia el carácter performático del rito, a través del desarrollo de determinadas secuencias seguidas por los distintos actores.

Empero, cabe precisar que las prácticas devocionales se presentan también como un terreno fértil para analizar las dinámicas y relaciones de poder entre diversos sujetos e instituciones. En el caso de las hermandades, estas se estructuran a partir de cargos y funciones específicas, pero también sobre la base de un sistema de normas y deberes que se deben cumplir: participar de las procesiones en honor a los santos patrones; mantener un comportamiento correcto y adecuado en las actividades públicas; asistir a una determinada cantidad de reuniones; aportar un monto mensual para el mantenimiento de la organización; entre

otros. De igual forma, es posible observar numerosas asimetrías de poder, que se manifiestan en las disputas intergrupales por el control de la procesión, en la mayor o menor cercanía física de los participantes respecto a la imagen religiosa, entre otros factores.

Este complejo entramado de relaciones de poder adquiere una mayor profundidad cuando el fenómeno religioso se proyecta y se resignifica más allá de las fronteras nacionales. Primero, porque la lejanía con la sociedad de origen les otorga cierta autonomía para establecer nuevas hermandades, jerarquías, normas y prácticas. Segundo, porque, al realizarse las procesiones en un espacio público diferente al del país del origen, cambia el uso que se hace de él: se reduce la cantidad de salidas procesionales, la duración de los recorridos, entre otras cosas. Tercero, porque, al estar lejos del centro de poder, se diluye la influencia de la hermandad principal y se desarrollan acciones de resistencia, como incorporar nuevos referentes religiosos junto a los originales, o bien ampliar el rol de las mujeres dentro de la procesión (permitiéndoles, por ejemplo, cargar el anda).

Conforme a esto, el uso de categorías como religión, religiosidad popular, símbolos, ritual, *performance*, transnacionalismo, identidad y relaciones de poder puede ser de gran utilidad para analizar creencias y prácticas devocionales en contextos de movilidad. ¿Qué otros autores, enfoques teóricos, marcos conceptuales o ejes de análisis pueden ayudarnos a ampliar y enriquecer más esta discusión?

Bibliografía referida

Aizencang, P. (2013). Campo social, vida y se transnacional: una revisión contemporánea de los estudios transnacionales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LVIII, n.º 279 (septiembre-diciembre), 241-248.

Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Amigot, P. y Llombart, M. (2009). Una lectura del género como dispositivo de poder. *Sociológica*, vol. 24, n.º 70 (mayo-agosto), 115-151.

Arancibia, J. (2010). El concepto de poder en la obra de Michel Foucault. Tesis para optar al Grado de magíster en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Ávila-Fuenmayor, F. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, vol. 8, n.º 2, (mayo-agosto), 215-234.

Balibar, É. (1997). *Violencias, civilidades e identidad. Para una cultura política global*. Gedis, Barcelona.

Barelli, A. I. (2013). Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y proceso identitarios. Tesis doctoral en Historia. Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca.

Barelli, A. I. y Hurtado, P. (2018). Trayectorias migrantes y circuitos devocionales. Procesión y culto a la Virgen del Carmen, Bariloche, y al Señor de los Milagros, Santiago. Etnografías comparadas. Ponencia presentada en las XXIV Jornadas de Estudios Migratorios "Migraciones e integración multicultural. Camino recorrido y desafíos pendientes, Departamento de Historia", de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile y por el Centro de Estudios Migratorios (CEM-USACH). Santiago, 17 y 18 de agosto de 2018.

Barelli, A. I. y Hurtado, P. (2021). Movilidades y traslados devocionales en la frontera argentino–chilena. Actualizando debates sobre territorios, migraciones y religiosidad". En A. Azcoitia, M. A. Nicoletti y M. Lanza (dirs.). *Araucanía Norpatagonia III. Tensiones y reflexiones en un territorio en construcción permanente* (pp. 403-431). Editorial UNRN.

Basch, L., Glick Schiller, N. y Szanton Blanc, C. (eds.) (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Geneve, Langhorn, Gordon and Breach.

Bess, M. (1998). El poder, los valores morales y el intelectual. Entrevista realizada a Michael Foucault, 3 de noviembre de 1980. Extraído del diario *History of the Present*, n.° 4, primavera de 1988.

Bianciotti, M. C. y Ortecho, M. (2013). La noción de *performance* y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. *Tabula Rasa*, n.° 19 (julio-diciembre), 119-137.

Canales, A. y Zlolniski, C. (2001). Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización. *Notas de Población*, vol. 28, n.° 73. Cepal.

Cardona, P. (2008). Poder político, contrato y sociedad civil de Hobbes a Locke. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 38, n.º 108 (enero-junio), 123-154.

Cerdá, C. H. (2009). Clifford Geertz (1926-2006). La antropología interpretativa. En M. Fernández (comp.). *Pensadores sociales contemporáneos: sociedad, política, comunicación, cultura, democracia* (pp. 61-94). Del Signo.

Chávez, V. (2012). Sincretismo y festividades religiosas. Inmigrantes peruanos y bolivianos en Santiago de Chile. Tesis para optar el título de antropóloga, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

Ciattini, A. (2007). La procesión del Señor de Pachacamilla en Roma: la construcción de relaciones político-culturales entre los inmigrantes peruanos, el estado italiano y el Vaticano. *Revista de Antropología*, n.º 5, 233-250. En bit.ly/3bTE9sz.

Cloquell Lozano, A. y Lacomba Vásquez, J. (2016). El transnacionalismo revisitado. Aportes y límites de una teoría de alcance intermedio para el estudio de las migraciones. *Revista Española de Sociología (RES)*, vol. 25, n.º 2, 227-240. En línea.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile, Ministerio de Cultura del Perú (2014). *Y unidos todos como una fuerza. El Señor de los Milagros en Chile*.

Correa, V., Bortolotto, I. y Musset, A. (eds.) (2013). *Geografías de la espera. Migrar, habitar y trabajar en la ciudad de Santiago, Chile. 1990–2012* (pp. 213-247). Uqbar Editores.

Cubides Delio, J. y Bortolotto, I. (2013). Fe y catolicismo popular de los migrantes latinoamericanos en Santiago de Chile. Apuntes para la comprensión de la fe itinerante desde la perspectiva del Incami en la Parroquia Personal para los Migrantes Latinoamericanos de Santiago. En línea.

De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: Una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Cultura y Religión*, vol. 15, n.° 1, 259-298.

Delgadillo, J. F. (2012). Foucault y el análisis del poder. *Revista de Educación y Pensamiento*, n.° 19, 160-171.

Durkheim, E. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.

Dussel, E. (1986). Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales). En bit.ly/3NeV59V.

Faist, T., Fauser, M. y Reisenauer, E. (2013). *Transnational Migration*. Cambridge Polity Press.

Fogelman, P. (2015). La religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, año VII, n.º 21 (enero-abril).

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Editorial La Piqueta.

Foucault, M. (1979). Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault por Gilles Deleuze, 77-86.

Foucault, M. (1980). *Poder / Conocimiento: entrevistas y otros escritos seleccionados (1972–1977)*. Brighton: Harvester.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, n° 3 (julio–septiembre), 3-20.

Foucault, M. (1991). *Las redes del poder*. Editorial Almagesto.
Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen I y II*. Paidós.
Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975–1976)*. Fondo de Cultura Económica.
Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977–1978)*. Fondo de Cultura Económica.
Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI Editores.
Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani (coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate.* Biblos/ACSRM.
Gallardo, H. (2005). John Locke y la teoría del poder despótico. *Revista Filosofía*, vol. 43, número doble (109/110, mayo-diciembre), 193-215.
Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
Geist, I. (2002). Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro. En I. Geist (ed.). *Antropología del ritual: Víctor Turner* (pp. 145-188). ENAH-INAH.
Giménez, G. (2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. UNAM.
Godoy, M. y Rosas, C. (2013). Devociones compartidas. El culto a Santa Rosa y al Señor de los Milagros en Lima y Santiago de Chile (siglos XIX y XX). En S. González y D. Parodi (comps.). *Las historias que nos unen. 21 relatos para la integración entre Perú y Chile* (pp. 107-131). RIL Editores.
González Lara, J. (2011). *El Cristo morado de los inmigrantes peruanos. La fe popular.* Nueva York.
Hall, S. y Du Gay, P. (comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1.º edición. En bit.ly/3yiVfrv.
Hannerz, U. (1996). Transnational connections. En *Culture, people, places*. Routledge, Londres.

Hurtado, P. (2014). Un milagro migrante. Aproximaciones a la devoción del culto al Cristo de Pachacamilla en Santiago de Chile. En L. Medeiros de Menezes, H., Cancino Troncoso, H. y R. de la Mora (orgs.). *Intelectuais na América Latina [recurso eletrônico]: pensamento, contextos e instituições. Dos processos de independência à globalização* (pp. 337-351). UERJ/LABIME. En línea.

Hurtado, P. (2015). Migrantes peruanos y religiosidad popular: itinerario de acogida, adaptación e integración del culto al Señor de los Milagros en la comuna de Quilicura (Santiago, Chile). *Revista Cuaderno de Trabajo Social*, vol. 1, n.° 7, 125-150. En línea.

Lapenda, M. (2012). Prácticas religiosas de la migración peruana en Buenos Aires: la devoción a El Señor de los Milagros. En S. Santarelli y M. Campos (coords.). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina* (pp. 177-213). EdiUNS.

Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptuar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, n.º 3 (semestral), 60-91.

Luque Brazán, J. C. (2015). Bibliografía sobre Rediseñando las fronteras de lo político: Procesos, actores e instituciones políticas del transnacionalismo migrante. *Andamios*, vol. 12, n.º 28, 199-211.

Machiavello, M. (2009). Religión y Migración: El caso de los peruanos en la Argentina. Editorial Academia Española.

Mallimaci B., A. I. (2012). Movilidades y permanencias. Repensando la figura del movimiento en las migraciones. *Temas de Antropología y Migración*, n.º 3, 77-92.

Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Trotta, Fondo Editorial PUCP.

Montbrun, A. (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de poder. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 9, n.° 25, 367-389.

Odgers Ortiz, O. (2003). Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos. *Amérique Latine Historie ét Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n.º 7. En línea.

Odgers Ortiz, O. (2005). Migración e (in)tolerancia religiosa: Aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa. *Estudios Fronterizos*, año/vol. 6, n.º 12 (julio-diciembre), 39-53.

Odgers Ortiz, O. (2006). Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 6, n.º 22, 399-430.

Odgers Ortiz, O. (2008). Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los santos patronos como vínculos espaciales en la migración México-Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, vol. 4, n.° 3 (enero-junio).

Odgers Ortiz, O. (2013). Religión e integración: creencias y prácticas de los inmigrantes. *Migración y Desarrollo*, vol. 11, n.º 21, 133-157.

Paerregaard, K. (2013). *Peruanos en el mundo. Una etnografía global de la migración*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile.

Portes, A. (2004). El transnacionalismo de los inmigrantes. Convergencias teóricas y evidencia empírica a partir del estudio de los colombianos, dominicanos y salvadoreños en Estados Unidos. En A. Portes. *El desarrollo futuro de América Latina. Neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*. ILSA, colección En Clave de Sur, 1.º ed.

Rabinow, P. (1984). *The Foucault reader*. Nueva York.

Roldán, V. (2018). Religión e inmigración. El Señor de los Milagros en Roma. En *Encartes Antropológicos*, vol. 1, n.º 1, marzo-agosto de 2018, 140-151. En bit.ly/3ONFboD.

Semán, P. (2001). Cosmológica, holística y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión / Ciencias Sociais e Religion*, año 3, n.º 3, (octubre), 45-74.

Smith, M. y Guarnizo, L. (1998). *Transnationalism from below*. Transaction Publishers.

Steigenga, T., Palma, S. y Giron, C. (2008). El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida. Ambigüedades en la identidad transnacional y la religión vivida. *Migraciones Internacionales*, vol. 4, n.° 4, 37-71. En línea.

Tarrius, A. (2000). Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: Conveniencia de la noción de territorio circulatorios. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, n.º 83 (verano).

Terazawa, H. (2009). Procesión del Señor de los Milagros en Japón desde el punto de vista de la transculturación. *Perspectivas Latinoamericanas*, 6.

Toscano, D. (2016). El poder en Foucault: Un caleidoscopio magnífico. *Logos*, vol. 26, n.° 1, 111-124. En línea.

Turner, V. (1987). *The anthropology of performance.* PAJ Publications.

Turner, V. (2005). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI Editores.

Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Universitat Oberta de Catalunya, Editorial UOC.

Vargas Ugarte, R. (2018). *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Monasterio de Nazarenas Carmelitas Descalzas, Lima, 5.º edición.

Wuffarden, L. E. (2016). El mural y su estela iconográfica. En *El Señor de los Milagros. Historia, devoción e identidad* (pp. 171-192). Banco de Crédito del Perú (BCP).

Síntesis biográficas de las y los autores de esta compilación

Alfredo Azcoitia

Es doctor y profesor en Historia, egresado de la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Se desempeña como profesor de Historia Económica y Social General en las carreras de Economía y Administración de la Universidad Nacional de Río Negro en San Carlos de Bariloche. Es también investigador asistente de Conicet en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa/UNRN, San Carlos de Bariloche). Una de sus líneas de investigación aborda el análisis de la prensa regional y nacional.
Correo electrónico: alfazkoitia@hotmail.com.

Ana Inés Barelli

Es doctora, licenciada y profesora en Historia, egresada de la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Se desempeñó como ayudante de trabajos prácticos de Historia Latinoamericana y Argentina y de Historia Social General en las carreras de Antropología y Letras de la Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche. Actualmente es investigadora adjunta de Conicet en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa/UNRN, San Carlos de Bariloche), y se encuentra abocada a los procesos sociorreligiosos, las creencias y las movilidades en Río Negro y su vinculación con proyectos pastorales, prácticas devocionales y sentidos de habitar los territorios. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.
Correo electrónico: inesbarelli@hotmail.com.

Rafael Contreras Mühlenbrock

Es antropólogo y documentalista por la Universidad de Chile, investigador independiente y director de Kamayok Ediciones, instancia especializada en la publicación de investigaciones en ciencias sociales, humanidades y patrimonio cultural. Entre 2017 y 2019, fue miembro del Comité Asesor en Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, y desde 2019 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia. Actualmente, es becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) para cursar el Doctorado en Historia de la Universidad de Concepción (2021-2024).
Correo electrónico: rafa_acm@yahoo.com
www.baileschinos.cl.

Virginia Dominella

Es profesora y licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Sur y doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Su investigación indaga las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en Bahía Blanca en los años sesenta y setenta del siglo XX. Ha escrito el libro *Jóvenes, católicos, contestatarios. Religión y política en Bahía Blanca (1968–1975)*, así como diversos artículos en revistas especializadas. Se desempeña como docente en el nivel terciario y en el Departamento de Humanidades de la UNS, donde es secretaria de redacción de la revista *Cuadernos del Sur*. Participa de diversos proyectos de investigación y es miembro del Centro de Estudios Regionales y del Núcleo de Estudios sobre Historia Reciente, Memoria y Derechos Humanos, integrando también desde 2017 la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.
Correo electrónico: v_dominella@yahoo.com.ar.

Viviana Marcela Fernández

Es licenciada en Historia y doctoranda en Historia por la Universidad Nacional del Comahue, donde actualmente se desempeña como docente y coordinadora de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Historia en la Facultad de Humanidades, sede Bariloche/CRUB. Su investigación se centra en el campo de las religiosidades y creencias, abordando los movimientos esotéricos modernos, el movimiento Nueva Era y las religiosidades populares en entornos virtuales. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.
Correo electrónico: fernandezvivianamarcela@gmail.com.

Rafael González Romero

Es profesor de Historia y Geografía por la Universidad Pedro de Valdivia y magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Actualmente, es investigador del Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales (CEHYCSO), editor de la revista *Norte Histórico* y director de las Jornadas de Historia Regional y Social. Es becario de la Universidad de Tarapacá para cursar el doctorado en Historia (2021-2024).
Correo electrónico: rafaelgonzalez1087@gmail.com.

Paula Hurtado

Es licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y magíster (c) en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos del Perú, país donde además obtuvo un Diploma de Especialización en Migraciones y Políticas Públicas en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente, es docente en la Universidad Tecnológica Metropolitana del Estado de Chile (UTEM). Su investigación se centra en el ámbito de la religiosidad popular y en las prácticas devocionales en

contextos migratorios. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.
Correo electrónico: pauhurtado@gmail.com.

Luciana Lago

Es profesora de Historia de la Universidad Nacional de Patagonia San Juan Bosco y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes. Se desempeña como investigadora asistente del Conicet en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat/UNPSJB, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales). Su línea de investigación se centra en el estudio de las prácticas y experiencias juveniles en relación con el campo de la religión y la cultura. Dirige proyectos de investigación y grupos de estudio vinculados a las experiencias juveniles en la Patagonia, integrando miradas desde la historia y la sociología. Desde 2017 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre
Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.
Correo electrónico: lucianalagocr@gmail.com.

Cristian Eduardo Vázquez

Es profesor en Historia graduado de la Universidad Nacional de Formosa y magíster en Ciencias Sociales por el programa de posgrado de la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social. Se ha especializado en el estudio de la organización campesina y la Iglesia católica en la historia reciente de la provincia de Formosa. Es autor del libro *Campesinos de pie. La formación del movimiento campesino en Formosa* y de diversos artículos académicos en revistas nacionales y del exterior. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de Formosa y como director de la Escuela de Formación Sindical Libertario Ferrari de la Asociación Trabajadores del Estado (ATE).
Correo electrónico: cristian_vazquez86@hotmail.com.