

Construcciones identitarias hegemónicas y estrategias sociorreligiosas de visibilización de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2000)

Ana Inés Barelli¹

Alfredo Azcoitia²

Resumen

Desde sus orígenes, a fines del siglo XIX, las representaciones sobre San Carlos de Bariloche se vincularon a lo europeo. La “Suiza argentina” y la tierra de “pioneros europeos” constituyeron imágenes recurrentes en los discursos hegemónicos sobre la ciudad. Estas narrativas construyeron una identidad de lo “barilochense” que silenció la relevancia en la ciudad del flujo de migrantes latinoamericanos, integrado históricamente por chilenos y, desde los años setenta, por bolivianos y paraguayos, entre otros. En este marco, las comunidades migrantes llevaron adelante una multiplicidad de estrategias, entre las cuales se destacaron las vinculadas con sus prácticas religiosas, tendientes a lograr reconocimiento y visibilidad en la ciudad.

En este artículo se analizaron las características del discurso hegemónico y de su interpelación entre los años 1970 y 2000. En el primer caso, rastreamos los dispositivos que operaron, durante esos años, para reforzar el imaginario de la Bariloche “europea”, de cuya construcción se excluye a las comunidades latinoamericanas. En el segundo caso, analizamos las estrategias vinculadas con las prácticas religiosas implementadas por

1 Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Río Negro. Argentina. Correo electrónico: inesbarelli@hotmail.com

2 Universidad Nacional de Río Negro, Sede Andina, San Carlos de Bariloche, Argentina. Correo electrónico: alfazcoitia@hotmail.com

estas comunidades, en articulación con la Iglesia católica rionegrina, para interpelar ese discurso en la esfera pública.

Palabras clave: San Carlos de Bariloche; representaciones; migrantes latinoamericanos; religiosidad.

Hegemonic constructions of identity and socio-religious strategies of visibility of Latin-American migrants in San Carlos de Bariloche (1970-2000)

Abstract

From its origins, at the end of the 19th century, the representations on San Carlos de Bariloche were linked to European issues. The “Argentinian Switzerland” and the land of “European pioneers” became images that constituted hegemonic discourses about the city. These narratives constructed an identity of “barilochenses” that silenced the relevancy in the city of the flow of Latin-American migrants, integrated historically by Chileans and from the seventies by Bolivians and Paraguayans, among others. In this context, communities of migrants carried through a multiplicity of strategies, among which those related to their religious practices stood out, since they intended to achieve recognition and visibility in the city.

In this paper we analyze the characteristics of the hegemonic discourse and its interpellation between 1970 and 2000. In the first case we will trace the devices that operated, during these years, to reinforce the imaginary one of an “European” Bariloche, where Latin-American communities are excluded from this construction. Secondly, we will analyze the strategies linked with religiousness implemented by these communities, in its relationship with Rio Negro church, to interpellate this discourse within the public sphere.

Key words: San Carlos de Bariloche; representaciones; Latin-American migrants; religiousness.

Fecha de recepción de originales: 20/11/2013.

Fecha de aceptación para publicación: 21/06/2014.

Construcciones identitarias hegemónicas y estrategias sociorreligiosas de visibilización de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2000)

Introducción

La fragmentación social y espacial que caracteriza a San Carlos de Bariloche (en adelante Bariloche) se evidenció en las tensiones que atravesaron la

construcción identitaria local. Desde su origen, las representaciones vinculadas a lo europeo tuvieron un peso preponderante en la construcción de lo “barilochense”. La “Suiza argentina” y la tierra de “pioneros europeos” constituyeron imágenes recurrentes en el discurso hegemónico sobre la ciudad. Estas representaciones se forjaron en diferentes momentos históricos y fueron sedimentando en imaginarios cuya pervivencia se advierte en la actualidad. Desde allí es posible “vincular estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben y perciben a los demás” (Chartier, 1992, p. 70).

La construcción identitaria hegemónica silenció la relevancia que tuvo –y tiene– para la ciudad el flujo de migrantes latinoamericanos, integrado históricamente por chilenos y, desde los años setenta, por bolivianos y paraguayos, entre otros. Yosef Yerushalmi (1989) ha llamado la atención sobre la importancia del reconocimiento de los olvidos en el análisis histórico, y el camino de las migraciones latinoamericanas en Bariloche cubre, precisamente, la ruta del ocultamiento social. Sin embargo, lejos de acomodarse en los lugares establecidos por esos discursos, las comunidades migrantes han llevado adelante una multiplicidad de estrategias tendientes a lograr reconocimiento y visibilidad en la ciudad, entre las cuales se destacan las vinculadas con sus prácticas religiosas. A partir de los años setenta, los grupos migrantes latinoamericanos adquirieron visibilidad a través del proyecto pastoral de la Iglesia rionegrina y desde sus propias prácticas religiosas, como la construcción de capillas por iniciativas barriales o los traslados de imágenes marianas con su culto y ritual, desplegados en el espacio público.

En el presente artículo aborda, por un lado, las características del discurso hegemónico y, por otro, las estrategias que los silenciados pusieron en práctica para interpelarlo entre 1970 y 2000. En el primer caso, rastreamos los dispositivos que operaron, durante esos años, para reforzar el imaginario de la Bariloche “europea”, que excluye a las comunidades latinoamericanas de esta construcción. En el segundo caso, analizamos las estrategias vinculadas con la religiosidad que implementaron estas comunidades para interpelar ese discurso en la esfera pública. La metodología que utilizamos es de tipo cualitativa y se basa en el análisis de fuentes escritas (tales como crónicas salesianas, diarios, folletos) y orales (entrevistas a sacerdotes, migrantes devotos y no devotos).

La construcción del discurso hegemónico barilochense (fines del siglo XIX-1970)

Renan (2013) afirmaba que “La esencia de una nación es que todos los

individuos tengan muchas cosas en común, pero también que hayan olvidado muchas cosas” (p. 4). En esta clave, la construcción discursiva de la historia de Bariloche ha invisibilizado sistemáticamente el aporte migratorio latinoamericano.

Las primeras exploraciones de los viajeros a lo largo del siglo XIX ya asociaban las características paisajísticas locales a las europeas al acuñar la expresión de la “Suiza sudamericana” para referirse a la zona donde posteriormente se emplazaría la ciudad de Bariloche. En la evocación de estas imágenes se inscribió al “pionero” como el sujeto preponderante de este marco de referencias. Durante los primeros años del siglo XX, esta representación social adquirió otro espesor a través de los estudios de la Comisión del Paralelo 41°, a instancias del ministro Ezequiel Ramos Mexía. Parte de las conclusiones de dicha comisión calaron hondo en el imaginario local. Así las autorrepresentaciones apelaron no solo a una valorización estética del territorio, entendido como lugar de recreación y contemplación –base de un proyecto pedagógico acerca del patrimonio natural e histórico de la nación, de conservación de la naturaleza y de proposición de una moral social pionera–, sino también a una valorización económica sobre la otra margen del lago Nahuel Huapi, que se constituiría en espacio de una explotación racional de recursos materiales, como el bosque o la energía hidroeléctrica. Junto con la explotación simbólica de la pequeña aldea se planteó una valorización económica de la región, que concibió a los puertos de los Océanos Atlántico y Pacífico como lugares de salida de los productos locales, y que asumió al espacio andino como parte de un circuito económico argentino-chileno (Navarro Floria, 2008). Sin embargo, las disputas fronterizas continuaron condicionando las relaciones entre ambos Estados. A pesar de resolverse diplomáticamente los diferendos limítrofes de fines del siglo XIX, el Estado argentino implementó una serie de estrategias tendientes a lograr la “deschilenización”³ de la población del Nahuel Huapi. Al aumento de la presencia militar y la construcción de caminos se le sumó el fomento de la inmigración europea por medio de la cesión de tierras fiscales (Méndez, 2007). La extensión de la escuela pública y los rituales conmemorativos de fechas patrióticas tuvieron un contenido etnocéntrico y xenófobo, orientado a estigmatizar a chilenos pobres e indígenas (Carey y Méndez, 2010).⁴

Durante la década del treinta se produjeron cambios significativos, tales

3 Para 1920, según el Censo General de los Territorios Nacionales, el 47,8% de los habitantes del departamento de San Carlos de Bariloche habían nacido en el extranjero; y de ellos, el 78% eran de origen chileno (Matossian, 2012, p. 113).

4 Luego de la estrategia de “desmembramiento y distribución” (1978-1885) implementada tras la conquista militar, las familias indígenas que permanecieron en la región del Nahuel Huapi habitaron terrenos de mala calidad y vivieron en condiciones de extrema pobreza. Condenados y marginados por su filiación étnica, muy pocos indígenas lograron integrar la categoría de “pobladores” cuando se nacionalizaron las tierras afectadas a los parques nacionales, debido a que excepcionalmente obtendrían los títulos de propiedad de sus tierras (Méndez, 2007).

como el proceso de turistificación, el aumento de la inmigración y el crecimiento urbano. La creación del Parque Nacional Nahuel Huapi, bajo la dirección de Exequiel Bustillo (1934-1944), dio impulso a este proceso, enmarcado en una política de nacionalización de la frontera. Su imperativo “argentinizador” operó como “ordenador” material y social de la ciudad; la urbanización y la propia naturaleza se reconstruyeron en función de la restringida concepción de “argentinidad” defendida desde la Administración de Parques Nacionales (Núñez y Núñez, 2012). En este marco, se produjo una resignificación de la representación de la ciudad tendiente a “aristocratizar” y “centroeuropeizar” su imagen. Durante este período, la figura del “pionero” sufrió una metamorfosis, y fue el Estado quien tomó su lugar en tanto descubridor e impulsor del valor simbólico del paisaje.

Desde este lugar se dio forma a una construcción material y simbólica que hizo mella en la identidad barilochense mediante la reformulación de la representación social de la “Suiza argentina”, que de una temprana referencia a valles con producción vacuna e industria pasó, en esos años, a evocar a una migración, europea y nórdica hacia un paisaje asumido como “intocado” (Diegues, 2005).

Durante esta etapa, la agencia religiosa, a través de la Congregación salesiana, estuvo fuertemente ligada a los sectores más acomodados y conservadores de la ciudad, vínculo que se profundizó en los años treinta con el proyecto nacionalista implementado por Parques Nacionales.⁵ La erección en parroquia de la capilla Inmaculada Concepción (1934) en el centro de la ciudad, y la fundación de la capilla San Eduardo (1938), en las cercanías del lujoso Hotel Llao Llao, establecieron la territorialización del proyecto pastoral de la agencia religiosa. La incorporación de las advocaciones marianas evidenció doblemente la ligazón entre los salesianos y la elite barilochense. Por un lado, las imágenes marianas fueron donadas por las familias acomodadas de la ciudad; por el otro, dichas imágenes tuvieron una impronta iconográfica que resaltó atributos reales (cetro y corona) y elementos paisajísticos con reminiscencias europeas (Nicoletti, 2012). De esta forma, tanto desde lo espacial como desde lo iconográfico, dicha agencia religiosa contribuyó a fortalecer la memoria vinculada a una idea de “argentinidad” funcional a la consolidación del Estado nacional a través de su componente centroeuropeo y elitista.

Con la irrupción del gobierno peronista (1946-1955) se abrió una nueva etapa, signada por una tensión entre las representaciones de Bariloche. La pervivencia del contenido centroeuropeo y aristocratizante que le imprimió la gestión

5 La Congregación salesiana –que desplegó su acción evangelizadora entre 1879 y 1910 (Nicoletti y Rodríguez, 2011)– tuvo una temprana y prolongada presencia en la Patagonia.

de Bustillo comenzó a ser interpelada por una representación de contenido popular generada por la política de inclusión de las masas trabajadoras (Bessera, 2006, p. 5). En Bariloche resultó disruptiva la implementación del turismo social por parte del gobierno peronista, el cual vino a cuestionar el carácter elitista que había tenido esta actividad durante la etapa anterior.⁶

Esta tensión entre representaciones sociales también se proyectó en el ámbito religioso. La construcción de la catedral de la ciudad, en 1946, evidencia en su arquitectura y en sus imágenes marianas la pervivencia del imaginario elitista de la “Suiza-argentina”. Su estilo neogótico, sumado a la imagen de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” en el vitral de la nave central, reforzó el imaginario europeo en torno al paisaje natural mediante advocaciones topónimicas.⁷ Sin embargo, estas representaciones fueron interpeladas desde otros posicionamientos más afines a la apertura social implementada por el peronismo. En este sentido, el desplazamiento de la Congregación salesiana hacía los barrios más carenciados de la ciudad –materializado en la construcción de oratorios, capillas y escuelas– evidenció un cambio en la territorialización del proyecto pastoral.⁸ Este cambio se afianzó con el surgimiento de la devoción a la “Virgen de las Nieves”, que logró una fuerte adhesión de los sectores más vulnerables de Bariloche.⁹

Estas tensiones continuaron durante la dictadura de Aramburu (1955-1958) y las democracias “tuteladas” de los presidentes Arturo Frondizi y Arturo Illia (1963-1966). La pretorización total del Estado implementada por la dictadura de Juan Carlos Onganía (1966-1970) generó un nuevo marco para estas representaciones, signado por el autoritarismo político y el nacionalismo territorial.

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

7 La Catedral fue dedicada a Nuestra Señora del Nahuel Huapi, por estar situada junto al lago homónimo. Bustillo y el obispo Esandi acordaron que esta imagen contuviera referencias regionales. La imagen de este vitral conjuga al gorro frigio nacional con los rostros indígenas del Niño Jesús y de los ángeles en una advocación lacustre que evoca a la “Suiza argentina” (Nicoletti, 2012, p. 12).

8 Un ejemplo de este desplazamiento fue la inserción de una pequeña comunidad de Hijas de María Auxiliadora con una Escuela Doméstica en el edificio Cumen Rucá en 1942 y la construcción de la Casa Hogar María Auxiliadora (1946 a 1951), un jardín de infantes en 1952, un oratorio festivo en el Barrio Lera (1959) y una escuela primaria (1959-1963). Archivo del Colegio María Auxiliadora (ACMA), San Carlos de Bariloche. Durante esta época, también se inauguró la primera capilla del “alto”, bajo el nombre María Madre de la Iglesia. Crónicas de la Parroquia Inmaculada Concepción (CPIC), 24 de septiembre de 1955, folio 45. Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia (AHMSP), Bahía Blanca.

9 Advocación mariana que, si bien en su origen se vincula al Ejército de Montaña, encontró entre sus fieles a la población carenciada de la ciudad. CPIC. 1957-62. AHMSP, Bahía Blanca.

Breve contexto sociopolítico de San Carlos de Bariloche (1970-2000)

Durante la década del sesenta, Bariloche dejó de ser una economía turística apoyada en un dinamismo agromercantil (Bessera, 2008), para transformarse en una ciudad basada exclusivamente en la primera de estas actividades, a partir de la cual se repensó la localidad (Núñez y Barelli, 2013). Esta reconfiguración no solo se caracterizó por la falta de concreción de planes de urbanización (Lolich, 2011) y de políticas municipales adecuadas, sino también por una profunda fragmentación espacial, reflejo de la fuerte polarización y exclusión social que afectó a los sectores más vulnerables de la ciudad.

El creciente protagonismo que adquirió la actividad turística a partir de la década del treinta resignificó el imaginario de la “Suiza argentina”, apelando a lógicas de exclusión que posicionaron al pionero europeo como paradigma del poblador barilocheño. Esta situación se agudizó durante la década del sesenta con el creciente avance de las Fuerzas Armadas en diferentes esferas del ámbito estatal y la consecuente exacerbación de los conflictos territoriales. En este escenario, el migrante chileno, a pesar de ser considerado un “elemento” necesario en tanto fuerza de trabajo, comenzó a ser percibido desde las esferas estatales como problema, una potencial amenaza a la soberanía nacional, profundizando el prejuicio antichileno y la xenofobia. Un sector importante de la sociedad fue permeable a las imágenes estigmatizantes del migrante chileno, quien pasó a convertirse en “invasor pasivo” del territorio, un “saqueador” de los puestos de trabajo de la población nativa, un “aprovechador” de los servicios de salud, educación y vivienda que brinda la provincia, un “responsable” de la inseguridad existente (Mármora, 1997, pp. 34-35).

Así fue cómo se fueron naturalizando las lógicas de exclusión, complemento de la centralidad que adquirió el turismo y del incremento de la participación del sector privado, lo que golpeó directamente a los sectores más vulnerables. En este contexto, la ciudad se reconstruyó material y simbólicamente desde sus sitios menos visibles, al mismo tiempo que el propio espacio de la postal se rediseñó (Núñez y Barelli, 2013). Durante la década del setenta comenzaron a desaparecer las chacras y huertas que rodeaban el área urbana hacia el sur, y crecieron los cinturones de pobreza en las periferias, mediante la creación de nuevos barrios o la relocalización de otros existentes, todo lo cual consolidó las divisiones internas de la ciudad (Matossian, 2012).¹⁰ En este período se advierte también la llegada de nuevos flujos migratorios provenientes

10 Según Matossian (2012), la conformación de los barrios populares se realizó a partir de cuatro modalidades, a saber: impulso privado, programas de viviendas nacionales, políticas de erradicación forzadas y ocupaciones irregulares de terrenos.

de otros países limítrofes –principalmente de bolivianos y paraguayos que se ubicaron en la periferia de la ciudad– lo que alimentó el proceso de invisibilización de los migrantes latinoamericanos, del cual los chilenos fueron sus primeras víctimas.

El proceso migratorio se profundizó con el advenimiento de la democracia en la Argentina, potenciado en el caso de Bariloche por el “boom de la construcción”, que traccionó la llegada de una gran cantidad de población chilena desde localidades cercanas como Osorno, Puerto Montt y Valdivia (Matossian, 2012). Esta afluencia migratoria alimentó el proceso de conformación barrial en los espacios periféricos, ubicados en las zonas más altas de la ciudad, como los barrios Frutillar y Virgen Misionera. En forma paralela, también emergieron barrios construidos por el Estado en el marco del Instituto Provincial de la Vivienda, en cercanías de la ruta 258 –actualmente ruta 40–, tales como los barrios Levalle, Sara Elflein y 400 Viviendas. A finales de los años ochenta se concretaron otras edificaciones estatales y también barrios surgidos del impulso comunitario, como la Cooperativa 258, Bella Vista, Nahuel Hue y San Ceferino, entre otros (Fuentes y Núñez, 2007).

La crisis de fines de los años ochenta y las políticas de corte neoliberal implementadas en los noventa provocaron la retracción del Estado en el desarrollo de actividades económicas. En Bariloche, según Méndez e Iwanow, “la apertura de la economía y la integración al comercio internacional, determinaron el abandono de todo proyecto de desarrollo autónomo” (2001, p. 198). Estos cambios en la orientación económica, junto con la apreciación de la moneda nacional, generaron un estancamiento del turismo que arrojó como saldo altos niveles de desocupación. Sin embargo, durante este período, la demografía de la ciudad continuó creciendo, en sus márgenes. La presión demográfica que había soportado el casco urbano tuvo su reflejo en la gran extensión geográfica que actualmente alcanzan los suburbios. Los loteos indiscriminados llevados a cabo unos treinta años antes comenzaron a poblarse, ya no con casas de veraneo o emprendimientos turísticos, sino por viviendas familiares para residencia permanente (Méndez e Iwanow, 2001, p. 199). La crisis de representación que atravesaron los partidos políticos durante esta etapa, sumada a las crecientes necesidades habitacionales y a las urgencias sociales, generaron la multiplicación de organizaciones en los barrios populares de la ciudad (Fuentes y Núñez, 2007).

En este contexto se incorporó al imaginario local una nueva representación sobre la ciudad: “las dos caras” de Bariloche. Esta forma de concebir a la ciudad incluyó a la “Suiza argentina”, pero no desde su pretendida mirada totalizadora sino, por el contrario, como la cara que se buscaba mostrar

para invisibilizar a los excluidos de la “postal”. Esta representación “aportó fundamentos lógicos y discursivos para fortalecer [la] dicotomía estructurante atravesada por formas de clasificación asociadas a la clase, por miradas racializadoras...polarizaciones entre blancos y negros de la que se desprende otra serie de oposiciones: ricos/pobres, visibles/invisibles” (Kropff, 2002, p. 224), y agregamos migración europea/migración latinoamericana; los del centro/los del “alto”. Estos binarismos discursivos operaron también en una dimensión espacial, al marcar lugares de pertenencia y al establecer criterios de visibilización. Es decir, la ciudad del centro/turístico, “que mira al lago y que goza de mejores condiciones socioeconómicas anclada en la actividad turística”, no alcanzará la misma visibilidad que la ciudad del alto/marginal, “de espaldas al lago con una población que vive en condiciones desfavorables y en algunos casos de extrema marginalidad” (Matossian, 2012, pp. 147-148). En esa misma línea, Méndez e Iwanow definen a “Bariloche como una ciudad, una y diversa: centro turístico y de miseria, de colectividades mapuches, americanas y europeas: Bariloche continúa siendo espacio social de contraste y pueblo de frontera” (2001, p. 179). Si bien en el discurso público reconoce la existencia de la pobreza y la marginalidad –en la que se inscribe la migración latinoamericana– no se plantea la integración como objetivo, sino que la pobreza se la visibiliza como “la otra cara” que debe ocultarse a la mirada del visitante, ya que no forma parte de la “identidad barilocheense”.

La lucha por el reconocimiento social de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2000)

1. Eventos públicos que consolidaron el discurso hegemónico

Las celebraciones realizadas en la esfera pública conforman dispositivos que fijan determinadas características sociales y cristalizan una imagen sobre la comunidad. A fines de los años sesenta se establecieron tres eventos públicos vinculados estrechamente a la construcción de la “identidad” barilocheense: el aniversario de la ciudad, la Fiesta de las Colectividades y la Fiesta Nacional de la Nieve; eventos que durante esos años no solo reforzaron el discurso hegemónico –excluyendo a los grupos migrantes latinoamericanos y evidenciando las relaciones de poder– sino que también generaron la búsqueda de nuevas estrategias de visibilidad y reconocimiento social por parte de los “no invitados a la fiesta”.

El cambio de la fecha de la fundación de Bariloche contribuyó a consolidar el discurso hegemónico en la ciudad. En 1925, con motivo del traslado definitivo de Carlos Wiederhold a Santiago de Chile, los que se consideraban

vecinos de Bariloche decidieron homenajearlo, y establecieron entonces el 8 de febrero como aniversario de la ciudad (Carey y Méndez, 2010). Esta fecha conmemoraba el día en que este comerciante germano-chileno abrió por primera vez las puertas del almacén Don Carlos, en el año 1895, en torno al cual se fueron asentado los lugareños (Núñez y Barelli, 2013). Sin embargo, en 1968, luego de realizarse el 1° Congreso de Historia de Río Negro, las autoridades municipales reemplazaron el 8 de febrero por el 3 de mayo como fecha fundacional de la ciudad. En palabras del comisionado municipal José Miralles, la importancia del Congreso consistía en “determinar con la mayor exactitud la fecha de fundación de Bariloche”.¹¹ La nueva fecha, elegida “por sugerencia de los investigadores de la historia regional”,¹² tomó como antecedente el decreto del presidente Julio Argentino Roca (1898-1904), firmado el 3 de mayo de 1902, por el cual se disponía la reserva de tierras del paraje San Carlos para la fundación de un pueblo. En el discurso público, la justificación del cambio se apoyó en una estrategia basada en un principio de autoridad academicista. En el diario *Río Negro* se pudo leer que la ordenanza municipal se había producido “de conformidad con la investigación efectuada por el presbítero Entreiras”, poniendo fin así a la controversia en torno a “la verdadera fecha de fundación de esta ciudad”.¹³ Con este tipo de argumentaciones se pretendía ocultar la naturaleza política de una decisión que resignificaba la representación de los “pioneros” por medio del borramiento de su adscripción chilena.¹⁴

En el marco ideológico de la dictadura de Onganía, el cambio de fecha pudo deberse a una multiplicidad de causas, ninguna de ellas excluyente. Por un lado, la definición de los “expertos” que establecieron la “verdadera” fecha de fundación de la ciudad fue consecuente con una mirada tecnocrática sobre la cosa pública, que siempre pretendió ocultar la naturaleza política de sus principales definiciones.¹⁵ Por el otro, la elección de un decreto presidencial por sobre el “rescate de una figura de la historia lugareña”¹⁶ expresa la concepción autoritaria y centralista de esta dictadura, más proclive a ponderar las

11 *Río Negro*, 27 de octubre de 1968, p. 7. Hemeroteca Diario (HD) *Río Negro*, General Roca.

12 *Río Negro*, 3 de mayo de 1969, p. 13. HD *Río Negro*, General Roca.

13 *Río Negro*, 9 de febrero de 1969, p. 15. HD *Río Negro*, General Roca.

14 Resulta ilustrativo mencionar cómo, a través de la prensa local (*El Diario Bariloche* 1978-1982), a fines de la década del setenta se enfatiza la idea de los “pioneros europeos” con artículos especiales dedicados a cada una de las “familias pioneras” de Bariloche (los Tiehieneman, los Goyes, los Runge, Otto Meiling, Tutzauer, entre otros). *El Diario Bariloche* (1978-1982). Archivo personal de Facundo Grané, San Carlos de Bariloche.

15 *Río Negro*, 9 de febrero de 1969. HD *Río Negro*, General Roca.

16 *Río Negro*, 9 de febrero de 1969, p. 15 HD *Río Negro*, General Roca.

acciones del Poder Ejecutivo Nacional que las de un comerciante local, más aún cuando en la presidencia se encontraba un miembro dilecto del panteón castrense. Por último, debemos señalar que la procedencia de Wiederhold no es un dato menor, si se tiene en cuenta que la dictadura de Onganía estaba imbuida de un fuerte nacionalismo territorial cuya principal hipótesis de conflicto externa estaba centrada en las disputas limítrofes con Chile. En el marco de esta concepción, reconocer como “fundador” de la ciudad a un comerciante “chileno” solo alimentaría las “apetencias expansionistas” de la “invasión pasiva” trasandina en la región fronteriza del Nahuel Huapi.

Otro de los cambios operados durante esos años fue la resignificación de la Fiesta de la Nieve, uno de los eventos sociales más característicos de la ciudad. Por decreto 1580/71 del Poder Ejecutivo de la Nación, esta festividad se convirtió en 1971 en Fiesta Nacional, y su organización quedó exclusivamente a cargo de la Dirección Municipal de Turismo.¹⁷ Esta estrategia resultó operativa en la construcción identitaria del “barilochense”, al cristalizar una imagen de la ciudad para el turista con reminiscencias de la “aldea europea”. Esta idea se profundizó a fines de 1978, cuando la organización de la fiesta pasó a manos de una “Comisión Permanente de la Fiesta Nacional de la Nieve”, de iniciativa privada, que le imprimió un carácter aún más comercial, ligado fuertemente con la actividad turística. Fue así como esta celebración dejó de ser una “fiesta para los barilochenses” y se convirtió en una “fiesta para el turista”. A partir de ese momento se abandonó el desfile de carrozas en el centro de la ciudad y el festejo se desplazó al Cerro Catedral, y se sumó como nuevo evento la celebración de la Fiesta de las Colectividades, con fuerte presencia de las de origen europeo.

Con la recuperación de la democracia, los organizadores buscaron imprimirle a la fiesta otras características, y se reeditaron entonces “prácticas populares” desplegadas en las primeras celebraciones, como el desfile de carrozas y la participación de todas las colectividades presentes en la ciudad. Las agrupaciones latinoamericanas, como el Círculo Chileno Gabriela Mistral¹⁸ (CCGM); la Asociación de Residentes Paraguayos¹⁹ (ARPA) y la Asociación

17 Fiesta Nacional de la Nieve. Una fiesta con historia. En *Historia de Bariloche, conozca nuestra ciudad*. Disponible en <http://www.bariloche.com.ar/historias-de-bariloche/historia-de-la-fiesta-de-la-nieve.html>

18 El CCGM se creó el 10 de diciembre de 1974. Se conformó luego de la fusión de dos agrupaciones: el Círculo de Damas Chilenas Gabriela Mistral y la Asociación Financiera Maipú. Esta última fue la única que ha obtenido la personería jurídica y sigue vigente en la actualidad (Matossian, 2012, p. 254).

19 ARPA se conformó en el año 1982, y obtuvo la personería jurídica en 1988.

Boliviana de Bariloche²⁰, formaron parte de la fiesta, e incluso llegaron a obtener premios por sus carrozas. Sin embargo, esta política no se sostuvo en el tiempo y a partir de 1990 las colectividades latinoamericanas fueron excluidas de esta celebración, lo cual motivó la denuncia en la prensa regional por parte de uno de sus referentes:

“Tenemos ante nosotros la desilusión de saber que nuestras autoridades y comisión organizadora de la Fiesta Nacional de la Nieve han olvidado dónde viven y cuáles son sus verdaderas raíces culturales, perdiendo la oportunidad de mostrar al mundo nuestro folklore....o queremos pensar siquiera se sientan avergonzados de mostrarnos, puesto que el folklore argentino y latinoamericano está y sigue triunfando a nivel mundial y nos sentimos orgullosos por ello”.²¹

Resulta significativo señalar que las argumentaciones en defensa de la inclusión de lo latinoamericano en la Fiesta de la Nieve, lejos de reforzar el discurso binario lo tensionan, al interpelar a los organizadores no solo en tanto “otro” que excluye, sino también como parte de un “nosotros” que no asume su propia identidad.

La Fiesta de las Colectividades se inició en plena dictadura militar, como un evento ligado a una fuerte reivindicación de la migración europea. Debido a la gran respuesta de la población, en el año 1980 se independizó de la Fiesta de la Nieve y se intentó transformarla en una fiesta nacional, apelando nuevamente al turista como destinatario y a los “pioneros europeos” como constitutivos de la “identidad barilochense”.²² Así lo manifestaba el presidente de la Comisión Organizadora en la prensa local:

“convertir esta fiesta en nacional sería una gran festividad en Bariloche, puede llegar a ser una corriente turística, yo diría, inimaginable. Bariloche es el lugar ideal para hacerlo porque tiene similitud con muchos lugares de Europa que el resto del país no tiene”.²³

20 Esta asociación fue creada en el año 1984 como forma de resistencia a prácticas discriminatorias y de abuso laboral vividas por migrantes bolivianas en Bariloche.

21 *Río Negro*, 13 de agosto de 1991, p. 7. HD *Río Negro*, General Roca.

22 Durante los años 1980 a 2010 la fiesta se llevó a cabo en el mes de julio en un lugar cerrado (gimnasio del Colegio Don Bosco y el estadio de Bomberos). Desde el año 2010 hasta la fecha, debido a la participación multitudinaria, se trasladó al mes de octubre en un predio al aire libre (Club Danés en Dina Huapi).

23 *San Carlos de Bariloche*, 2 de octubre de 1981, p. 5. Archivo personal de Facundo Grané, San Carlos de Bariloche.

En este marco, la única colectividad latinoamericana convocada durante los primeros años de la década del ochenta fue la chilena, a pesar de algunas negativas internas. Esta situación se mantuvo hasta 1985, año en el que los organizadores del evento decidieron circunscribir la fiesta solo a las colectividades europeas y al “país anfitrión”. El “relato histórico” construido por los organizadores del festejo, que contó con la anuencia de la prensa local y regional, no solo “olvidó” la participación de los chilenos durante esos años, sino que también invisibilizó al resto de las migraciones latinoamericanas, lo cual explicita la “identidad barilochense” que se buscaba construir y reivindicar.²⁴ En este sentido, el actual presidente del CCGM comentaba:

“Antiguamente se hacía la fiesta de las colectividades, después de la noche a la mañana la fiesta se hace europeo-argentina ¡lindo nombre para desvincular a las otras! ¿No? Por el año ochenta y tantos se dejó de hacer en conjunto. Bariloche es una sociedad que discrimina eso, es más que evidente”.²⁵

La crítica del representante de la comunidad chilena evidencia las lógicas de exclusión que operaron en la construcción identitaria barilochense, constituida sobre la base de un binarismo discursivo que logró instalarse en la memoria colectiva de la comunidad.

En respuesta a esta exclusión, entre 1985 y 1991, las distintas agrupaciones decidieron organizar su propia Fiesta de las Colectividades Latinoamericanas. Sin embargo, no lograron superar las seis ediciones, debido a que no contaron con el acompañamiento de la sociedad barilochense y, a pesar del esfuerzo de éstas, resultó imposible sostener económicamente los festejos. En otras palabras, no pudieron quebrar las lógicas de exclusión fuertemente arraigadas en la ciudad. En los últimos años, agencias estatales como el municipio y la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) han llevado adelante algunas acciones tendientes a revertir estas concepciones.²⁶ Una de las más significativas ha sido la decisión de entregar, a partir del año 2000, diplomas en el

24 Entre los semanarios y diarios de la prensa local, fueron relevados: *El Diario de Bariloche* (1978-1982); *Prensa Bariloche* (1982-1990); *Diario el Cordillerano* (1994-2002), *El Diario Digital Bariloche 2000* (2002-2012). De la prensa regional, fueron consultados: *Diario Río Negro* (1968, 1978, 1980, 1985, 1988, 1991, 1997) y *Suplemento Bariloche* (Aniversario de la ciudad) (1980-2001).

25 Entrevista a Germán, presidente del CCGM, realizada por Ana Inés Barelli en agosto de 2012, San Carlos de Bariloche.

26 Actualmente, la DNM, junto con las agrupaciones migrantes latinoamericanas e integrantes de organismos vinculados a esta temática, trabajan conjuntamente en la organización de un boletín bimensual y en el proyecto de un espacio verde para construir una plaza de las colectividades latinoamericanas, en un predio otorgado recientemente por el municipio.

Día del Inmigrante a las personas con más de treinta años de residencia en la ciudad (Barelli, 2012).²⁷ Sin embargo, este reconocimiento hacia los migrantes históricamente excluidos no recibió el acompañamiento del grupo de los considerados “pioneros” de la ciudad, quienes, al no ser los destinatarios de dichos diplomas, “dejan sus banderas y se van”.²⁸

El borramiento de la adscripción chilena del “primer poblador”, operado con el cambio de fecha de fundación de Bariloche; la resignificación de la Fiesta de la Nieve, acentuando su costado turístico y comercial; y la organización de la Fiesta de las Colectividades, en tanto celebración de la presencia europea en la ciudad, constituyeron distintas manifestaciones de una misma lógica excluyente que se condensaron en el discurso hegemónico de la “Suiza argentina”.

2. La práctica religiosa como territorio de representación latinoamericana

A partir de los años setenta, el ámbito religioso se constituyó en un espacio de articulación de discursos y prácticas que interpelaron en la esfera pública la representación de la “Suiza argentina”. Los grupos migrantes latinoamericanos, excluidos del discurso hegemónico, no solo adquirieron visibilidad a través del proyecto pastoral del obispo Miguel Hesayne,²⁹ sino también desde sus propias prácticas religiosas.

Durante los años setenta, la influencia del Concilio Vaticano II y su “opción por los pobres” impulsó a la Iglesia rionegrina a tener una mayor presencia en los sectores populares. En Bariloche se fundaron capillas³⁰ y parroquias en el “alto”,³¹ a la vez que se interpeló al discurso hegemónico visibilizando la presencia cultural de los migrantes latinoamericanos. Una de las capillas proyectadas durante este período fue la de Nuestra Señora del Carmen, identificada inicialmente como la “capilla de los chilenos”. Según las crónicas salesianas, en el año 1966 el obispo José Borgatti bendijo la piedra basal bajo esa

27 Diplomas del 2000-2012. Acto y almuerzo por el Día del Inmigrante, septiembre 2012. Archivo de la DNM, San Carlos de Bariloche.

28 Entrevista a Germán, presidente del CCGM, realizada por Ana Inés Barelli en agosto de 2012, San Carlos de Bariloche.

29 Monseñor Hesayne fue obispo de la diócesis de Viedma entre los años 1975 y 1993.

30 En el año 1959 se construyeron también la capilla de Santo Cristo ubicada en la zona del “alto” de la ciudad, la capilla Nuestra Señora del Carmen, en el barrio conocido como “de los chilenos”, y el 22 de agosto de 1971 se inauguró la parroquia San Francisco de Asís en la isla Nireco. CPIC, 1958-1962 y 1966-1973. AHMSP, Bahía Blanca.

31 Término utilizado en la ciudad para referirse a los espacios más humildes, que se encuentran en las zonas altas.

advocación mariana, elegida por ser la Patrona de Chile.³² La creación de esta capilla conjugó el proyecto pastoral de la Iglesia rionegrina con las demandas y prácticas del grupo migrante. Fue una comisión barrial –en la que se nuclearon los pobladores chilenos– la que impulsó su construcción, el traslado de la advocación y la puesta en funcionamiento de su culto (Barelli, 2013). En este marco, tanto la capilla como la advocación mariana no solo reforzaron la identidad³³ chilena sino también visibilizaron la otra cara de Bariloche. Su primer capellán afirmaba:

“La construcción en el setenta fue porque el barrio estaba alejado del centro y la parroquia necesitaba extender su atención....El “alto” de Bariloche era (y es) la otra cara de Bariloche, se cuidaba el centro pero los barrios eran despoblados y pobres. Cuando el párroco vio la necesidad de una mayor atención a la gente de los barrios la Cumbre, el Mallín y todo el alto, se inició la construcción de la capilla para esa zona”.³⁴

La creación de la imagen y la veneración de la Virgen Misionera como patrona del pueblo rionegrino también se inscribió en estas prácticas religiosas que se constituyeron en procesos identitarios. La iconografía de esta virgen, creada por el obispo Hesayne, remite a una campesina pobre con rasgos mapuches, cuyo rostro refleja el sufrimiento del pueblo. Esta advocación visitó Bariloche en el año 1978, tras un recorrido por diferentes localidades de la provincia de Río Negro. En dicho evento, Hesayne invitó a la población de la ciudad a “unirse con la Virgen María Madre de Dios, bajo la advocación de la Misionera de Río Negro para abrir el corazón a quien viene a salvarnos”,³⁵ y culminó pidiendo una oración por la paz de la familia latinoamericana, en momentos en que la escalada del conflicto diplomático por el canal de Beagle estuvo cerca de desembocar en una guerra con Chile, durante la Navidad de 1978.

32 CPIC, 10 de diciembre de 1966, folio 27. AHMSP, Bahía Blanca.

33 Abordamos la noción de identidad desde el planteo de Hall (2003), quien analiza la “identificación” en tanto proceso de construcción sociohistórica, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista. Desde esta perspectiva, la “identidad” se encuentra atravesada por procesos o prácticas discursivas que intervienen en la construcción de nuestra subjetividad y por las “posiciones” o “lugares” que tenemos o que se nos asignan en contextos determinados.

34 Entrevista a Víctor Amartino, sdb, primer capellán de la Capilla Nuestra Señora del Carmen, realizada por Ana Inés Barelli en febrero de 2013, Córdoba.

35 *San Carlos de Bariloche*, 1978, Año 1, N° 16. Archivo personal de Facundo Grané, San Carlos de Bariloche.

En esta década también resultó significativa la creación de diferentes estrategias de acercamiento y acompañamiento al migrante latinoamericano, como la puesta en marcha de la pastoral de migraciones y la realización de encuentros binacionales de obispos argentinos y chilenos.³⁶ A esta iniciativa se le sumó la política de asistencia al migrante llevada a cabo por la Congregación salesiana, en una época de fuertes restricciones y hostigamiento como las que se produjeron en el contexto del conflicto por el canal del Beagle (1977-1978).³⁷ En el año 1976 se crearon en Bariloche una Comisión de Pastoral de Migraciones,³⁸ dependiente de la diócesis de Viedma,³⁹ y el Centro Católico de Orientación al Migrante Chileno (1976).⁴⁰

Durante los años ochenta, la Iglesia continuó siendo uno de los lugares de acogida de los sectores invisibilizados, y alzó su voz tanto contra las consecuencias sociales de las políticas económicas como ante la impunidad establecida por las leyes de obediencia debida y punto final. Hacia el interior de la Iglesia rionegrina, Hesayne convocó en Viedma un sínodo que la resignificó y forjó un programa pastoral que se ocupó especialmente de los migrantes. En consonancia con estas acciones podemos mencionar, a modo de ejemplo, la respuesta vertida por el obispo al Director de la DNM, en un Encuentro de las Iglesias Argentino-Chilenas en Bariloche, acerca de la decisión del Estado de restringir el ingreso de migrantes chilenos:

“Me encuentro profundamente apenado, preocupado y sorprendido, en primer lugar porque esta ley parecería como si fuera fruto de este encuentro. Esto está justamente en el polo opuesto de lo que significa este encuentro. También nos causa sorpresa que cuando terminamos de firmar el tratado de paz y amistad se da esta orientación que es más bien regresiva. Los conflictos de la migración hay que tratarlos humana y cristianamente, como se tratan los conflictos de una familia. Cuando en una familia no hay pan para todos lo poco que queda se reparte”.⁴¹

36 Encuentros que se realizaron desde 1967 a 1978. CPIC, 1966-1974, 1974-1982. AHMSP, Bahía Blanca.

37 En 1977, la dictadura militar argentina aprobó un decreto que estableció Objetivos y Políticas Nacionales de Población. Sobre el tema inmigratorio debía implementarse una selección “que asegure condiciones sanitarias y culturales que permitan su integración en la sociedad Argentina”. Asimismo, también determinaba áreas territoriales estratégicas para la radicación de la población migrante (Novick, 2000, pp. 19-20).

38 CPIC, 23 de diciembre de 1976, folio 91. AHMSP, Bahía Blanca.

39 En 1995 se constituyó como Pastoral de Migraciones de la diócesis de Bariloche.

40 Centro que tuvo como objetivo acompañar y contener espiritualmente al migrante chileno. CPIC, 1974-1982, 31 de marzo de 1976, folio 57. AHMSP, Bahía Blanca.

41 *La Prensa Bariloche*, 2 de mayo de 1985, p. 6. Archivo personal de Facundo Grané, San Carlos de Bariloche.

En cuanto a las devociones marianas, tanto la peregrinación a la Virgen de las Nieves con su proyección en los barrios del “alto”, como los traslados devocionales de advocaciones migrantes, construyeron espacios de reconocimiento desde donde los grupos latinoamericanos pudieron interpelar el discurso hegemónico. La histórica peregrinación de esta virgen se reforzó desde la vicaría andina, que impulsó su carácter interparroquial. Con la creación de la diócesis de Bariloche, las procesiones tomaron un carácter diocesano y continuaron reforzando su organicidad desde 1994. La impronta de dos sacerdotes barilocheños resultó clave en la evolución del perfil de la peregrinación y la devoción, que se constituyeron en un emblema local con fuerte arraigo en los sectores más vulnerables de la ciudad. En esta misma década, la comunidad paraguaya y la boliviana realizaron el traslado devocional de sus advocaciones marianas, las cuales no solo operaron como estrategias identitarias en el lugar de destino y sino también como formas de visibilización.

El traslado a la ciudad de la devoción a la Virgen de Urkupiña se produjo en el año 1994 por parte de una familia cochabambina. La refundación de la práctica devocional se enmarcó en un momento en el que la comunidad boliviana, presente en la ciudad desde fines de los setenta, había dejado de organizarse colectivamente y presentaba problemas de integración. Fue así cómo el culto mariano ocupó un espacio cada vez más significativo dentro de la comunidad migrante, y llegó a su momento cúlmine en el año 2000 cuando, por una iniciativa de la propia colectividad, la delegada cultural de Salta, junto con la municipalidad, promovieron una procesión en la calle principal de Bariloche con grupos de baile que ejecutaban danzas típicas bolivianas.⁴² Si bien al año siguiente el municipio no incorporó los festejos dentro de la agenda local, el impacto de la peregrinación del 2000 fue tan grande que obligó a introducir cambios en los años subsiguientes. La numerosa convocatoria a venerar a la Virgen en la casa de la familia iniciadora requirió de nuevos aditamentos, como el sistema de padrinzgos, la incorporación de una imagen más voluminosa, detalles de ornamentación y el establecimiento de momentos especiales dentro de la fiesta. De esta manera, la Virgen se configuró como un dispositivo de resignificación identitaria que congregó a la colectividad integrándola y movilizándola a través de vínculos interpersonales (Barelli, 2013).

En el caso de la Virgen de Caacupé, su arribo se produjo en el año 1993 a instancias de ARPA, y el culto dio comienzo en el año siguiente. La devoción a esta virgen en Bariloche construyó territorialidad en el destino, al establecerse un “c circuito sagrado” en el que se proyectó el ritual. La Gruta de la Virgen de

42 *El Cordillerano*, 16 de agosto de 2000, p. 3. Archivo del diario, San Carlos de Bariloche.

las Nieves fue elegida por los migrantes como el “centro” religioso hacia donde todos los fieles de la comunidad paraguaya peregrinan en honor a la Virgen de Caacupé. Este “circuito sagrado” tomó más espesor y significado cuando, en mayo de 2013, se “entronizó” a la imagen mariana en una capilla del “alto”, la parroquia Virgen Misionera (Barelli, 2013). De esta manera, la comunidad paraguaya no solo se apropió de un espacio de forma “simbólica/expresiva”, sino que también interiorizó en el espacio su cultura por medio del ritual y los festejos. Asimismo, superó la visión del territorio como objeto y construyó una realidad social interna (Carballo, 2009).

En síntesis, el proyecto pastoral de Hesayne llevó a cabo la inclusión de sectores históricamente postergados en la ciudad, no solo por medio de la creación de capillas, parroquias y advocaciones marianas que interpelaron el discurso hegemónico, sino también a partir de la incorporación de estrategias específicas de acompañamiento al migrante que le permitieron a éste contrarrestar un espacio de creciente hostilidad. En los años noventa, si bien disminuyó la intensidad de las políticas inclusivas de la Iglesia, los migrantes siguieron viendo en las prácticas religiosas espacios de reconocimiento social, y generaron traslados devocionales marianos que se transformaron en estrategias de visibilidad.

Reflexiones finales

En este recorrido hemos rastreado las representaciones sociales que se fueron construyendo sobre Bariloche a lo largo de su historia. En este sentido, advertimos la pervivencia de un discurso hegemónico que presenta a la “Suiza argentina” y su correlato de “tierra de pioneros europeos” como representaciones constitutivas de la identidad local. La polaridad social presente en la ciudad se proyecta en el discurso construyendo binarismos y cristalizando los “imaginarios fundadores”, que legitiman la estructura de poder establecida. El imaginario de las “las dos caras” de Bariloche contraponen la “ciudad del centro” y la “ciudad del alto” o la “ciudad turística” y la “ciudad de la marginalidad” que, de alguna manera, operaron y operan como mecanismos de ocultamiento o invisibilización, como formas de generar otredad. En este marco, la cara del “alto”, conformada en gran parte por migrantes latinoamericanos e internos, representa la parte de la ciudad que el discurso hegemónico pretende ocultar, que naturaliza la precariedad al asociarla con factores biogeográficos y que desconoce una diversidad social que atraviesa a la ciudad de una forma más compleja. Estas representaciones se reforzaron durante los años setenta y ochenta mediante la resignificación del origen mismo de la ciudad a partir del

cambio de fecha de su fundación; de la mutación de la Fiesta de la Nieve en fiesta nacional para el turismo; y el surgimiento de la Fiesta de las Colectividades como evento celebratorio de la cultura europea en Bariloche.

Paralelamente, los migrantes excluidos de esta construcción identitaria elaboraron, durante esta etapa, diferentes estrategias que interpellaron ese discurso en la esfera pública. Muchas de ellas estuvieron vinculadas con prácticas religiosas, algunas impulsadas por la Iglesia rionegrina y otras por los propios migrantes, con los diferentes traslados devocionales a la ciudad.

La Iglesia Católica asumió distintos roles en la construcción identitaria local: hasta mediados del siglo XX reforzó el imaginario de la “ciudad europea” a través de la territorialización de su proyecto pastoral, la arquitectura de sus edificaciones y la incorporación de imágenes marianas que reforzaron las características del paisaje. Sin embargo, en los años setenta y ochenta, la influencia del Concilio Vaticano II transformó a la Iglesia rionegrina en un espacio donde los migrantes latinoamericanos pudieron canalizar sus demandas, encontrar reconocimiento e interpellar el discurso que los excluía. Durante los años noventa, la proyección de la peregrinación a la Virgen de las Nieves y el traslado de las advocaciones marianas migrantes se transformaron en experiencias religiosas que posibilitaron estrategias de visibilidad y reconocimiento social, a pesar de que desde la agencia religiosa no tuvieron el mismo acompañamiento que habían tenido durante el período anterior.

Referencias bibliográficas

1. Barelli, A. (2013). *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios*. Tesis Doctoral inédita. Doctorado en Historia. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
2. Bessera, E. (2006). *Los Parques Nacionales. Patagonia Total Antártida e Islas Malvinas*. Neuquén: BarcelBaires-Alfa Centro Literario.
3. Bessera, E. (2008). *Políticas de Estado en la Norpatagonia Andina. Parques Nacionales, desarrollo turístico y consolidación de la frontera, El caso de San Carlos de Bariloche (1934-1955)*. Tesis de Grado inédita. Licenciatura en Historia. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.
4. Carballo, C. (2009). Repensar el territorio de la expresión religiosa. En C. Carballo, (Coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 151-172). Buenos Aires: Prometeo.
5. Carey, A. y Méndez, M. (2010). Identidades en pugna. Lo local y lo nacional

- en las conmemoraciones barilochenses 1910-1934. *Revista Pilquen-Sec-
ción Ciencias Sociales-Dossier Bicentenario*, XII (12), 1-15.
6. Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia
cultural*. Barcelona: Gedisa.
 7. Diegues, C. A. (2005). *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Brasil: Cen-
ter for Research on Human Population and Wetlands.
 8. Fuentes, D. y Núñez, P. (Eds.) (2007). *Sectores populares: identidad cultural e
historia en Bariloche*. San Carlos de Bariloche: Núcleo Patagónico.
 9. Hall, S. (2003). Introducción. ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du
Gay (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires:
Amorrortu.
 10. Kropff, L. (2002). Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica. *Cua-
dernos de Antropología Social*, 16, 211-229.
 11. Lolich, L. (2011). Los planes urbanos y su relación con el paisaje cultural en
zonas de frontera. Caso Bariloche, Patagonia argentina (1934-1979). En
P. Núñez (Comp.) *Miradas Transcordilleranas* (pp. 106-126). San Carlos
de Bariloche: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Proce-
sos de Cambio-Universidad Nacional de Río Negro.
 12. Mármora, L. (1997). *Las políticas de migraciones internacionales*. Buenos
Aires: Alianza.
 13. Matossian, B. (2012). *Migración y segregación urbana en ciudades medias.
Chilenos en San Carlos de Bariloche, Patagonia-Argentina*. Berlín: Editor-
ial Académica Española.
 14. Méndez, L. (2007). Bariloche, 1880-1935: procesos migratorios, prácticas
políticas, organización social. En M. Ruffini y R. Masera (Coords.) *Ho-
rizontes en perspectiva: contribuciones para la Historia de Río Negro,
1884-1955*, volumen 1 (pp. 365-386). Viedma: Legislatura de Río Negro-
Fundación Ameghino.
 15. Méndez, L. e Iwanow, W. (2001). *Bariloche: las caras del pasado*. Neuquén:
Manuscritos libros.
 16. Navarro Floria, P. (2008). "La Suiza argentina", de utopía agraria a postal
turística: la resignificación de un espacio entre los siglos XIX y XX. Po-
nencia presentada en las Terceras Jornadas de Historia de la Patagonia.
San Carlos de Bariloche, 6 al 8 de noviembre, Universidad Nacional del
Comahue.
 17. Nicoletti, M. y Rodríguez, A. (2011). Evangelizar y nacionalizar territorios
indígenas para incorporarlos a la nación. Salesianos e Hijas de María
Auxiliadora en la Patagonia y La Pampa, Argentina (1875-1930). En S.
Fernández Parra (Ed.) *Magallanes en ojos religiosos: Escenarios conflictos*

- (1867-1900), volumen 1 (pp. 5-36). Osorno: Editorial Universidad de los Lagos.
18. Nicoletti, M. (2012). *La Virgen del Nahuel Huapi o de los Puelches y Poyas: la controversia sobre su imagen en San Carlos de Bariloche*. Ponencia presentada en el IV Simposio Internacional sobre Religiosidad Cultura y Poder. Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización. Buenos Aires, 29 al 31 de agosto, Instituto Ravnani, Universidad de Buenos Aires.
 19. Novick, S. (2000). Políticas inmigratorias en la Argentina. En E. Oteiza, S. Novick y R. Aruj, *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos* (pp. 86-166). Tucumán: Trama-Prometeo.
 20. Núñez, P. (2003). *Un municipio alejado, una actividad tangencial y los efectos de un profundo cambio institucional*. San Carlos de Bariloche, 1950-1970. Tesis de Licenciatura inédita. Licenciatura en Historia. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.
 21. Núñez, P. y Núñez, M. (2012). Conocer y construir naturaleza en el sur argentino. En C. C. Silva y L. Salvatico (Eds.) *Filosofia e Histórica da Ciencia no Cone Sul. Selecao de trabalhos do 7º Encontro da AFHIC* (pp. 428-337). Porto Alegre: [ntr]mentes editorial.
 22. Núñez, P. y Barelli, A. (2013). Marcas urbanas y sentidos sociales en disputa. Bariloche (1966-1983). *HISTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 5 (10), 164-196.
 23. Renan, E. (2013). ¿Qué es una nación? Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882. Disponible en: http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20140308_01.pdf
 24. Yerushalmi, Y. (1989). Reflexiones sobre el olvido. En Y. Yerushalmi, N. Loraux, H. Mommsen, J. Milner y G. Vattimo, *Usos del olvido* (pp. 13-26). Buenos Aires: Nueva Visión.