

# Territorialidades en tensión a partir de las prácticas religiosas. El caso de Pedro Luro (Argentina)

## Territorialities in tension from religious practices. The case of Pedro Luro (Argentina)

Marcela Torrez Gallardo<sup>1</sup>  y María José Junquera<sup>2</sup> 

### RESUMEN

Cada comunidad migrante en el proceso de construcción territorial pone en visibilidad su bagaje cultural como parte del despliegue de estrategias de apropiación simbólica. La religión es un componente de la cultura y de la identidad de una comunidad y se hace visible a través de diversas manifestaciones de fe, expresadas de forma material e inmaterial. En este contexto, nos proponemos analizar cómo entran en disputa las múltiples territorialidades religiosas asociadas a las comunidades migrantes de la localidad de Pedro Luro, en el partido de Villarino, provincia de Buenos Aires, Argentina. Específicamente nos centraremos en las devociones o cultos católicos, analizando los conflictos, acuerdos y/o tensiones entre las expresiones de religiosidad de las comunidades boliviana y las institucionalizadas o "tradicionales" de la Iglesia católica, representadas por la congregación salesiana. Desde el abordaje cultural de la Geografía, la investigación se apoya en una metodología de carácter cualitativo.

**Palabras clave:** migrantes, prácticas religiosas, territorialidad

### ABSTRACT

Each migrant community in the process of territorial construction puts its cultural baggage in visibility as part of the deployment of strategies of symbolic appropriation. Religion is a component of the culture and identity of a community and is made visible through various manifestations of faith, expressed in a material and immaterial way. In this context, we propose to analyze how the multiple religious territorialities associated with the migrant communities of the town of Pedro Luro, in the Villarino party, province of Buenos Aires, Argentina, come into dispute. Specifically, we will focus on catholic devotions or cults, analyzing conflicts, agreements and / or tensions between the religiosity expressions of the Bolivian communities and the institutionalized or "traditional" expressions of the catholic Church, represented by the salesian congregation. From the cultural approach in Geography, the research is based on a qualitative methodology.

**Keywords:** migrants, religious practices, territoriality

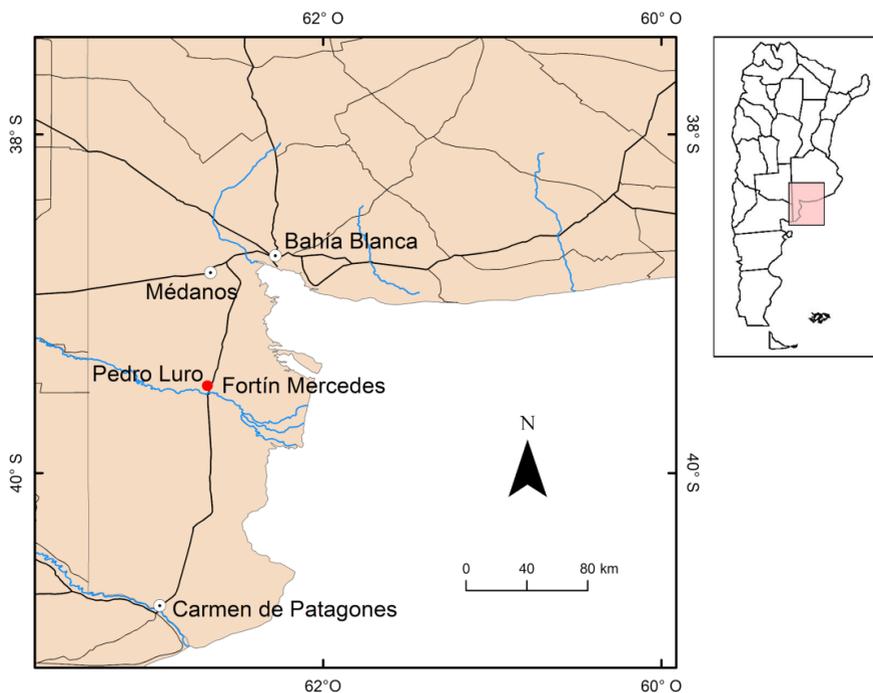
<sup>1</sup> Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur. Correo electrónico: torrez\_marcela@hotmail.com

<sup>2</sup> Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur. Correo electrónico: majo.junquera@gmail.com

De modo similar a las localidades de la región, el área de Pedro Luro (Figura N°1) estuvo históricamente asociada a la llegada de diversas corrientes migratorias, que comprende a las de origen europea de fines del siglo XIX (con la precedente Conquista al Desierto), a las migraciones regionales limítrofes e internas que fueron más visibles desde mediados y fines del siglo XX. Cada uno de estos grupos sociales, en contextos históricos determinados, fueron reconfigurando su identidad social y cultural, con un sentido de pertenencia que se fue re-construyendo en el territorio a lo largo del tiempo. Pedro Luro, en el partido de Villarino, en las últimas cuatro décadas ha percibido un crecimiento demográfico asociado a las migraciones fundamentalmente de origen boliviana, sobresaliendo respecto a las otras localidades del distrito<sup>3</sup>. Puesto que desde los años 70 en adelante ha habido una radicación creciente de familias migrantes, sobre todo de origen boliviana, alentada por las condiciones laborales en torno a la producción de cebolla.

**Figura N°1.**

Localización de Pedro Luro en la provincia de Buenos Aires, Argentina



Fuente: Elaborado por Junquera, M. J y Torrez, M.

Estas comunidades, que originalmente eran migrantes, en el proceso de construcción territorial ponen en visibilidad su bagaje cultural como parte del despliegue de sus estrategias de apropiación simbólica, y que hacen parte de la propia condición humana<sup>4</sup>. Arendt expresa que

<sup>3</sup> Según el último Censo Nacional de Población del año 2010, Pedro Luro registraba 9.494 habitantes. Y de acuerdo a las últimas estimaciones del INDEC, en la actualidad residen alrededor de 12.000 habitantes en la misma localidad. Siendo en la actualidad la más urbanizada del partido de Villarino.

<sup>4</sup> Arendt designa tres actividades fundamentales que definen la condición humana: labor, trabajo y acción. Ésta última es entendida como la "única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad" (2015: 22).

“mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano [...]” (2015:203). La acción que consolida la pertenencia y el desarrollo de la identidad de un Estado o de un colectivo sobre un espacio, en un nivel de dominio y de poder ejercido sobre el mismo, es entendido como territorialidad<sup>5</sup> (Montañez & Delgado, 1998). Son el conjunto de las prácticas de los diferentes grupos sociales y sus expresiones materiales y simbólicas, las que garantizan la apropiación y permanencia a un determinado territorio (Montañez & Delgado, 1998). De esta forma, la territorialidad puede ser ejercida por individuos, grupos sociales, grupos étnicos, Estados-Nación, entre otros, en complejos procesos de territorialización y desterritorialización, impulsados a través de mecanismos consensuados o conflictivos.

La religión es un componente de la cultura y de la identidad de una comunidad, y como tal impacta en la organización del espacio; se hace visible a través de diversas manifestaciones de fe expresadas de forma material e inmaterial como prácticas, rituales, cultos, objetos y marcas en el paisaje; expresiones que dan cuenta de la relación que se establece entre los miembros de una comunidad, su sistema de creencias y el espacio geográfico. Esta relación no está exenta de contradicciones y conflictos ya que se encuentra atravesada por acciones y estrategias que se dan en el marco de relaciones de poder; siguiendo a Flores, la espacialidad resultante de la apropiación religiosa del espacio “[...] no sólo implica una apropiación material sino también una simbólica y subjetiva empapada de tensiones, conflictos y disputas que operan en torno a relaciones desiguales y complejas” (2016:7).

De este modo, los diferentes grupos sociales que hoy consolidan la complejidad social de la localidad de Pedro Luro dan cuenta de la existencia de multi-territorialidades. Las diferentes comunidades, en contextos históricos determinados, fueron re-construyendo sus territorios de acuerdo a sus pautas culturales y sentidos de pertenencia, expresados en sus prácticas religiosas. Para el presente trabajo, identificamos dos grupos de análisis. Por un lado, aquellas generaciones de familias que poseen una trayectoria histórica mayor en la ciudad, muchos de ellos descendientes de la migración europea e incluso parte de los fundadores de la localidad cuyas prácticas religiosas están alineadas al rol que ha tenido Fortín Mercedes como complejo educativo-religioso de la congregación de los Salesianos de Don Bosco; con una extendida difusión en la región de las imágenes de María Auxiliadora y Ceferino Namuncurá. Como contrapartida analítica, tomamos en cuenta a las comunidades de origen migrante de carácter más reciente, centrada en las de procedencia boliviana<sup>6</sup>, y sus prácticas de religiosidad popular en torno a la Virgen de Urkupiña. En este contexto, nos proponemos analizar cómo entran en tensión las múltiples territorialidades religiosas asociadas a las prácticas de estas dos comunidades identificadas. Específicamente nos centraremos en las devociones o cultos católicos, analizando los potenciales conflictos, acuerdos y/o tensiones entre las expresiones de religiosidad de las comunidades bolivianas y las institucionalizadas o “tradicionales” de la Iglesia católica, representadas por la congregación salesiana.

<sup>5</sup> Claval (1966), señala que la territorialidad no es solamente una cuestión de apropiación de un espacio por un estado o por cualquier grupo de poder, sino también de pertinencia a un territorio a través de un proceso de identificación y de representación, bien sea colectivo o individual, que muchas veces desconoce las fronteras políticas o administrativas clásicas.

<sup>6</sup> Si bien en Pedro Luro se registran familias de origen chilena y paraguaya, también de carácter reciente, no serán tomadas en cuenta como objeto de estudio para este trabajo. Puesto que sus expresiones culturales no han sido tan visibilizadas como sucede con la comunidad boliviana, al menos desde el punto de vista religioso. Lo que no quiere decir, que no posean expresiones y prácticas religiosas propias de sus creencias.

El trabajo se estructura con un primer apartado sobre el marco teórico en torno a los conceptos de territorio, territorialidades y prácticas religiosas; un segundo apartado que caracteriza la metodología utilizada en el estudio de caso; y el tercero que presenta una reseña histórica del proceso de construcción territorial asociado a la congregación salesiana y a la comunidad boliviana. Posteriormente se continúa con el análisis empírico propiamente dicho de las territorialidades religiosas en tensión, en torno a tres dimensiones: en primer lugar, la gestión del territorio por parte de las instituciones religiosas; en segundo lugar, las materialidades del paisaje religioso; y finalmente, las prácticas sociales que corresponden a fiestas y peregrinaciones. El artículo culmina con un apartado de consideraciones finales, donde se recuperan los aspectos y dimensiones más importantes que pudieron ser analizadas y la presentación de las reflexiones conclusivas a las que se pudieron abordar como resultado del trabajo realizado.

## **Territorio, territorialidades y prácticas religiosas**

Analizar la dimensión geográfica de la relación entre las sociedades y sus sistemas de creencias, implica entender al espacio como producto y construcción social en un sistema de relaciones sociales (Lefebvre, 1974; Harvey, 1982; Massey, 1994) y, por lo tanto, forjador de identidades, cuya materialidad se identifica en un espacio geográfico concreto, de donde deriva la contingencia temporal y el carácter histórico del mismo. El sistema de relaciones sociales tiene que ver con las “prácticas sociales y los procesos que forman parte de la temporalidad histórica y se inscriben en un espacio social histórico” (Valcárcel, 2000:358). Para llegar a comprenderlo, resulta necesario analizarlo desde la perspectiva de los propios sujetos, la forma que utilizan para hablar de ellas y las prácticas que llevan a cabo; desde un enfoque que priorice lo cultural (Claval, 2002).

Desde una visión analítica del espacio (Scoot & Soja, 1996; Soja, 2000) y en el contexto de los nuevos “giros” de la disciplina geográfica, la Geografía Cultural se interesa en comprender el significado de lo representado por los individuos; cómo comprenden y perciben su ambiente; donde la cultura aparece como el medio para estudiar las colectividades de individuos; y la manera en cómo transforman el mundo material a partir de un mundo de símbolos que otorga sentidos y valoraciones (Fernández Christlieb, 2006). Desde este enfoque, la Geografía de las Religiones aparece en los años ochenta como un campo emergente de esta Geografía Cultural renovada, cuando la relación entre espacio y religión se transforma en un tema cada vez más investigado. Como señala Flores (2012), este campo se consolidó a partir del abandono de los enfoques estrictamente descriptivos que se interesaban puntualmente en la cartografía de las distribuciones religiosas y en la morfología del paisaje cultural, para poner el acento en las prácticas, significados y sentidos que los grupos religiosos imprimen en el espacio. “Este viraje da cuenta de la necesidad de poner la lupa en los sujetos y su accionar espacial, es decir en sus prácticas, pero también en las formas en las que ellos perciben, imaginan y vivencian el territorio religioso, hasta en la dimensión más performativa del espacio” (Thrift, 1996 en Flores, 2016:7).

Por lo tanto, teniendo en cuenta no sólo los componentes materiales del espacio, sino también la esfera de lo simbólico-imaginario, podemos decir que cada comunidad en el proceso de construcción territorial pone en visibilidad su bagaje cultural como parte del despliegue de estrategias de apropiación simbólica. Por tanto, entendemos al territorio como el espacio geográfico revestido de dimensiones políticas, afectivas y de identidad (Rodríguez Valbuena, 2010). Haesbaert

propone que el territorio implica “[...] una dimensión simbólica, cultural, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de control simbólico sobre el espacio donde viven y una dimensión más concreta” (Haesbaert, 2011:80). Los territorios obedecen a las interacciones y experiencias sociales que permitan su control, son las relaciones sociales de poder, apropiación y pertenencia, lo que lo definen (Montañez, 2001; Torres, 2011). De allí las disputas y/o tensiones que pueden surgir cuando grupos sociales definen sus dominios territoriales, los cuales pueden ir cambiando, cediendo o expandiendo sus límites e improntas en el espacio, de acuerdo a las coyunturas socio-históricas que lo determinen.

En el caso de los grupos religiosos, Poças Santos (2009) señala que las prácticas religiosas determinan el permanente proceso de construcción del espacio social y producen territorios religiosos y espacios sagrados en constante interacción con el espacio profano en que se insertan. En palabras de la autora, la fuerza de dichos territorios radica en “[...] la circunstancia de potenciar la solidaridad y la cohesión del grupo, independientemente de los lugares más o menos distantes en que se encuentren sus miembros. Se añade también su importante papel en la formación de la identidad del grupo, ya que un territorio valorizado por su espiritualidad, tiene la virtud de promover y favorecer sentimientos y relaciones de pertenencia, alineándose una circunstancia espacial que provee, de algún modo, a los individuos y a su grupo, el soporte geográfico para los actos religiosos con mayor proyección exterior” (2009:209).

Según Carballo (2009), son múltiples las formas de territorialidad de las prácticas religiosas. Entendiendo que la territorialidad comprende a la acción que consolida la pertenencia y el desarrollo de una identidad personal o colectiva sobre un espacio (Montañez & Delgado, 1998). Es decir, el conjunto de las prácticas de los diferentes grupos sociales y sus expresiones materiales y simbólicas que garantizan la apropiación y permanencia a un determinado territorio (Lobato Corrêa, 1996 en Montañez & Delgado, 1998). La territorialidad de las prácticas religiosas de algún modo comprende “una síntesis entre el sistema de símbolos del pasado y del presente, y de su medio físico tanto como el del imaginado” (Carballo, 2009:30), puesto que involucran elementos que estructuran la vida en sociedad. Expresadas en las peregrinaciones, devociones, consolidación de lugares sagrados o santuarios, así como las religiosidades populares (éste último será desarrollado más adelante).

La combinación de estas categorías conceptuales y espaciales es la que permite comprender la espacialidad como dimensión central y constitutiva de las prácticas religiosas expresadas por los miembros de la comunidad de Pedro Luro.

## Metodología

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación que se inició en el año 2015, centrado en el estudio de las migraciones bolivianas y sus territorialidades en el área de Pedro Luro. Con el avance de la investigación fueron surgiendo diversas dimensiones de trabajo e indagación referentes a las migraciones bolivianas y sus prácticas socio-espaciales. De este modo surge analizar concretamente las prácticas vinculadas a la religiosidad popular que despliegan estas comunidades de manera comparativa a la que desarrollan gran parte de los grupos sociales de origen no migrante limítrofe. Para comprender las territorialidades que ponen en ejecución los

diferentes grupos sociales, la pesquisa se sostiene en los presupuestos de la investigación cualitativa, tomando como caso de análisis la ciudad de Pedro Luro.

De acuerdo a Vasilachis de Gialdino (2006), la investigación cualitativa supone la inmersión en la vida cotidiana del objeto de estudio; la valoración y el intento por descubrir la perspectiva de los participantes sobre sus propias realidades; y la consideración de la investigación como un proceso interactivo entre el investigador y esos participantes. En este contexto, la metodología empleada tiene un carácter sociocultural y de tipo participativo. Las técnicas de trabajo<sup>7</sup> y fuentes de información se apoyaron en las entrevistas semi-estructuradas a informantes claves, la recopilación de las historias de vida de los sujetos migrantes, y la observación participante.

Dentro de los informantes clave a quienes se dirigieron las entrevistas, se encuentran referentes de la Pastoral Migratoria; sacerdotes de la congregación salesiana y personal del complejo de Fortín Mercedes. Las historias de vida, así como entrevistas semiestructuradas estuvieron dirigidas a los dos grupos de análisis. Por un lado, a residentes de Pedro Luro devotos de María Auxiliadora y Ceferino, algunos exalumnos del colegio salesiano de Fortín Mercedes y muchos de ellos descendientes de la migración europea e incluso parte de los fundadores de la localidad. Y por el otro, a integrantes de la comunidad boliviana, comprendiendo también a las generaciones de hijos/as nacidos en territorio argentino, quienes se definen como seguidores y devotos de la Virgen de Urkupiña. La información obtenida de estas técnicas fue procesada, sistematizada y analizada a partir de transcripciones escritas y sonoras. Algunas de ellas mediante la utilización del software Atlas.ti, que posibilitó codificar datos y trazar variables con los resultados obtenidos. A partir de esta información se logró identificar, los sentidos de pertenencia, la adscripción a los grupos sociales y religiosos, y las prácticas religiosas que realizan sobre el espacio.

La investigación en este trabajo logró recuperar entrevistas que ya habían sido realizadas previamente, durante los últimos cinco años, así como las historias de vida de los migrantes y entrevistas aplicadas a residentes no migrantes. En total se contó con una base de más de cincuenta entrevistas. La ampliación de nuevos informantes durante la investigación, sobre todo de quienes participan activamente en la organización de las festividades, procesiones y peregrinaciones (tanto de la comunidad boliviana como de la residente no migrante) se efectivizó mediante la aplicación de la técnica bola de nieve (Martínez Salgado, 2012), incorporando diez entrevistados más. Lo que posibilitó complementar los casos analizados previamente<sup>8</sup>. En el contexto de una investigación cualitativa, el tamaño de la muestra no es importante desde una perspectiva probabilística, pues el interés no es generalizar el estudio a una población mayor. Lo que se busca en una investigación cualitativa es la profundidad, la comprensión de los fenómenos sociales; por tanto, se prioriza más la calidad en una muestra que la cantidad (Hernández Sampieri *et al.*, 2006; Mertens, 2005).

<sup>7</sup> Según Scribano (2008) existen cuatro técnicas primarias para llevar adelante una investigación cualitativa, basado en la propuesta de Marshall y Rossman (1995) serían: la participación, la observación, las entrevistas en profundidad y la revisión documental.

<sup>8</sup> La técnica de bola de nieve o cadena, posibilita identificar los casos de interés a partir de alguien que conozca a alguien que pueda resultar un buen candidato para participar de la muestra (Martínez Salgado, 2012). Y si bien esta técnica de muestreo tiende a ser sesgada hacia una mayor participación de individuos (Baltar & Gorjup, 2012), no lo es para la presente investigación. Ya que esta técnica fue utilizada para ampliar una muestra ya establecida en el contexto de un trabajo de investigación previo de tipo etnográfico. Por tanto, la técnica de bola de nieve, es utilizada como complemento, no para definir la muestra.

El trabajo en el terreno y la observación directa estuvo enfocado a identificar y comprobar las prácticas religiosas territorializadas y tomar registro de los espacios específicos. Para ello, fue importante la participación en las fiestas, peregrinaciones y procesiones convocadas por las devociones a las vírgenes, realizadas durante los últimos tres años. Con la información recopilada se elaboró una base cartográfica, en el que se materializaron las prácticas religiosas que despliegan los dos grupos sociales de análisis identificados sobre el espacio.

## Construcción territorial de Fortín Mercedes como espacio religioso

La llegada de la congregación salesiana a la región patagónica en 1879 inició un proceso de construcción territorial orientado a la educación y evangelización de los habitantes originarios y de las “juventudes pobres y abandonadas”, de acuerdo con los lineamientos del sistema preventivo de Don Bosco. Este proyecto educativo y evangelizador se plasmó en el territorio a través de la fundación de casas y centros de misión que funcionaron como nodos estructurantes del espacio patagónico. En este contexto, los orígenes del complejo salesiano de Fortín Mercedes (partido de Villarino, provincia de Buenos Aires) se remontan a fines del siglo XIX, cuando los primeros misioneros salesianos –instalados inicialmente en Carmen de Patagones– comenzaron a recorrer las márgenes de los ríos Negro y Colorado con el fin de evangelizar a los habitantes originarios y así concretar el proyecto misionero y educativo de Don Bosco. Por su ubicación estratégica en cercanías de la desembocadura del río Colorado (Nicoletti, 2015), se decidió la instalación definitiva y la fundación de una nueva casa salesiana en esa zona. La necesidad de una escuela para los niños de las familias de los alrededores, hizo que ese mismo año iniciaran la construcción del colegio San Pedro, que durante varios años funcionó como escuela elemental de niños y niñas, atendidos por los padres salesianos y por las hermanas de María Auxiliadora respectivamente. Más adelante, se construyó el colegio de hermanas “Madre Mazzarello”, completando la oferta educativa de la congregación (Paesa, 1971).

Desde sus inicios los colegios funcionaron como un verdadero “hogar” donde niños y niñas de la región recibían asilo, alimento y educación; en general, eran hijos de inmigrantes de condición humilde, “indios” y huérfanos que ingresaban a la institución como pupilos. Un hito que marcó la historia de esta casa salesiana fue la apertura en 1918 del Aspirantado y Noviciado de la Patagonia, lo que le otorgó la función de ser la casa de formación de los futuros sacerdotes salesianos que misionarían en la Patagonia septentrional. La centralidad que fue adquiriendo Fortín Mercedes como espacio religioso-educativo en la región, trajo consigo la necesidad por parte de la comunidad y de los misioneros salesianos de consolidar la proyección regional de esta obra hacia la Patagonia. Esto se logró a través de la difusión de figuras fuertemente arraigadas al carisma de la congregación –como son la Virgen de María Auxiliadora<sup>9</sup> y Ceferino Namuncurá– que

---

<sup>9</sup> Nicoletti (2012) considera a la Virgen de María Auxiliadora como una advocación que fue trasplantada desde Italia a partir de la llegada a la Argentina de los Salesianos e Hijas de María Auxiliadora. La autora señala que su devoción en el territorio argentino ha delimitado dos espacios claramente definidos: desde el río Colorado hacia el norte y desde el río Colorado hacia el sur. El primer territorio ha sido construido a través de una “adaptación” de la Auxiliadora como Patrona del Agro argentino, desde 1949. En el segundo territorio, que abarca la Patagonia, la Virgen es el símbolo de la presencia salesiana, traída desde Turín, con los atributos reales y la antigua identificación de la Virgen como el “auxilio de los cristianos”, contra herejes y paganos en tiempos de conquista.

se expresaron a través de diversas prácticas que territorializaron estas manifestaciones de fe, dotando a la región de una identidad fuertemente católica y salesiana. Como señala Nicoletti, estas devociones permitieron “[...] construir un territorio devocional en clave identitaria y resignificar espacios reales y simbólicos como construcciones territoriales dinámicas. Estos espacios están diferenciados por su inclusividad o ex-clusividad social [...] marcando fronteras simbólicas donde las ideologías se apropian de los iconos y los rituales” (2012:7).

La historia de la devoción a la Virgen de María Auxiliadora en la región de Fortín Mercedes comienza con la construcción de un capilla en el lugar, donde se veneraba un cuadro de la Virgen bendecido por el mismo Juan Bosco, quien lo había entregado al cardenal Cagliero<sup>10</sup> en el año 1875, antes de que partieran las primeras misiones salesianas a la Patagonia (Dumrauf, s.f). El 20 de mayo de 1917, promovida por los misioneros y por el padre Luis Pedemonte, se llevó a cabo la primera peregrinación a María Auxiliadora, con el objetivo de pedirle la gracia de que se concretara la construcción de un santuario que reemplazara a la antigua ermita. A la celebración asistieron setecientos peregrinos que llegaron en tren desde Bahía Blanca y la zona; en noviembre de ese mismo año se realizó la segunda peregrinación, en la que se bendijo la piedra fundacional del santuario, a la que concurren 1500 peregrinos (Dumrauf, s.f). En el año 1920 se inició la construcción del templo, que finalizó en 1927. A su vez, en 1924 los restos de Ceferino Namuncurá fueron repatriados desde Italia y trasladados a Fortín Mercedes. Estos hitos hicieron de Fortín un centro de gran importancia religiosa a nivel regional y nacional; a lo que se sumó la declaración en 1949 de la Virgen de María Auxiliadora como “Patrona del Agro Argentino”, por la difusión de esta devoción entre los pobladores rurales de la zona.

A partir de entonces y hasta la actualidad se llevan a cabo dos celebraciones anuales<sup>11</sup> en Fortín Mercedes en torno a María Auxiliadora, en los meses de mayo y noviembre respectivamente. La fiesta consiste en una procesión con la estatua de la Virgen María Auxiliadora desde el ingreso a Fortín Mercedes hasta el santuario con acompañamiento de hombres de campo a caballo (en el mes de noviembre), rezos, cantos, celebración de misas y bendición a los niños; participan representantes de áreas productivas cercanas y de la comunidad boliviana (Pérez & Schenkel, 2018). Los peregrinos y devotos que asisten a esta festividad provienen principalmente de dos regiones emisoras: Bahía Blanca (desde el norte) en el mes de mayo; y la comarca de Viedma-Patagones (desde el sur) en noviembre. Si bien la procedencia de peregrinos y visitantes se ha ido debilitando por diversos motivos, Fortín Mercedes continúa recibiendo un flujo permanente de devotos que asisten al lugar en distintos momentos del año.

<sup>10</sup> Sacerdote salesiano, estuvo a cargo de la primera misión salesiana a la Argentina.

<sup>11</sup> Hasta el año 2009 se realizaba una procesión en honor a Ceferino Namuncurá en el mes de agosto, que salía del templo San Pedro, ubicado en Pedro Luro, y se dirigía al Santuario de María Auxiliadora, en Fortín Mercedes. En la procesión no solo se trasladaban las figuras de Ceferino y de María Auxiliadora sino también la de la Virgen de Urkupiña, una de las patronas de Bolivia, venerada por la comunidad boliviana para la misma fecha. A partir del traslado de sus restos al santuario ubicado en el paraje San Ignacio (Neuquén), la peregrinación a Ceferino se realiza al mencionado santuario y a Chimpay (Río Negro), lugar de nacimiento del beato. En coincidencia con este hecho, entre los años 2007 y 2010 comienzan a organizarse en la localidad de Pedro Luro las procesiones a la Virgen de Urkupiña a cargo de la propia comunidad. Por su parte, en la localidad de Pedro Luro, a partir de la construcción de la ermita a Ceferino en el año 2000 por el Grupo Ceferiniano, se realizan todos los años actividades en torno a su aniversario y beatificación, manteniendo su memoria en actividades recreativas, para niños, etc.

## Construcción territorial a partir de las prácticas religiosas de la comunidad boliviana

Desde fines de siglo XX en adelante ha habido una radicación creciente de familias migrantes bolivianas en la zona de Pedro Luro y en la región del valle en general. El grado de arraigo y apropiación territorial de los colectivos migrantes bolivianos, fueron siendo más notables en los paisajes culturales de la ciudad y en lugares específicos de la misma, a medida fueron transcurriendo los años. Massey establece que como proceso social las migraciones "(...) comprenden una compleja serie de cambios a nivel individual, familiar y comunitario" (2017:63); pudiéndose generar el asentamiento de los migrantes, aunque en el inicio el proceso haya sido de carácter temporal (Grimson & Jelin, 2000; Sassone, 2007a; Benencia, 2006; Pacceca, 2009).

Desde la perspectiva multidimensional de las migraciones (Lamborghini & Martino, 2018), el carácter subjetivo e identitario de los sujetos migrantes aparecen como aspectos clave de análisis. Es en esta dimensión donde se cruzan las emociones, sentimientos y afectividades del migrante guardados con su lugar de origen, que son visibilizados y proyectados en su nuevo lugar de destino, cristalizados en el territorio y el lugar. Las prácticas sociales de la religiosidad popular que expresan estas comunidades bolivianas en Pedro Luro, ponen en visibilidad no sólo esa dimensión identitaria, sino también el transnacionalismo que implican estos procesos. "Las creencias de los y las migrantes y las múltiples formas en que son celebradas son consideradas una parte central del conjunto de bienes y sentidos que se movilizan junto con las personas migrantes (ya sea que se comprendan como parte de una cultura, una identidad o una visión del mundo) pudiendo ser consideradas una expresión de vínculos transnacionales con las comunidades locales". (Mallimaci Barral, 2016:3).

Son diferentes las perspectivas y críticas respecto a la religiosidad popular (Barelli, 2011; Sassone, 2007b; Fogelman, 2010; Martín, 2007). Sin embargo, a los fines prácticos del presente trabajo, entendemos a la religiosidad popular como "[...] el conjunto de las mediaciones y expresiones religiosas características de un pueblo, surgida de él, transmitidas con el resto de los elementos propios de la cultura de ese pueblo, y es pues un elemento de la cultura de un pueblo [...]" (Maldonado, 1990:125). En este sentido, esta religiosidad es transmitida y se inscribe en el existir colectivo, en una creciente producción social de lo sagrado (Cipriani, 2004). Son las experiencias y los comportamientos simbólicos los que dan cuenta de las expresiones religiosas (Santamaría, 1991), las cuales se distinguen como prácticas sacralizadas donde lo sagrado se presenta en un espacio diferencial que requiere ser abordado de forma particular (Martín, 2007).

De este modo las prácticas de la religiosidad popular pueden ser distinguida como una estrategia cultural transnacional (Sassone, 2007b), que es utilizada por los migrantes en el lugar de destino; junto con las fiestas, los bailes, las comidas y los medios de comunicación; como una forma de adaptación que los acerca desde lo simbólico a sus lugares de origen, construyendo nuevas territorialidades (Sassone & Mera, 2007). Las manifestaciones de fe entre la comunidad boliviana en Argentina, se han incrementado desde los años setenta (Rebottaro, 2016; Sassone, 2007b). Numerosos son las investigaciones que dan cuenta de ello desde diversos casos de estudio analizados (Grimson, 1999; Mallimaci Barral, 2016; Sassone & Mera, 2007; Pérez & Ginóbili, 2008; Barelli, 2011; Hernández, 2010). En los últimos años, fue claro el aumento de las festividades

de la Virgen de Urkupiña<sup>12</sup>, quizás por la importancia de los cochabambinos en las migraciones bolivianas, a pesar de que han sido las fiestas de la Virgen de Copacabana las más tradicionales en Argentina (Mallimaci Barral, 2016).

Su origen religioso se remonta al país vecino (Bolivia), en la localidad de Quillacollo (provincia del departamento de Cochabamba), donde cada 15 de agosto (día de la asunción), tiene lugar la festividad de la Virgen de Urkupiña. Su origen católico que data de la época colonial del S. XVII<sup>13</sup>, se entremezcla con elementos de la religiosidad popular que se expresan en los ritos que tienen lugar en su santuario (Barelli, 2011). La fiesta convoca a peregrinos de toda Bolivia y países vecinos, a visitar su santuario y participar de las actividades que se desarrollan (Pérez y Ginóbili, 2008). Con el tiempo, llegó a “[...] convertirse en una celebración tradicional y folklórica, que atrae a variadas agrupaciones juveniles de danzas autóctonas, que realizan bailando un largo recorrido, como una forma de veneración a la Patrona de Urkupiña” (Pérez y Ginóbili, 2008:43). Con la nacionalización de esta devoción, la Virgen fue declarada “patrona de la Integración” en el año 1998 (Mallimaci Barral, 2016), en un contexto de tendencia separatista que atravesaba el país boliviano.

En la región del sudoeste de la provincia de Buenos Aires y en el partido de Villarino en concreto, la celebración de la Virgen de Urkupiña se festeja durante el mes de agosto. Lo que genera un masivo encuentro entre la comunidad boliviana y los migrantes internos (jujeños y salteños) en cada una de las localidades donde se encuentra la imagen de la virgen (Pérez & Ginóbili, 2008). En Pedro Luro las expresiones religiosas de gran parte de la comunidad boliviana están asociadas a las prácticas en torno a la Virgen de Urkupiña. Según testimonios de los mismos devotos, la imagen arribó a la ciudad a mediados de los años noventa, migrando de localidad en localidad por el partido de Villarino, fue pasando por diferentes familias, hasta que finalmente queda resguardada en el museo del complejo de Fortín Mercedes, por el año 2001. Tiempo después logran recuperarla, y es llevada a la capilla La Auxiliadora, ubicada en el barrio Padre Pablo, que se constituye como uno de los barrios de mayor presencia boliviana en la ciudad. A partir del 2007 y 2010 se inician las primeras prácticas culturales en el barrio, asociadas a las festividades de la Virgen de Urkupiña durante los meses de agosto. Pérez y Ginóbili (2008) se refieren a que éstas creencias como otras manifestaciones de la cultura boliviana, se trasladaron a la Argentina con el proceso migratorio, constituyendo uno de los espacios que los migrantes bolivianos construyen en Argentina vinculados a la bolivianidad (Grimson, 1999) y que se repite en las diferentes localidades elegidas para su radicación.

En Pedro Luro, la celebración se inicia con una misa en la capilla La Auxiliadora, donde se encuentra la imagen, a cargo del sacerdote referente de la Pastoral Migratoria de la Arquidiócesis de Bahía Blanca. Una vez finalizada la misa con los agradecimientos y pedidos de los fieles, se

<sup>12</sup> La fiesta de la Virgen de Urkupiña en Argentina surge primero en la provincia de Córdoba en 1982. Posteriormente su celebración se expande a otros puntos de país, como: Buenos Aires, ciudades del norte argentino (como Jujuy, Salta y Tucumán), Rosario, Bahía Blanca, Bariloche, Comodoro Rivadavia, Puerto Madryn y Ushuaia (Mallimaci Barral, 2016).

<sup>13</sup> “El relato, semejante a otros relatos de apariciones de la Virgen cuenta que una mujer con un niño en brazos se apareció a una niña campesina que cuidaba sus ovejas en el cerro de Qota, en las afueras de Quillacollo. Un día la niña llegó al lugar de la aparición acompañada de sus padres, el cura y vecinos de esa localidad, al ver a la Virgen exclamaron: ¡Orqopiña!, expresión quechua que significa “ya está en el cerro” y que devino luego en Urkupiña. Pero al acercarse la Virgen desapareció dejando en su lugar una “piedra” en la que quedó grabada su imagen con el niño. La piedra fue llevada a la Iglesia de San Idelfonso en Quillacollo” (Barelli, 2011:71).

continúa con la procesión de la Virgen; que es acompañada de los devotos, simpatizantes, con danzas folklóricas coloridas de las diferentes agrupaciones folclóricas, y caravana de vehículos decorados. Recorriendo algunas calles del barrio, y pasando por la ciudad, llegan a algún salón central - que va variando año a año, según las disponibilidades de alquiler-, donde tiene lugar la fiesta popular, con el almuerzo compartido y las danzas típicas de diversos grupos folclóricos, a lo largo de toda la jornada; donde no sólo acuden los devotos, sino también integrantes de la comunidad boliviana en general. Estas prácticas de religiosidad popular que llevan a cabo los miembros de la comunidad boliviana, poseen un carácter singular, según sus raíces culturales y marcos sociales. En particular, estas devociones populares y espacios sacralizados constituyen una geografía de complejas transformaciones y adaptaciones. Además, en los rituales de las prácticas, la comunidad migrante se apropia de las estructuras modernas -y contemporáneas- dando como resultado una trama social dinámica de una eminente riqueza espacial. (Carballo, 2009).

## **Territorialidades religiosas en tensión**

Según Poças Santos (2009), las prácticas religiosas se manifiestan espacialmente en formas tan variadas como los trayectos o itinerarios, los edificios o monumentos de carácter religioso – iglesias, templos–, la toponimia de inspiración religiosa, la difusión en el espacio de rituales y los objetos móviles de uso o significado religioso –estatuas, reliquias–, entre otros. Para cada colectivo, estas prácticas implican una forma de pensar, organizar y controlar el territorio (Dory, 1995 en Flores, 2016), definiendo múltiples territorialidades que se superponen y coexisten en procesos no exentos de negociaciones y conflictos. En nuestro caso de estudio, identificamos tres dimensiones de análisis que expresan esas lógicas en tensión. En primer lugar, la gestión del territorio por parte de las instituciones “formales”; en segundo lugar, la construcción de fijos o “marcas en el paisaje” (Fernández Christlieb, 2006; Fabri, 2010), que están representadas por el establecimiento de edificios y monumentos que funcionan como hitos que reconfiguran la apropiación del territorio religioso; y, finalmente, las prácticas sociales que corresponden a las fiestas y peregrinaciones que congregan a gran parte de los residentes de Pedro Luro y Fortín Mercedes en torno a las devociones de Ceferino Namuncurá, Virgen de María Auxiliadora y Virgen de Urkupiña.

### *El territorio como estrategia de gestión de las instituciones religiosas*

Las instituciones religiosas necesitan de la organización del territorio; el hecho de establecer un sistema de acción coordinado y jerárquico que facilite el ejercicio de las tareas eclesiales no sólo responde a fines administrativos; en términos de poder, se enmarca en la “lucha por las almas” e implica una apropiación del espacio por parte de las instituciones religiosas y una lucha por el control de los territorios (Carballo, 2009). En el caso del complejo salesiano de Fortín Mercedes, que dista dos kilómetros de la ciudad de Pedro Luro, comprende el Santuario de María Auxiliadora, que tiene carácter de jurisdicción autónoma. Por su parte, Pedro Luro corresponde a la jurisdicción de la parroquia María Auxiliadora, que incluye bajo sus dominios tanto al templo parroquial San Pedro como a la capilla La Auxiliadora, dentro de la Arquidiócesis de Bahía Blanca. Hasta el año 2017, la administración de la parroquia estaba a cargo de la congregación salesiana, pero a partir de ese año la gestión fue cedida al obispado de Bahía Blanca. Entre las razones que dan cuenta de esta pérdida de gestión, se identifica la falta de recursos humanos, tal como lo expresa el referente salesiano:

“[...] hasta el año pasado estuvo bajo la administración de Fortín. El año pasado se cedió al obispado. El templo parroquial San Pedro lo construyó la comunidad de acá [salesiana] con ayuda de católicos alemanes... la parroquia de Pedro Luro y la capilla María Auxiliadora, que está del otro lado de la vía, se entregó al obispado de Bahía Blanca el año pasado. El párroco titular es el padre José María Masson, que es párroco de Médanos y atiende todo hasta Stroeder [...] harían falta dos curas por lo menos, o sea Villalonga y Stroeder tendrían que tener un cura y Pedro Luro, Buratovich, Ascasubi, otro y Médanos y Algarrobo otro... son zonas extensas. Acá como sacerdote salesiano estoy yo. Y atendiendo el santuario y los colegios, este [el San Pedro] y el de las hermanas, acompañando la pastoral, la gestoría, la presencia [...]” (Pedro, sacerdote salesiano, 2019).

El hecho de que los salesianos se hayan desligado de la gestión de la parroquia, restringiendo su acción únicamente a la administración del complejo de Fortín Mercedes (santuario y colegios), pone en evidencia un proceso de desterritorialización de esta congregación en la localidad de Pedro Luro. Lo que se debió, como señala el testimonio, a la ausencia de sacerdotes que pudieran hacerse cargo de la administración de esos espacios. Como consecuencia de la “retirada o partida” de los salesianos, las iglesias de San Pedro y La Auxiliadora quedaron bajo la atención de sacerdotes provenientes de Bahía Blanca y pertenecientes a la Pastoral Migratoria quienes, en efecto, desde hacía un tiempo atrás ya venían teniendo una participación significativa en la parroquia de Pedro Luro, con el trabajo junto a la comunidad migrante.

“Lo que pasa es que acá la pastoral tenemos más o menos 40 años de trabajo, de acompañamiento a la gente. Entonces, como nadie, la pastoral migratoria de la Arquidiócesis de Bahía Blanca tiene una trayectoria de acompañamiento a la comunidad de migrantes, de apoyo, de asistencia, de tramitación de documentación, de acercar continuamente, sobre todo cuando nos acercamos a familias en situaciones más vulnerables, por ejemplo, acercar alimento, ropa [...]” (Aldo, sacerdote de la Pastoral Migratoria, 2017)

Esto evidencia que la Pastoral Migratoria en la ciudad, con su carisma específico, está fuertemente asociada al proceso migratorio de las últimas décadas. La animación de los fieles y la organización de actividades comunitarias por parte de la Pastoral Migratoria, específicamente en torno a la capilla La Auxiliadora, contribuyó a darle mayor protagonismo a las comunidades migrantes particularmente de origen boliviano, proceso que se ha acentuado en los últimos años. Esto ha tenido que ver, además, con la ubicación de la capilla, puesto que la misma fue construida inicialmente por los salesianos en un barrio originalmente precario, en el que hoy residen familias mayoritariamente bolivianas.

A su vez, en la capilla se observan manifestaciones de diferentes expresiones de fe, que evidencian territorialidades “superpuestas”: en su interior conviven la imagen de la Virgen de María Auxiliadora –devoción propiamente salesiana– junto a la estatua de la Virgen de Urkupiña –asociada a las comunidades migrantes bolivianas– algo que, casualmente, no sucede en el santuario de Fortín Mercedes. Es interesante señalar que, de acuerdo a los testimonios de los entrevistados, la Virgen de Urkupiña en el año 2002 había llegado a Fortín Mercedes con la intencionalidad de que se estableciera en el santuario, sin embargo, nunca llegó a ser expuesta, quedando guardada en el museo. Las infraestructuras que en su momento materializaron la expansión de la congregación salesiana, hoy se reterritorializan a partir de los cambios en la gestión jurisdiccional de la

parroquia, y por el creciente accionar de la Pastoral Migratoria junto con la comunidad boliviana. Como señala un referente de la comunidad salesiana,

“[...] Pascualoto cuando viene me parece que celebra misa en San Pedro y en María Auxiliadora, y una vez al mes me parece que celebra en Pradere. En Pradere me parece que también hay un núcleo boliviano. [Pascualoto] es de Bahía y por carisma, así como nosotros atendemos las escuelas, él atiende los migrantes bolivianos, paraguayos, chilenos. Es de la Pastoral Migratoria, que es una pastoral muy específica [...] A veces quizás haría falta, digamos hace falta como definir los campos [...] Antes cuando aquí había una comunidad grande, uno atendía el santuario, uno era párroco de Pedro Luro, otro atendía toda la zona rural, cinco estaban en la escuela, uno atendía el campo, un cura era el capataz del campo [...] Necesidad de hecho hay, donde hay personas y comunidades necesidad espiritual hay, pero faltan sacerdotes, no hay sacerdotes” (Pedro, sacerdote salesiano, 2019).

Esto demuestra que la administración del territorio parroquial se da en un proceso continuo de redefinición de fronteras y delimitación de espacios entre los salesianos y los sacerdotes de la Pastoral Migratoria; espacios que delimitan, justamente, las comunidades a las que cada uno atiende. En este sentido, “[...] el territorio no se construye simplemente con la ocupación de un grupo, esto no es suficiente, sino que el componente relacional es el que justamente posibilita el acceso al proceso de construcción territorial” (Carballo, 2009:28).

### *Materialidades religiosas en el paisaje de Pedro Luro*

Fernández Christlieb (2006) señala que los paisajes son producidos intelectual y materialmente por los grupos sociales que los habitan, y forman parte de una cosmovisión completa, constituyendo el centro de un universo imaginado por sus habitantes. El paisaje es una unidad física compuesta por elementos tangibles, pero estos componentes físicos tienen además un significado cultural que hace del paisaje un rito, un texto, una constelación de puntos sagrados. En la producción de un paisaje intervienen distintas acciones mediante las cuales un grupo social se apropia de un espacio (Claval, 1995. En Fernández Christlieb, 2006); estas son: “reconocerse en él”, “orientarse a partir de él”, “marcar su territorio”, “nombrarlo” e “institucionalizarlo”. Una vez cumplidas estas acciones, el paisaje queda fundado; y “esta fundación implica que el paisaje adquiere el rango de territorio” (Fernández Christlieb, 2006:233).

En la localidad de Pedro Luro existen materialidades que dan cuenta de esa apropiación subjetiva del espacio y que funcionan como formas simbólicas espaciales o marcas territoriales que anclan la memoria colectiva. Los símbolos, expresados en formas simbólicas, constituyen el “[...] resultado de un complejo proceso de construcción de significados apoyados en la experiencia y en la imaginación de los individuos y los grupos sociales” (Lobato Corrêa, 2011:23). Como marcas en el paisaje de las devociones salesianas, pudimos identificar el monumento a Ceferino Namuncurá en el Paseo Histórico La Chimenea; el Santuario de María Auxiliadora; el templo San Pedro y la capilla La Auxiliadora, esta última como parte preferente de la devoción boliviana. Aparece también como otro hito de las prácticas religiosas de los migrantes, la ermita de la Virgen de Caacupé, la cual corresponde a la religiosidad de la comunidad paraguaya en la ciudad. La localización de estas formas no es ingenua, sino que es una construcción histórica que implica una clara intencionalidad de apropiación del espacio por parte de determinados grupos sociales. Asi-

mismo, los usos y funciones que adquieren van a estar determinados por el momento histórico, más allá de la intencionalidad inicial con la que fueron fundadas o creadas. Por ejemplo, la capilla La Auxiliadora, en el barrio Padre Pablo, que en sus inicios estuvo asociada a la misión salesiana, actualmente representa un espacio de congregación migrante. La localización original que se hizo en una zona periférica de bajos recursos, tenía que ver con la acción y con el carisma de los salesianos orientados a los sectores más vulnerables de la ciudad; labor hoy resignificada por la presencia permanente de la Pastoral Migratoria, en un barrio consolidado mayoritariamente de familias bolivianas.

“[...] es más que nada juntarse a través de la iglesia, es a partir de ahí. Colaboradores y miembros de distintos barrios, y siempre colaboradores porque no somos ni una institución. O sea, colaboradores representando a la capilla. Porque la capilla es la institución salesiana. A través de la institución ésa, nosotros podemos hacernos partícipes para recaudar fondos y para la misma capilla, para la mantención. Entonces nosotros siempre estamos representados por la capilla, representados y representando a Bolivia” (Julián, integrante de la colectividad boliviana, 2019).

Más allá de la representación religiosa que puede reflejar la capilla, en los últimos años ha adquirido múltiples sentidos y significados, puesto que es lugar de reunión, de asambleas barriales, de integración, de visibilización de la cultura. Se convierte en el lugar de pertenencia social para la comunidad boliviana.

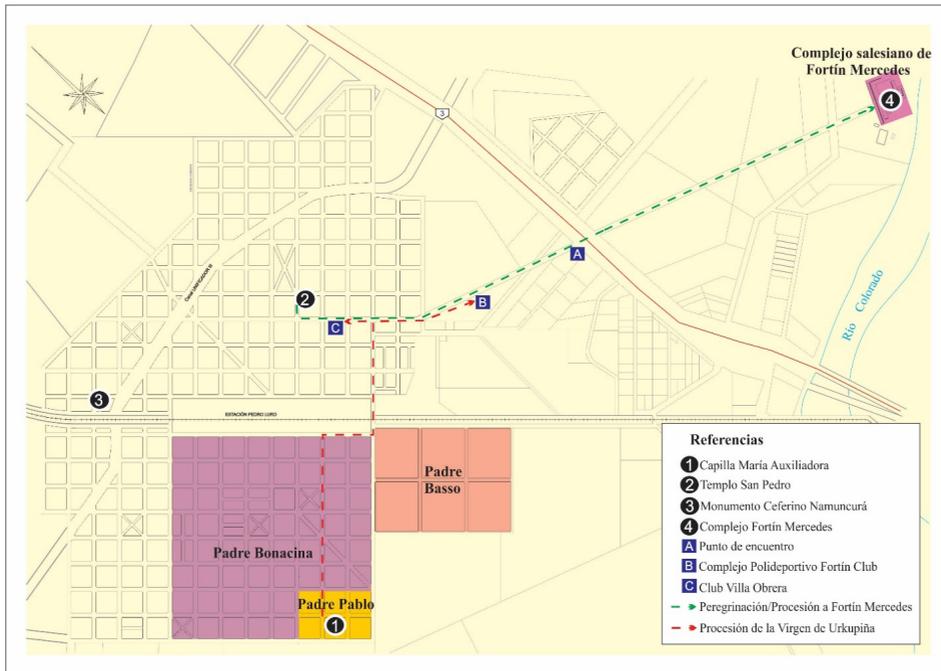
Otro ejemplo de las marcas en el paisaje es la construcción del monumento a Ceferino Namuncurá, inaugurado en el año 2000 por el Grupo Ceferiniano en el mismo sitio donde funcionó la primera fábrica de extracto de tomates del partido de Villarino, hoy conocido como “Paseo Histórico La Chimenea”. La ubicación del monumento a Ceferino, en un lugar de relevancia histórica para Pedro Luro, podría interpretarse como una búsqueda estratégica de visibilización de las manifestaciones de fe de un determinado grupo social. No sólo por la disponibilidad del lugar, su accesibilidad, las dimensiones físicas del espacio y la chimenea; sino también por una necesidad de expansión y de apropiación de un espacio, por fuera del complejo de Fortín Mercedes:

“Ahí cuando se hizo eso, había un grupo formado, el Grupo Ceferiniano. Entonces un día le digo a la señora del delegado del pueblo: ‘Tendríamos que buscar nosotras un lugar y tener un Ceferino de este lado, porque está todo allá en Fortín, pero de este lado no hay nada’” (Susana, residente del pueblo, integrante de la comunidad salesiana, 2019).

Los procesos sociales recrean nuevas formas simbólicas en el tiempo, a partir de los “fijos” en el paisaje. Algunas de estas formas pueden guardar el antiguo sentido político con las que fueron creadas en el pasado (Lobato Corrêa, 2011), pero hoy visibilizan otros proyectos sociales y políticos. Parte de este aspecto impreso en el paisaje y en el territorio son los nombres de los barrios. En el caso de Pedro Luro, tres barrios están asociados a nombres de sacerdotes salesianos: Padre Pablo, Padre Bonacina y Padre Basso (Figura N°2). No es casual que estos barrios estén ubicados en la periferia de la localidad –detrás de las vías– y habitados principalmente por familias migrantes. De acuerdo a los propios entrevistados, los nombres de los barrios fueron elegidos por la propia comunidad. Sin embargo, siguiendo a Lobato Corrêa (2011), entendemos a la toponimia como

un instrumento de apropiación territorial, donde el lenguaje es expresión simbólica del dominio y control de un territorio.

**Figura N°2.**  
Prácticas religiosas en Pedro Luro



Fuente: Elaborado por Junquera, M. J. y Torrez, M.

### *Las prácticas religiosas que sacralizan el espacio*

Las peregrinaciones o procesiones son flujos que denotan una apropiación del espacio, definiendo un territorio sagrado o religioso en permanente reconstrucción. Señala Carballo que “[...] como espacialidad dinámica, son procesos rituales que ponen en acción valores y símbolos dominantes de la sociedad [...] Cada lugar religioso o santuario apropiado por el ritual del creyente es definido como ‘su’ territorio, el que se construye a través del proceso de ritualización que sustenta una territorialización- desterritorialización efímera pero repetitiva” (2009:32). En este sentido, en la ciudad identificamos tres momentos celebrativos que dan cuenta de las prácticas religiosas que manifiestan los grupos sociales que venimos analizando, y que ponen en visibilidad la existencia de territorialidades en tensión: en el mes de mayo, la fiesta de la Virgen María Auxiliadora; en noviembre, la histórica peregrinación al Santuario de María Auxiliadora; y en agosto la fiesta de la Virgen de Urkupiña.

Cada uno de estos eventos activan la sacralidad del espacio a través de las prácticas realizadas por los propios devotos y participantes de la celebración, apropiándose de un espacio concreto en un momento determinado. La configuración socio-espacial resultante puede ser entendida como efímera, en el sentido de que solo sucede en un momento determinado; y en este lapso, el espacio adquiere significado en la misma movilidad (Hiernaux, 2006). Su carácter de

efímero, posibilitaría entender no sólo la disposición de los elementos materiales en un momento dado en el espacio, así como sus relaciones con otros sujetos, sino también las percepciones y las vivencias mismas de este espacio para quienes presencian o participan de los lugares efímeros. Pero las fiestas también configuran un escenario (en tiempo y espacio) que son definidos por las prácticas sociales espacializadas, y por lo tanto no existen con anterioridad a las prácticas mismas. "Un escenario es algo más que un espacio móvil en el que se despliega una práctica. Es el espacio de un conjunto de prácticas móviles y concertadas por distintos sujetos y un marco en el que toman sentido" (Lindón, 2006:431).

Si analizamos los espacios sacralizados en el marco de las fiestas, observamos que no se superponen entre sí, tanto en su dimensión espacial como temporal (Figura N°2). En el caso de la fiesta de María Auxiliadora, esta consiste en una procesión que en ocasiones se inicia desde el templo San Pedro o desde el acceso a la ciudad y finaliza en Fortín Mercedes, culminando con la celebración de la eucaristía en el santuario. Lo mismo sucede con la peregrinación que se lleva a cabo en el mes de noviembre. Por su parte, la procesión en el marco de la fiesta de la Virgen de Urkupiña tiene otro itinerario, partiendo de la capilla La Auxiliadora (del barrio Padre Pablo), recorriendo el barrio con destino al predio donde se continúa la celebración, ubicado en el centro de la ciudad. Estas prácticas sociales que se llevan a cabo en diferentes momentos a lo largo del año van delimitando geográficamente territorialidades de los grupos migrantes bolivianos que no se superponen con las territorialidades de los residentes locales mayoritariamente de origen europeo.

A partir del análisis territorial tanto de estos espacios móviles activados por las peregrinaciones como de los hitos construidos en el espacio, podemos inferir la presencia en Pedro Luro de dos áreas delimitadas geográficamente por las prácticas religiosas de los grupos sociales. Una de ellas detrás de las vías (donde se asientan las comunidades migrantes), representada por la devoción a la Virgen de Urkupiña; y la otra, del lado más próximo al complejo salesiano de Fortín Mercedes, marcada por las devociones a María Auxiliadora y Ceferino Namuncurá. "Así podemos observar que los procesos configuran espacios geográficos específicos, que van transformándose con la gestión diversa de los actores sociales que en dichas cartografías marcan su impronta" (Hernández *et al.*, 2016:165). Identificamos que las prácticas de la religiosidad popular de la comunidad boliviana, logran permear el espacio delimitado, a través de la procesión de la Virgen de Urkupiña. Atravesar las vías del tren, pasar del barrio al centro de la ciudad, implica visibilizarse en el espacio público, como una forma de legitimar su presencia ante el resto de la comunidad de Pedro Luro.

## Consideraciones finales

La localidad de Pedro Luro se ha conformado a lo largo del tiempo a través de la llegada de diversas corrientes migratorias, cada una con su bagaje cultural y sus expresiones de religiosidad como parte de su cultura e identidad. Entre los grupos sociales con presencia significativa en la ciudad, identificamos a la comunidad tradicional de origen europea, devotos de María Auxiliadora y de Ceferino Namuncurá; y otra más reciente de origen boliviano, vinculada a la religiosidad popular en torno a la Virgen de Urkupiña. La trayectoria histórica de cada una de ellas y el hecho de que hayan llegado en momentos diferentes, genera cierta tensión en las territorialidades delimitadas que fueron re-construyendo, producto de las prácticas religiosas. Lo cual pudo ser consta-

tado a partir del análisis de la gestión religiosa sobre los territorios, las materialidades expresadas en el paisaje, y los flujos generados por las fiestas y celebraciones de carácter religioso.

A partir de estas dimensiones analizadas, cada grupo social ejerce una forma de apropiación del territorio, en algunos casos cediendo territorios y en otros ganando espacio; dando lugar a una reconfiguración territorial continua a medida que cada comunidad materializa un sentido de pertenencia y se identifica con él. Si bien hasta el momento no se ha detectado un conflicto explícito en este proceso dialéctico de reconstrucción territorial, sí aparecen de manera implícita tensiones, que podrían derivar en potenciales conflictos cuando alguna condición en particular lo permita. Estas tensiones aparecen a través del discurso, identificadas a través de las entrevistas, en las expresiones del “nosotros”, de “ellos”, en el “allá”, “acá”, “detrás de las vías”, en esa identificación y adscripción, cada grupo social va marcando un sentido de pertenencia y de exclusión. Bauman (1994) entiende que no hay un sentimiento de pertenencia sin sentimiento de exclusión y viceversa, ambos términos adquieren significados a partir de la oposición.

Las prácticas sociales que llevan a cabo estas comunidades manifiestas en los usos del espacio público, también dan cuenta de ciertas tensiones; puesto que resultan ser muy pocos los espacios compartidos, y en algunos casos hasta aparecen ciertos “rechazos” a compartirlos. El trazado de las prácticas religiosas que despliegan los dos grupos sociales con sus respectivas devociones, territorializan espacios distintos, en una suerte de convivencia que no interactúa espacial ni culturalmente. Los barrios detrás de las vías, aparecen como los territorios que identifica a la colectividad boliviana y a sus prácticas culturales, relegadas a un espacio que fue re-construyendo en una suerte de auto (segregación), frente a otro espacio que aparece como el territorio sobre el que se despliegan prácticas sociales de los primeros grupos sociales residentes de la localidad mayoritariamente de origen europeo.

Pedro Luro aparece como un escenario de múltiples territorialidades a partir de estas prácticas religiosas, que delimitan espacios propios que no se logran integrar en su conjunto. Asimismo, en la ciudad aparecen elementos físicos cuyo emplazamiento y disposición en el espacio funcionan como barreras (vías del ferrocarril, la distancia de Fortín Mercedes a la ciudad) obstaculizando aún más la integración entre las comunidades. Las reducciones de las interacciones aparecen como estrategias de separación simbólica, pudiendo generar una segregación territorial, “el valor de la orientación de las áreas segregadas se alcanza por las prácticas de la exclusión, es decir, de la admisión selectiva y, por ende, limitada” (Bauman, 1994). En sociedades tan heterogéneas y culturalmente diversas, los grupos sociales se expresan a partir de sus prácticas sociales en territorios diferenciados, con un mayor grado de localización geográfica y reproduciendo sus formas culturales (celebraciones rituales y religiosas) en espacios y momentos específicos.

## Referencias

ARENDRT, H. La condición humana. Buenos Aires: Paidós, 2015.

BALTAR, F. y GORJUP, M. Muestreo mixto online: Una aplicación en poblaciones ocultas. *Intangible Capital*, 2012, Vol. 8, N°1, p. 123-149.

BARELLI, A. Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Cultura y Religión*, 2011, Vol. V, N°1, p. 64-79.

BAUMAN, Z. *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.

BENENCIA, R. Bolivianización de la horticultura en la Argentina. Procesos de migración transnacional y construcción de territorios productivos. En: GRIMSON, A.; JELIN, E. (comp.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencias, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, 2006, p. 135-167.

CARBALLO, C. Repensar el territorio de la expresión religiosa. En: CARBALLO, C. (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 19-56.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Censo Nacional de Población, 2010. [www.indec.gov.ar](http://www.indec.gov.ar)

CIPRIANI, R. *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004.

CLAVAL, P. El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, N° 34, 2002, p. 21-39.

DUMRAUF, A. El Santuario de Fortín Mercedes. Pedro Luro. Pcia. de Buenos Aires. Carmen de Patagones: Minigraf, s.f.

FABRI, S. Reflexionar sobre los lugares de memoria. Los emplazamientos de la memoria como marcas territoriales. *Geograficando*, 2010, Vol. 6, N° 6, p. 101-118.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, F. Geografía cultural. En: HIERNAUX, D.; LINDÓN, A. (Dir.) *Tratado de geografía humana*. México: Anthropos, 2006, p. 220-253.

FLORES, F. Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Revista Cultura y Religión*, 2016, Vol. 10, N° 1, p. 3-16.

FLORES, F. Hologramas espacio-religiosos. San Nicolás: el acero, la villa y la Virgen. En: Santarelli, S.; Campos, M. (Comp.). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca: EdiUNS, 2012, p. 116-137.

FOGELMAN, P. *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere SA, 2010.

GRIMSON, A. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

GRIMSON, A. & JELIN, E. (Comp.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

HAESBAERT, R. El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad. México: Siglo XXI, 2011.

HARVEY, D. The limits to Capital. Oxford: Blackwell, 1982.

HERNÁNDEZ, G. Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Revista Cultura y Religión*, 2010. Vol. IV, N° 2, p. 147-165.

HERNÁNDEZ, G.; CANONI, J. y BERTONI, M. Las fiestas de la virgen de Urkupiña en el sudoeste de Buenos Aires: genealogías y delimitación de una cartografía social de lo sagrado, en las dos últimas décadas. En: CARBALLO, C.; FLORES, F. (Comp.). Territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Cartografías Sociales de lo sagrado en el siglo XXI. Buenos Aires: Imprenta digital srl, 2016, p. 153-170.

HERNÁNDEZ SAMPIERI, R., FERNÁNDEZ COLLADO, C. y BAPTISA LUCIO, P. Metodología de la investigación. México: McGraw-Hill, 2006.

HIERNAUX, D. Geografía de los tiempos y de los espacios efímeros y fugaces. En: NOGUÉ, J.; ROMERO, J. (Eds.). Las otras geografías. Barcelona: Tirant lo Blanch, 2006, p. 269-284.

LAMBORGHINI, E. y MARTINO, M. La dimensión global de las migraciones actuales. Argentina: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2018.

LEFEBVRE, H. La production de l'espace. Paris: Anthropos, 1974.

LINDÓN, A. La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socioterritoriales de la cotidianidad urbana. En: NOGUÉ, J. & ROMERO, J. (Eds.). Las otras geografías. Barcelona: Tirant lo Blanch, 2006, p. 425-445.

LISOCKA-JAERGERMANN, B. Los espacios étnicos en las grandes metrópolis: ¿Pueblos en las urbes? En: LISOCKA-JAERGERMANN, B. (edit.). El espacio en la cultura latinoamericana. Memorias de la III Reunión del Proyecto. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, 1998, p. 13-19.

LOBATO CORRÊA, R. Las formas simbólicas espaciales y la política. En: ZUSMAN, P.; HAESBAERT, R.; CASTRO, H.; ADAMO, S. (eds.). Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 2011, p. 21-48.

MALDONADO, L. El Catolicismo Popular. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990.

MALLIMACI BARRAL, A. Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades. *Papeles del CIEC*, 2016, Vol. 1, N° 154. Doi: <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14189>.

MARTÍN, E. Aportes al concepto de "religiosidad popular" una revisión de la bibliografía argentina. En: CAROZZI, M.; CERIANI CERNADAS, C. (comp.). Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, p. 61-79.

MARTÍNEZ SALGADO, C. El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias. *Ciência & Saúde Coletiva*, 2012, Vol. 12, N° 3, p. 613-619.

MASSEY, D. *Space, Place and Gender*. Oxford: Blackwell, 1994.

MASSEY, D. *Comprender las migraciones internacionales. Teorías, prácticas y políticas migratorias*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2017.

MERTENS, D. M. *Research and evaluation in Education and Psychology: Integrating diversity with quantitative, qualitative, and mixed methods*. Thousand Oaks: Sage, 2005.

MONTAÑEZ, G & DELGADO, O. Espacio, Territorio y Región: Conceptos Básicos para un Proyecto Nacional. *Cuadernos de Geografía*, 1998, Vol. 7, N° 1-2, p. 121-134.

MONTAÑEZ, G. Razón y Pasión del Espacio y el Territorio. *Espacios y Territorios: Razón, Pasión e Imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

NICOLETTI, M. La congregación salesiana en la Patagonia: proyectos sociales, educativos y pastorales. En: SILLI, M., *La región del Colorado: historia, cultura y paisaje en la frontera*. Buenos Aires: Fundación ArgenINTA, 2015, p. 75-80.

NICOLETTI, M. La "Virgen fronteriza": La Auxiliadora de Don Bosco como dispositivo de territorialidad devocional (S XIX-XX). *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos*, 2012, Vol. 6, p. 127-148.

PACECCA, M. La migración boliviana, peruana y paraguaya a la Argentina (1980-2005). *Congress of the Latin American Studies Association*. Río de Janeiro, Brasil, 2009.

PAESA, P. *El cauce del río Colorado*. Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas, 1971.

PÉREZ, A. & GINÓBILI, M. (coord.) *La migración boliviana en el Partido de Villarino (Prov. de Buenos Aires): transformaciones socioculturales*. Bahía Blanca: EdiUNS, 2008.

PÉREZ, M. & SCHENKEL, E. Peregrinaciones, símbolos e itinerarios religiosos en el sudoeste bonaerense. *InterEspaço*, 2018, Vol. 4, N° 13, p. 45-61.

POÇAS SANTOS, M. Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso. En: CARBALLO, C. (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 195-212.

REBOTTARO, A. Escenarios religiosos en Luján. El caso de la peregrinación boliviana en torno a la plaza Belgrano. En: CARBALLO, C.; FLORES, F. *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Cartografía sociales de lo sagrado en el siglo XXI*. Buenos Aires: Imprenta digital srl, 2016.

RODRÍGUEZ VALBUENA, D. Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía. *Uni-Pluri/Versidad*, 2010, Vol. 10, N° 3.

SÁNCHEZ, H. Del altiplano a la cuna bonaerense. Informe. *La Tecla*, 2015, 09, 29, p. 40-42.

SANTAMARÍA, D. La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En: SASSEN, S. ¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización. Barcelona: Editorial Bellaterra, 2001, p. 73-106.

SASSONE, S. Migración, territorio e identidad cultural: construcción de lugares bolivianos en la ciudad de Buenos Aires. *Población de Buenos Aires*, 2007a, Vol. 4, N° 6, p. 9-28.

SASSONE, S. Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires. En: CARBALLO, C. (Comp.). Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas. Luján: Universidad Nacional del Luján, 2007b, p. 57-108.

SASSONE, S. & HUGHES, J. Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares. En: CARBALLO, C. (coord.) Cultura, territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 151-174.

SASSONE, S. & MERA, C. Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial. *Preactas V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas -Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina- "Las relaciones triangulares entre Europa y las Américas en el siglo XXI: expectativas y desafíos*, 2007. Disponible en Internet: <https://docplayer.es/4610731-Barrios-de-migrantes-en-buenos-aires-identidad-cultura-y-cohesion-socioterritorial.html>

SCOOT, A. & SOJA, E. The city. Los Angeles and Urban theory at the end of the twentieth century. Los Angeles: University of California Press, 1996.

SCRIBANO, A. El proceso de investigación social cualitativo. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

SOJA, E. Postmetropolis. Oxford: Blackwell, 2000.

TORRES, F. Territorio y lugar: potencialidades para el análisis de la constitución de los sujetos políticos. El caso de un movimiento de desocupados en Argentina. *Geograficando*, 2011, Vol. 7, N° 7, p. 209-238.

VALCÁRCEL, J. Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía. Barcelona: Ariel, 2000.

VASILACHIS DE GIALDINO, I. (Coord.). Estrategias de investigación cualitativa. Barcelona: Gedisa, 2006.

