

## “La Virgen tiene que salir” Traslado del culto de la Virgen Urkupiña de un ámbito doméstico a un espacio institucional en San Carlos de Bariloche (1994-2016)

*“The Virgin has that exit” transfer of the cult of the Virgin Urkupiña of a field home to a space institutional in San Carlos de Bariloche (1994-2016)*

**Ana Inés Barelli**

inesbarelli@hotmail.com

IIDyPCa - Universidad  
Nacional de Río Negro;  
CONICET. Argentina

Recibido: 02|02|17

Aceptado: 30|05|17

### RESUMEN

La migración boliviana en San Carlos de Bariloche se registra desde fines del siglo XX, teniendo una presencia más relevante en las dos últimas décadas de este siglo. Durante ese período, las familias migrantes no sólo se asentaron en las márgenes del ejido urbano, engrosando los sectores más vulnerables de la ciudad sino que junto con ellas también trasladaron sus creencias y devociones, entre las que se encuentra la Virgen de Urkupiña. Al culto mariano lo abordamos desde las prácticas católicas de “religiosidad” o “piedad popular” que forman parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales; y como dispositivo cultural y religioso que construye pertenencia, resignifica comportamientos simbólicos y sacraliza el espacio local. En esa línea, en el presente artículo nos proponemos avanzar en el estudio de esta devoción desde la apropiación y sacralización del espacio público, a partir de su incorporación en el 2015 de su práctica cultural al calendario litúrgico parroquial, haciendo hincapié en la reconfiguración de roles en la familia iniciadora del culto y la comunidad migrante devota y la creación de la Pastoral Boliviana dentro de la Pastoral de Migraciones diocesana. La metodología que utilizaremos será el análisis de entrevistas orales a referentes claves (representares de institución religiosa y migrantes devotos y no devotos) y la observación participante del culto.

**Palabras clave:** Virgen de Urkupiña; San Carlos de Bariloche; Sacralización; Culto.

### ABSTRACT

It migration Bolivian in San Carlos of Bariloche is records from late of the century XX, having a presence more relevant in the two last decades of this century. During that period them families migrant not only is settled in the margins of the ejido urban, thickening them sectors more vulnerable of the city but together with them also moved their beliefs and devotions, between which is the Virgin of Urkupiña. We are dealing with the Marian cult from the Catholic practices of “religiosity” or “popular piety” that are part of the beliefs and collective religious practices of different social groups; and as cultural and religious building belonging, reconsider symbolic behaviors and consecrated the local space. In that vein, in the present article we intend to advance in the study of this devotion from the appropriation and sacralization of the public space, from its incorporation in 2015 from their cultural practice to the parish liturgical calendar, with an emphasis on the reconfiguration of roles in the initiator of the cult and the migrant community devoted family and the creation of the Bolivian Ministry within the Diocesan Pastoral of migrations. The methodology that we use will be the analysis of oral interviews with related keys (representatives of religious institution and devout and not devout migrants) and the participant observation of the cult.

**Key words:** Virgin of Urkupiña; San Carlos de Bariloche; Consecration; Cult.

## INTRODUCCIÓN

En San Carlos de Bariloche, la migración boliviana<sup>1</sup> se registra desde fines del siglo XX, teniendo una presencia más relevante en las dos últimas décadas de este siglo. Durante ese periodo, las familias migrantes no sólo se asentaron en las márgenes del ejido urbano, engrosando los sectores más vulnerables de la ciudad sino que junto con ellas también trasladaron sus creencias y devociones, entre las que se encuentra la Virgen de Urkupiña. El traslado de esta devoción se produjo en el año 1994 a través de una migrante boliviana, Valentina y su familia cochabambina. Durante los primeros años los festejos se caracterizaron por ser familiares e internos. Sin embargo, luego del año 2000, se incorporó como uno de los festejos más importantes de la comunidad boliviana de Bariloche, debido a que en ese año y por única vez se llevó a cabo un festejo público en donde la Virgen de Urkupiña procesionó por las calles del centro de la ciudad. Esta experiencia generó en los migrantes bolivianos interés y empezaron a participar de los festejos los años siguientes. Una de las características de esta devoción es que durante veinte años (1994-2014) tanto los festejos del culto como la residencia de la imagen se concentraron en el ámbito doméstico de la familia iniciadora del culto, totalmente por fuera de un ámbito institucional religioso (Barelli, 2013). Sin embargo esta característica en el año 2015 se modifica, producto del fallecimiento en el año 2013 de Valentina que genera en el resto de la familia ciertos reacomodamientos y resignificaciones de la práctica devocional. En este artículo nos proponemos avanzar en el estudio de esta devoción<sup>2</sup> desde la apropiación y sacralización del espacio público, a partir de su incorporación en el 2015 de su práctica cultural al calendario litúrgico parroquial, haciendo hincapié en la reconfiguración de roles en la familia iniciadora del culto y la comunidad migrante devota y en la creación de la Pastoral Boliviana dentro de la Pastoral de Migraciones diocesana.

Este trabajo se inserta en el marco disciplinar de la historia y desde allí nos proponemos un abordaje inscripto en la historia cultural. La historia cultural nos permite dar cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso que se focalizan en prácticas que provienen de una matriz católica, no siempre contenidas por la institución. En este sentido, abordamos el culto mariano desde las prácticas católicas de “religiosidad” o “piedad popular” que forman parte de las creencias y prácticas religiosas colectivas de distintos grupos sociales y como dispositivo cultural y religioso que construye pertenencia, resignifica comportamientos simbólicos y sacraliza el espacio local. En esa línea, utilizamos el concepto “religiosidad”, como advierte Fogelman (2010), despojando de toda calificación peyorativa y clasista y siendo conscientes de que en muchas oportunidades se trata de “un espacio umbral de negociación constante donde se tradicionaliza lo emergente y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza, y las raíces étnicas y nativistas se transnacionalizan” (De La Torre, 2012:518). Es decir, teniendo en cuenta el “dinamismo constante, en que se redefine lo nuevo y lo tradicional, dotando de continuidad y anclaje territorial a las nuevas situaciones, prácticas y formas culturales que provienen de lugares inaccesibles en el tiempo y el espacio convencional y próximo” (ib.id.: 519). En función de este marco, elegimos, dentro de las manifestaciones religiosas de la Iglesia católica el culto a la Virgen María, debido a que no sólo constituye una de las devociones más desarrollada en Latinoamérica, sino que también es la devoción que más frecuentemente se traslada y se resignifica en contextos de migración.

En función de estas líneas introductorias organizamos el artículo en dos grandes apartados. Una primera parte que recupera e introduce a la temática a partir del traslado de la devoción

<sup>1</sup> La migración boliviana se la registra en dos momentos significativos. Un primer desplazamiento migratorio ubicado, al igual que en la zona del Alto Valle, a fines de la década de 1970 y un segundo más intenso, luego de la crisis del 2001. Durante esta primera etapa que podríamos señalar entre 1970-1990, los flujos fueron acotados y estuvieron enmarcados en contratos laborales temporales con empresas constructoras que buscaban a los migrantes en Buenos Aires y los trasladaban a Bariloche. El segundo momento migratorio en la ciudad, puede vincularse a los años posteriores a la recuperación de la crisis del 2001, debido a que en la década del noventa se produce un “freno” migratorio que se puede atribuir a la caída de la construcción que está íntimamente ligada con la actividad turística. La recuperación de la crisis se atribuyó a la modificación cambiara del 2002 que benefició, directamente a Bariloche, como ciudad turística. Esto se transformó en un factor de atracción, tanto de personas como de inversiones inmobiliarias que impactaron de forma directa en el ámbito de la construcción. Esta nueva oferta laboral se cubrió, en su mayoría, por los nuevos desplazamientos migratorios tanto de bolivianos como paraguayos (Barelli, 2013).

<sup>2</sup>Ver estudios previos publicados: (Barelli, 2010; 2011; 2012a; 2012b, 2013, 2014)

mariana a San Carlos de Bariloche con la conformación del “Grupo de la Virgen de Urkupiña” en torno a la familia iniciadora y la práctica devocional durante la etapa del culto doméstico (1994-2014). Y una segunda que se aboca al análisis del proceso de traslado de la Virgen Urkupiña a un ámbito institucional eclesial como es la Parroquia de San Francisco, a la reconfiguración familiar que este proceso conlleva y principalmente a la construcción de sacralidad en un espacio público desde tres elementos constitutivos: el lugar sagrado, los circuitos religiosos y el círculo sagrado *imaginalis*<sup>3</sup>.

La metodología que se ha utilizado, debido a la escasa presencia de registro escrito<sup>4</sup>, se desprende de la historia oral (Frasser, 1993; Schwarzstein, 2001), a través de entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales religiosas, referentes migrantes en la ciudad, devotos marianos y no devotos)<sup>5</sup> y de la observación participante del culto. Estas fuentes orales han sido construidas como una forma “para comprender las maneras en que la gente recuerda y construye memorias” (Schwarzstein, 2001:73). Estos testimonios que entendemos como filtrados por la memoria individual y colectiva son abordados desde sus diversas narrativas obtenidas a partir, en algunos casos, de entrevistas profundas a referentes clave, o de entrevistas semi-estructuradas (individuales o grupales) con una guía de temas, en la mayoría de los mismos y conversaciones espontáneas, durante los eventos religiosos. De esta manera, se apunta a “revalorizar y nominar a las historias personales como formas de acción con sentido en lugares y contextos, y en *habitus* específicos” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006:180).

## 1. LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN SAN CARLOS DE BARILOCHE 1994-2014

### 1.1 El “Grupo de la Virgen de Urkupiña”. Traslado y proceso de refundación de la práctica devocional

El traslado de la imagen de la Virgen de Urkupiña a San Carlos de Bariloche se produjo en el año 1994 promovido por Valentina y su familia, originarios de la ciudad de Cochabamba. Según Valentina la decisión del traslado se encuentra íntimamente vinculada con su experiencia devocional. Entre los años 1990 y 1993, Valentina viajó a la ciudad de Buenos Aires al barrio de Bajo Flores, donde se encontró con familiares y participó de la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Esta experiencia la conmovió y la llevó a pensar en la posibilidad de trasladar la devoción a San Carlos de Bariloche. Fue así como en el año 1994, momento en que la Asociación Boliviana de Bariloche (ABB)<sup>6</sup> se encontraba disuelta, Valentina junto a su marido iniciaron la celebración de la Virgen de Urkupiña en su hogar (Valentina, Bariloche 2011). La refundación, en términos de Sassone (2007), de esta práctica religiosa en la ciudad, comenzó en el ámbito privado de la familia, que hace 22 años custodia y organiza la celebración. Durante los primeros años los festejos se realizaron en torno a un cuadro de la Virgen traído desde Bolivia en el año 1994, por una de las hijas de Valentina y para el año 1996 el cuadro fue reemplazado por una imagen de bulto bendecida de 30 cm. Las

<sup>3</sup>Concepto abordado por Rossendhal (2009), en el que hace alusión al concepto del círculo sagrado de Wiccan que es un círculo mágico que puede ser utilizado para meditar o para realizar algún ritual particular.

<sup>4</sup> Algunos artículos publicados en diarios locales, folletería de los festejos por el bicentenario y Archivos del Obispado de San Carlos de Bariloche

<sup>5</sup> Entrevistas a funcionarios estatales (Delegado de la Dirección Nacional de Migraciones, Secretaria del Ministerio de Desarrollo Social, Delegado de la Dirección de Estadísticas y Censos); entrevistas a miembros de la agencia religiosa (Jerarquía eclesial, Presbiterio y religiosos); entrevistas a referentes de instituciones no gubernamentales (Centro Cultural Boliviano, Pastoral de Migraciones Bariloche, Pastoral Boliviana); entrevistas a migrantes devotos y no devotos; entrevistas a feligreses católicos no migrantes que participaron y participaron de las prácticas religiosas de los migrantes.

<sup>6</sup> El primer espacio colectivo de los migrantes bolivianos en Bariloche se concretó en enero de 1984 denominada Asociación Boliviana de Bariloche (ABB). Esta agrupación tuvo como objetivos centrales no sólo ayudar a los recién llegados y ofrecer información laboral, sino también establecerse como un “centro cultural” de pertenencia nacional. Durante los primeros años (1984-1989), la agrupación participó activamente de algunos eventos sociales y culturales en las seis ediciones de la fiesta de las colectividades latinoamericanas, y en algunos eventos organizados desde el Municipio, como el desfile por el Aniversario de Bariloche y la Fiesta Nacional de la Nieve. Sin embargo, según los relatos del primer presidente de la agrupación, Severino, la asociación no pudo sostenerse y sufrió una serie de dificultades que generaron conflictos y divisiones dentro de la comunidad boliviana. Fue así como durante los años 1990 ABB se funde económicamente y se disuelve por varios años (Barelli, 2014).

primeras celebraciones en Bariloche fueron sencillas y sus gastos solventados en su totalidad por la familia iniciadora. La misma, solicitaba una misa en la Catedral<sup>7</sup> de la ciudad, donde un integrante de la colectividad leía el relato de la historia de la Virgen de Urkupiña y el sacerdote pedía por su intercesión. Luego de la misa, el ritual continuaba con una fiesta en la vivienda familiar. En un altar decorado se colocaba el cuadro de la Virgen y después la imagen de bulto, donde los devotos realizaban ofrendas y pedidos. En la fiesta también se hacían comidas típicas y se festejaba con bailes y cantos bolivianos (Barelli, 2013).

El año 2000 marca un cambio en los festejos de la devoción, debido a que se decide salir del entorno familiar para pasar al ámbito público. Esta situación se encuentra enmarcada en una visita promovida por la misma colectividad de la Delegada Cultural de Salta, Julia Graciela Bartolomé para los festejos de la Virgen. Su presencia generó una movilización importante por parte de la comunidad boliviana, que logró a través de la Delegada que el evento se haga público y en presencia de autoridades municipales. De esta manera, la colectividad llevó a cabo junto con la Delegada Cultural una serie de festejos que cambiaron, durante ese año, las características de los festejos. Estos comenzaron con una misa en la Catedral, luego continuaron con una peregrinación por la calle principal de la ciudad (calle Mitre), en la que circularon autos con las imágenes de la Virgen, bandas de música andina y grupos de bailes de *caporales*, traídos especialmente para la ocasión desde Bolivia y Salta. Como cierre se organizó un festejo en el salón del “Sindicato de obreros y empleados municipales” (SOYEM) en el que participaron, además de la colectividad boliviana, algunas autoridades de la ciudad; a lo que se sumó la donación, por parte de la Delegada, de una imagen de la “Virgen de Urkupiña”. Esta imagen fue colocada en la cima del Cerro Otto, uno de los cerros más visitados por los turistas que concurren a la ciudad.

Lo interesante de este festejo fue la visibilidad que adquirió en la ciudad la colectividad a través de su devoción. Por primera vez la comunidad boliviana se mostraba con su Virgen por la calle principal de la ciudad y aparecía, también por primera vez, en los medios de prensa<sup>8</sup>. Sin embargo, en relación con esto último, resulta importante aclarar que si bien se visibiliza la noticia en un diario local ni la comunidad boliviana ni su advocación aparecen en los titulares de la nota. Para el año siguiente, la Municipalidad no volvió a incorporar los festejos dentro de la agenda local pero, a pesar de ello, los mismos contaron con un número más importante de migrantes bolivianos. La familia organizadora incorporó a los festejos anuales una imagen de la Virgen de Urkupiña de mayor porte que se transformó en un elemento de cohesión e integración de la comunidad y se materializó en la construcción y consolidación de redes interpersonales de solidaridad confianza y reciprocidad que fueron sacralizando un espacio simbólico de pertenencia étnica. Es decir, tanto la misa, los rituales marianos, como la fiesta se fueron complejizando. Se incorporó la novena como práctica previa a la fiesta, a la que se sumó el sistema de padrinzos<sup>9</sup>, el cotillón, los fuegos artificiales, las tarjetas de invitación, los *souvenires*, los centros de mesa, etc. De esta manera, el traslado y la refundación de la práctica devocional a la Virgen de Urkupiña, además de ser un punto de encuentro de la comunidad boliviana en el destino y un vínculo directo con el origen, se transformó en un espacio de pertenencia, un espacio legitimador que estableció relaciones y desde donde se disputaron poderes sociales. A partir de allí, se constituyó el “Grupo de la Virgen de Urkupiña” liderado por la familia iniciadora del culto que, en muchos momentos por mal funcionamiento del ABB, operó como la agrupación referente de los migrantes bolivianos en la ciudad. Este espacio es posible leerlo como en un nuevo *campo social*<sup>10</sup> que actualizó *formas de pertenecer*<sup>11</sup>, donde la Virgen actuó como dispositivo de resignificación identitaria; congregó a la

<sup>7</sup>Templo Mayor de Bariloche ubicado en el centro de la ciudad, frente al Lago Nahuel Huapi.

<sup>8</sup> Título de tapa: “Tributo a la Virgen en plena calle Mitre”, *Diario el Cordillerano*, 16 de agosto del año 2000, p.3.

<sup>9</sup> “Vínculo de parentesco ceremonial proveniente de los actos sacramentales cristianos que la tradición quechua y aymará recrea. Implica relaciones de reciprocidad en cuestiones religiosas, laborales y sociales. Estos lazos entre compadres, padrinos y ahijados son fundamentales para concreción de la fiesta. En el transcurso de las diferentes fases que componen la celebración, estos devotos son denominados “padrinos” y “madrinas” de los objetos y servicios con que contribuyeron a los pasantes” (Giorgis, 2004:37).

<sup>10</sup> Entendido como “un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos se intercambian de manera desigual” y revelan información sobre las “formas de estar” y las “formas de pertenecer” en diferentes escalas espaciales (Levitt, 2010:20).

<sup>11</sup> Este concepto Levitt lo utiliza para a aquellas personas migrantes que afirman su identidad a partir de la vinculación con pares que presentan “algún tipo de conexión con una “forma de pertenecer”, ya sea a través de la memoria, la nostalgia, el conocimiento cultural y expresan su membresía por medio de sus acciones” (2010: 19).

colectividad que la integra y la moviliza, generando nuevos vínculos interpersonales (Barelli, 2013; 2014).

## 1.2 Práctica cultural y rituales religiosos (2001-2014)

Los festejos a la Virgen de Urkupiña en la ciudad durante 1994 a 2014 se componen de tres momentos: 1) La novena, nueve días de preparación espiritual y organización de los festejos; 2) El traslado de la imagen al Templo Mayor y la misa; 3) El ingreso de la Virgen al hogar y la fiesta comunitaria. Momentos en los que se pueden identificar una serie de rituales que han sido trasladados desde el origen y resignificados en el destino: cambio de vestimenta de la imagen de la Virgen, traspaso de la imagen a los nuevos pasantes, procesión en camionetas, entrada a la fiesta, ofrendas, pedidos y rezos, entrega de cotillón, brindis, bailes, etc.

La novena<sup>12</sup> representa un momento de oración y de encuentro comunitario que si bien se restringe a los custodios<sup>13</sup>, pasantes<sup>14</sup> y padrinos<sup>15</sup> de la fiesta, se transforma en el ritual que inaugura la práctica religiosa, que prepara espiritual y emocionalmente a la comunidad y que consolida a un grupo organizador que adquiere protagonismo. Es decir, durante esos nueve días se reza el rosario entorno a la Virgen, se realizan los pedidos y promesas personales y se entregan las ofrendas (flores, cartas, velas y rosarios) que luego offician de decorados del altar en los festejos. El último día de la novena “*se reza el rosario y se organiza una fiesta entre los padrinos, “la cena de vísperas”*” (Rosa, agosto 2010), ritual que si bien officia de cierre de la preparación espiritual introduce a los organizadores en un clima festivo que da inicio a los festejos del día siguiente.

En el segundo momento ubicamos a la misa, ceremonia religiosa que se realiza todos los años en el Templo Mayor de San Carlos de Bariloche, el primer fin de semana más cercano al 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen María. Este momento se inicia con un ritual previo: “el cambio del vestido de la imagen”, que constituye una suerte de acto de “consagración”, de acuerdo a los símbolos del ritual, que “le da vida, la hace funcionar [...] efectúa un cambio en su modo de funcionamiento” (Freedberg, 1992: 108), necesario para dar inicio a los festejos de la advocación. El vestido de la Virgen se confecciona especialmente para el culto mariano y la elección del color, como el “acto” de vestir a la imagen, resultan de suma relevancia para el transcurso mismo de la práctica devocional. La elección del color del vestido no es aleatoria sino que se encuentra “mediada” por la Virgen, la cual se comunica a través de los sueños con algún integrante de la familia iniciadora. La ceremonia de consagración del “cambio de vestido” se encuentra reservada a las mujeres de la familia iniciadora y se realiza en la intimidad del hogar, unas horas antes de la misa. Luego de ese ritual íntimo se da paso al traslado de la Virgen al recinto en una camioneta decorada. El ingreso a la Catedral se efectúa por la puerta lateral del templo. Durante la Misa además de leerse el relato que cuenta el origen de la advocación mariana, se suman las referencias constantes del sacerdote celebrante a la “Virgen de Urkupiña”, a Bolivia y a los migrantes, generando un clima especial que es muy valorado por la colectividad. Luego, al final de la celebración religiosa, los devotos se acercan a la imagen de la Virgen y la rodean para sacarse fotos familiares de recuerdo (figura 1). La salida del templo se efectúa con música andina<sup>16</sup> y papel picado, momento donde también se lleva a cabo la ceremonia de los pasantes<sup>17</sup>. Resulta significativo aclarar que este acto siempre se desarrolla dentro del núcleo de la familia iniciadora,

<sup>12</sup> La novena es una práctica devocional que se realiza nueve días antes de la celebración del día de la Virgen, santos, Dios Padre, Jesús o el Espíritu Santo. Su fin es orar obtener alguna gracia o por alguna intención.

<sup>13</sup> Son los encargados de custodiar la imagen hasta la fiesta siguiente. Este lugar es ocupado por la familia desde los inicios de la fiesta.

<sup>14</sup> “Se denominan “pasantes” a los devotos que patrocinan y organizan la mayor parte de las actividades de la fiesta” (Giorgis, 2004: 36). En el caso de Bariloche los pasantes se encuentran siempre están dentro de la familia iniciadora.

<sup>15</sup> Son los encargados de las distintas fases de la fiesta como por ejemplo: bebida, comida, invitaciones, souvenirs, vestido, cotillón, decorado, flores, velas, etc.

<sup>16</sup> Banda de jóvenes bolivianos con instrumentos de viento y percusión.

<sup>17</sup> Esta ceremonia consiste en el traspaso de la imagen de la Virgen de un matrimonio a otro. Es decir, la pareja que recibe la imagen será la encargada de organizar los festejos a la “Virgen de Urkupiña” el año próximo.

quedando relegado el resto de la comunidad migrante. A la ceremonia de los pasantes le sigue un recorrido o procesión<sup>18</sup> de autos por algunas cuadras previas a la vivienda de la familia iniciadora donde se recibe a la Virgen y a los invitados con una gran fiesta comunitaria.

El tercer momento corresponde a la fiesta de la comunidad boliviana en el hogar de la familia iniciadora. Los festejos se inician en la vereda de la vivienda con fuegos artificiales que anticipan la llegada de la imagen de la Virgen con los pasantes con música andina y se acompaña con papel picado, aplausos, abrazos y fotos. El ingreso de los invitados se produce luego de la entrada de la imagen de la “Virgen de Urkupiña” y de su entronización en el Altar doméstico que año a año se renueva. Por otro lado, resulta significativo destacar el vínculo directo que se percibe entre los devotos y la Virgen cuando se observa la entrega de ofrendas y el encendido de velas con sus pedidos personales, promesas y agradecimientos. Durante la cena, se advierte un clima festivo y se escuchan conversaciones en quechua. Luego le sigue el baile de los pasantes, custodios y padrinos en donde las parejas beben entrecruzando los brazos y los invitados aplauden y sacan fotos. A continuación se suma una pareja de niños (nietos de la familia iniciadora), que bailan *caporales* (figura 2) en honor a la Virgen y cuando terminan de bailar se acercan a su imagen, se persignan y se quedan unos segundos frente a la imagen en actitud de devoción y respeto. Hacia la mitad de la fiesta se reparte el cotillón y se entregan unas bolsas grandes llamadas *ch’uspas*<sup>19</sup> con dólares pegados para los custodios y pasantes, que tienen como función recolectar dinero entre los invitados para solventar algunos gastos de la fiesta. Según Giorgis (2004), las *ch’uspas* son una retribución por el gasto y el esfuerzo invertido en preparar los festejos. En nuestro caso, si bien se utilizan para recolectar dinero se perciben también como símbolos de gratitud y prestigio social, debido a que la Virgen reconoce y retribuye la devoción. Para finalizar con los festejos se corta la torta y se sigue bebiendo y bailando durante toda la noche danzas tradicionales. A las personas que se retiran de la fiesta, se les entrega un *souvenir* con la imagen de la Virgen para que se lleven de recuerdo.

Por otro lado, resulta significativo mencionar que la práctica devocional a la Virgen de Urkupiña se encuentra atravesada por el principio de reciprocidad. Si bien este tema lo hemos abordado con más profundidad en otros trabajos<sup>20</sup>, resulta pertinente retomarlo para poder tener una mirada más acabada de la práctica devocional. En función de ello, hemos abordado que la reciprocidad opera a través de una doble dimensión: material y simbólica o espiritual. La primera, relacionada con un sistema de prestación de bienes y servicios que, en este caso particular, no implica la devolución sino una ayuda mutua que se conoce con el nombre en quechua *yanapa* que viene del verbo *yanapay* que significa ayudar, servir, proteger (García Vázquez, 2005). Este sistema de prestación, se puede ver en los vínculos interpersonales que se inician y se consolidan en torno a los festejos de la Virgen a través del ‘sistema de padrinzago’, sistema rotativo de responsabilidades que consiste en socializar, entre las familias organizadoras, las actividades y los gastos de los festejos. Estas relaciones personales que se establecieron a partir de la devoción a la Virgen de Urkupiña conformaron una red de familias unidas, que se reconocen mutuamente como un grupo de contención afectivo para ayudar a sus compatriotas recién llegados, ofreciendo información relevante de la ciudad (contactos laborales, lugares de asentamientos, escuelas para sus hijos, etc.). Por otra parte, estas ayudas colectivas también logran una dimensión transnacional, debido a que operaron y operan como redes que conectan el lugar de origen con el lugar de destino (Canales y Zolniski, 2001). Sin embargo, es importante mencionar que la información que circula entre los actores, a través de las redes transnacionales, no siempre llega a todos de la misma manera. Esto se debe a que las oportunidades están socialmente condicionadas, no dependen de las

<sup>18</sup> La caravana está liderada por la camioneta que lleva a la Virgen junto a los pasantes.

<sup>19</sup> Bolsa pequeña que en Bolivia se usa para llevar hojas de coca, llevan cosidas miniaturas, como ollitas de barro, gorros de lana llamados *chulu*, instrumentos de música, llamas, sombreros de lana o paja y billetes de dinero boliviano o dólar (Giorgis, 2004: 44)

<sup>20</sup> Artículos en donde hemos abordado el concepto: “Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local. *Párrafos Geográficos*: IGEOPAT. 2015 vol N13 N°2. Pp.202-233; “La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche” *Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Brasil, año 14, n. 17, p. 133-151 y “Pertenencias y conflictos en el campo social: la Virgen de Urkupiña como capital en disputa en la comunidad boliviana de San Carlos de Bariloche”. *Revista Sociedades de paisajes áridos y semiáridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Río Cuarto*. Año IV / Volumen VI /, p. 150 – 167 Junio de 2012.

características personales sino de las diferentes relaciones que se establecen entre los actores (Benencia, 2008). Esta diferencia estaría dada, según Granovetter (1973) -citado por Benencia (2008: 21)-, por la existencia de dos lazos vinculares diferentes: “lazos fuertes” y “lazos débiles”, ambos contruidos de acuerdo con el tiempo, la intensidad emocional, la intimidad y los servicios recíprocos que implican. Los “Lazos fuertes” son decisivos en las primeras etapas de la migración debido a que permiten la consolidación de los grupos de pertenencia, que en nuestro caso de estudio, estaría dado por la conformación del grupo de los “antiguos”. Los “lazos débiles” son los que permiten el crecimiento del grupo original y que, en nuestro caso, conforman el grupo de los de “ahora” (Benencia, 2008). De esta manera, las vinculaciones recíprocas de ayuda mutua estarían marcando una simetría en las relaciones y en los “lugares” o posiciones de las personas entorno al ritual y a la comunidad migrante. Por ejemplo, si bien la implementación del sistema de padrinzagos generó un aumento de la participación en los festejos de la Virgen y un compromiso más fuerte por parte de la comunidad migrante, la familia que inició el ritual nunca dejó de ocupar un “lugar” protagónico dentro de la colectividad. Tanto la custodia de la Virgen como la posibilidad de ser pasantes no se incorporaron a un sistema rotativo, sino que se mantuvieron de forma exclusiva en manos de la familia iniciadora. Es así, que la socialización de los participantes queda reservada para el desarrollo de la práctica religiosa. La custodia de la imagen y la posibilidad de ser pasantes, confieren un poder que se simboliza jerárquicamente dentro de la propia comunidad boliviana y se limita exclusivamente al círculo de la familia iniciadora generando relaciones asimétricas y desiguales (Barelli, 2014). En tanto, la dimensión simbólica o espiritual está relacionada con un sistema de prestación y contraprestación que se enmarca en las “promesas” y “favores” que ofrece la Virgen a sus devotos, sistema que se caracteriza por un “dar” para “recibir”. Es decir, promesas que los devotos realizan durante los festejos a la Virgen y que están íntimamente relacionadas con los favores que ella devuelve en la fiesta del año siguiente, debido a que su otorgamiento depende de la concreción de las promesas. Los pedidos más comunes a la Virgen son trabajo, salud y vivienda y los castigos de la Virgen, en caso de no cumplir con las promesas, o de pedir los “favores” con poca devoción y egoístamente, vienen en el mismo sentido: la Virgen quita el trabajo y la salud. Rosa también hace mención a los castigos: *“La virgen castiga demasiado (...) se quedaron sin trabajo, su marido se enfermó[...] Yo veo que a ella (La Virgen) no le gustó su acción, su mala voluntad y por eso le paso lo que le paso”* (Rosa, hija mayor del matrimonio iniciador. Bariloche, agosto 2010). De esta manera, tanto las relaciones asimétricas que se observan en los intercambios materiales como el propio funcionamiento de la reciprocidad en la dimensión simbólica, nos llevan a pensar a la “Virgen” como un “artefacto sagrado” que si bien convoca a sus devotos y promueve la integración de los miembros hacia dentro de la colectividad, por el otro construye poder, distribuye posiciones sociales y en función de ello, genera disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad (Barelli, 2012,2014).

A modo de síntesis podemos decir que la celebración, la devoción y la fiesta a la Virgen de Urkupiña del colectivo boliviano barilocheño se transformó en un evento representativo de la comunidad en su localidad de destino, debido a que la práctica religiosa se configuró, por parte de sus devotos, como un elemento de cohesión e integración, como un vínculo directo con su lugar de origen. Desde este lugar que adquiere la devoción hemos podido observar que la Virgen de Urkupiña también se constituye en un “capital simbólico”<sup>21</sup>; en el que se pone en juego el prestigio social, el reconocimiento colectivo y los “favores” que la Virgen otorga. Este capital, además, se halla bajo la posesión y control de la familia iniciadora que son las que provocan las tensiones y conflictos que profundizan las diferencias dentro de la comunidad boliviana y dentro del espacio familiar (Barelli, 2012).

<sup>21</sup> “El capital simbólico -otro nombre de distinción- no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural” (Bourdieu, 1985: 28)

Figuras 1 y 2  
Foto familiar en la Catedral y baile de caporales (2012)



Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

## 2. “LA VIRGEN TIENE QUE SALIR”. LA VIRGEN DE URKUPIÑA ENTRONIZADA EN LA PARROQUIA SAN FRANCISCO (2015-2016)

### 2.1. Del grupo de la Virgen de Urkupiña a la Pastoral Boliviana. Traslado devocional y reconfiguración familiar

En el año 2013 el fallecimiento de Valentina produjo un cambio muy significativo en el desarrollo de la práctica cultural y ritual entorno a la devoción a la Virgen de Urkupiña. Este cambio está fuertemente vinculado con la participación de Rosa, una de las hijas de Valentina, en una convocatoria<sup>22</sup> que realizó en agosto del mismo año la Dirección Nacional de Migraciones Delegación Bariloche (DNM) a las colectividades latinoamericanas<sup>23</sup> y a diferentes organismos vinculados con población migrante en la ciudad. En este marco se conformó un grupo de trabajo<sup>24</sup> que continúa en la actualidad integrado por la DNM, referentes de organizaciones migrantes, la Pastoral<sup>25</sup> de Migraciones de la Diócesis de Bariloche y mi participación como investigadora del IIDyPCa/CONICET/UNRN. Lo relevante de la incorporación de Rosa al espacio fue que lo hizo desde

<sup>22</sup> Esta convocatoria tenía como objetivo elaborar un diagnóstico que no sólo permitiera identificar las principales problemáticas de la población migrante sino también generar las estrategias de intervención tendientes a resolverlas.

<sup>23</sup> Círculo Chileno Gabriela Mistral, Asociación de Residentes Paraguayos (ARPA), Asociación Nativa Guaraní (ANGUA), Centro Cultural Boliviano, Asociación de Residentes Uruguayos, Grupo de Devotos de la Virgen de Urkupiña y Grupo de abuelos La Paloma.

<sup>24</sup> Durante los dos primeros años esta “Mesa Ampliada” empezó no sólo pensar en propuestas colectivas tendientes a visibilizar la presencia de los migrantes latinoamericanos en la ciudad sino también intercambiar experiencias pasadas sobre proyectos que no alcanzaron los objetivos propuestos como también brindó un nuevo impulso a las distintas colectividades para continuar trabajando por sus asociaciones. Este nuevo clima de acercamiento comenzó a manifestarse a través de diversas actividades como la presencia del grupo en las festividades (cívicas y religiosas) de las distintas colectividades latinoamericanas; la organización de reuniones informativas; la realización de talleres que contaron con la participación de la OIM, la DNM, CONICET y UNRN; las gestiones con el municipio para la cesión de un espacio verde que permita la realización de actividades culturales; la organización de la visita de los distintos cónsules a la ciudad; entre otras.

<sup>25</sup> La primera pastoral de migraciones surge a mediados de los setenta en la Diócesis de Viedma. Luego, tras la erección de la Diócesis de San Carlos de Bariloche (1993) se constituyó en 1995 la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche. En la actualidad este equipo de pastoral se encuentra constituido por un grupo comprometido de personas que se dedican a ayudar a los migrantes, en lo relacionado a la documentación y acompañamiento social y espiritual, participando además de encuentros regionales y nacionales de las pastorales de migraciones (Archivo de la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche).



su pertenencia al Grupo de la Virgen de Urkupiña y no desde su vinculación con la asociación<sup>26</sup> migrante boliviana. Es a partir de esta adscripción religiosa de Rosa que la Pastoral de Migraciones empieza a conocer su actividad devocional dentro de la comunidad boliviana. Así, por ejemplo, lo explicaba Miryam:

*“[...] Porque el día que yo voy por primera vez a la reunión de los referentes. Cuando nos presentamos todos, todos decían yo soy de la asociación tal y represento a la colectividad tanto... Y cuando llega a Rosa, Rosa dice yo represento al grupo de la Virgen de Urkupiña y para mí fue...como explicarlo... A nivel humano fue una admiración porque que en un lugar que no es religioso ella presentarse así! Cuando yo la escuche y la mire la vi tan convencida. Qué maravilla! Para mí después cada reunión lo especial era Rosa. (...)”<sup>27</sup>.*

Los dos primeros años de trabajo de Rosa participando en esa “Mesa Ampliada”<sup>28</sup> coincidió con el período de luto por el fallecimiento de Valentina durante los cuales no se pudieron realizar los festejos a la Virgen de Urkupiña. Este *impasse* en los festejos y la vinculación cotidiana en el grupo organizado por la DNM generó un acercamiento que llevó a la incorporación de Rosa, a fines del 2014, a la Pastoral de Migraciones de la Diócesis. Esta propuesta, por parte de la Pastoral, la hicieron con la intención de ir formando a Rosa para llevar adelante la Pastoral boliviana. Así lo explicaba Miryam:

*“Cuando yo voy al encuentro nacional de pastoral de migraciones vi al señor Cacho Meneses referente de la Pastoral Boliviana y me impactó. Empecé a ver cómo están trabajando con el sacerdote. Me encantó el modelo, él me explicó y yo le conté de Rosa. Cuando me vine me vine con ese sueño (...) Entonces yo pensé en proponérselo a Rosa. Ella me dijo que en honor a su mamá y por ser devota la Virgen a ella le gustaría (...)”<sup>29</sup>.*

Esta propuesta inicial, a principios del año 2015, se afianza cuando la invitan a Rosa a viajar a Buenos Aires para participar del Encuentro Nacional de Pastorales. En ese evento conoce al representante de la Pastoral Boliviana de Migrantes en Argentina, Adalid López Meneses<sup>30</sup>, y junto con el Pbro. José María Linch<sup>31</sup>, párroco de la Parroquia<sup>32</sup> San Francisco y representante de la Pastoral de Migraciones de Bariloche, la incentivan para organizar la Pastoral boliviana en la ciudad en torno a la devoción a la Virgen de Urkupiña. A su regreso Rosa decide, a pesar de la negativa de sus hermanos, trasladar la imagen de la Virgen de Urkupiña junto con su culto a la Parroquia San Francisco, templo que se ubica en el barrio San Francisco IV a cinco cuadras de la vivienda de la familia iniciadora del culto y dar curso a la Pastoral boliviana. Esta última va a contar, no solo con el apoyo de la mayoría de los devotos que asistían a la fiesta familiar, sino también con la conformación de un grupo de baile de caporales denominado *Tusuy Sonqo*<sup>33</sup>.

La decisión de Rosa de trasladar la imagen y la fiesta a la Parroquia si bien contó con el apoyo de la mayoría de los devotos no ocurrió lo mismo con la familia iniciadora. Esta situación genera un quiebre dentro del grupo de la Virgen de Urkupiña provocando una división. Este fractura se da, por un lado, por la pérdida de protagonismo de la familia Cabezas, a través de la

<sup>26</sup> En el año 2005 se produjo un nuevo intento de refundar una agrupación boliviana bajo el nombre de “Centro Boliviano”<sup>26</sup>(CB), que logró obtener la personería jurídica pero, al poco tiempo, serias diferencias entre sus miembros, la llevaron nuevamente al fracaso. En la actualidad, debido a la convocatoria de la DNM empezó a reunirse pero tienen dificultades entre sus integrantes.

<sup>27</sup> Entrevista a Miryam, representante de la Pastoral de Migraciones de San Carlos de Bariloche realizada por Barelli el 17 de junio de 2016.

<sup>28</sup> Nombre que habitualmente utilizan los miembros de este grupo.

<sup>29</sup> Entrevista a Miryam, 2016.

<sup>30</sup> Responsable y vocero de la Pastoral boliviana.

<sup>31</sup> Conocido en Bariloche como el “Padre Pepe”.

<sup>32</sup> Esta parroquia se encuentra ubicada en el barrio San Francisco IV donde vivía Valentina y Rosa Cabezas y en donde se realizaban los festejos anuales a la Virgen de Urkupiña.

<sup>33</sup> Palabra en quechua que significa “bailando con el corazón”.

incorporación del culto a la Pastoral boliviana dirigida por Rosa y contenida por la institución y, por otro, por la disputa que genera la posesión de la imagen de la Virgen, la cual deja el altar doméstico y se entroniza en la Parroquia San Francisco:

*“(...)yo le dije a mis hermanos pero no quisieron porque la fiesta ya no iba a ser más de la familia Cabezas porque la fiesta ahora iba a ser de todos y ellos querían seguir siendo el centro para mí. Pero yo como los conozco les digo ‘no es así’ la ‘Virgen tiene que salir afuera’, pero mis hermanas después de que murió mi mamá se creen las dueñas de la Virgen...y para mí no es así (...)”<sup>34</sup>.*

Ambos motivos se explican en que la Virgen de Urkupiña no sólo se identifica como un *capital social*<sup>35</sup> que construye y estructura espacios de poder<sup>36</sup> dentro de las etapas en la que se desarrolla la celebración sino que se constituye también como un *capital simbólico* en el que, como ya hemos mencionado, se pone en juego el prestigio social, el reconocimiento colectivo y los “favores” que la Virgen otorga, todos bajo la posesión y control de la familia iniciadora.

Dentro de estas facultades especiales que tiene la familia también encontramos la de ser “mediadores”, la que los ubica con el privilegio de conocer la “voluntad” de la Virgen. Son los que decodifican los mensajes que deben ser transmitidos a sus devotos y son los que interpretan cuáles son los momentos en que se cuenta con la presencia mariana. Esto último se puede ver en la explicación que nos da Rosa de llevar a adelante su decisión más allá de la negativa de su familia:

*“(...) como no aceptaron acompañarme tuve que llevar una Virgen chiquita que me había regalado mi marido hace unos años (...) ellos decidieron festejar solos en la casa de la familia con la Virgen de siempre. Pero “ella” se enojó...todo el tiempo ella estuvo en el garaje en su altar...de repente después de ese día...le empezó a dar humedad y le afectó la carita y la mandaron a reconstruir pero no quedo igual. Para mí, según la devoción de cada uno, “ella” se enojó...Mamá siempre decía que cuando “ella” está feliz la vas a ver sonriente porque la familia está unida. Cuando está triste se nota en la mirada. Cuando yo la lleve a la Iglesia era increíble se veía una luz yo la veía...”<sup>37</sup>.*

Es decir, la decisión se explica como resultado de un imperativo sobrenatural es la “Virgen la que quiere irse”, se obedece a la voluntad de “ella y es en ese escenario que se le asigna a la Virgen agencia.

## 2.1. Reconfiguración del espacio sagrado de la devoción a la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. Del ámbito doméstico al espacio público

Las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción, desarrollo y crecimiento. En función de ello, nuestro análisis incorpora los aportes de la geografía de la religión con las nociones de territorio y espacio. En relación a la primera, la

<sup>34</sup> Entrevista a Rosa Cabezas, Barelli junio de 2016.

<sup>35</sup> “Conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento y de interreconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no sólo están dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino que también están unidos por lazos permanentes y útiles” (Bourdieu, 1980: 2)

<sup>36</sup> Este puede analizarse desde los diferentes lugares que ocupan los devotos durante las prácticas rituales - pasantes, padrinos, custodios e invitados - y desde los diferentes espacios en las que esas prácticas se manifiestan - público y privado - (ver, Barelli, 2012).

<sup>37</sup> Entrevista a Rosa, Bariloche 2016.

abordamos como un espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, donde el componente relacional es el que posibilita el proceso de construcción territorial (Carballo, 2009). Esta apropiación puede ser de “carácter instrumental-funcional”, centrada en relaciones económicas, políticas y sociales o “simbólico-expresiva” en donde lo central sería la sedimentación simbólica-cultural que se produce en dicho espacio. A partir de allí, definimos *territorio* siguiendo el planteo de Benedetti (2011) como prácticas culturales y materiales de la sociedad, las cuales son pensadas como entidades geohistóricas que presentan procesos abiertos y contingentes, como categorías que no “son” sino que “están siendo”. Es decir, entendidas como experiencia vivida o sentida que tiene una fuerte vinculación e interacción entre el espacio vivido en el pasado y en el presente. En palabras de Flores “son los sujetos peregrinos los que activan la sacralidad/profanidad en determinados momentos a través de sus acciones espaciales, dotando de estas cualidades al territorio que enmarcan” (2016:6) En consonancia con estas expresiones religiosas incorporamos el concepto de *espacio sagrado* desde Rosendahl (1996, 2009) como un campo de fuerzas y valores religiosos que “eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia” donde la experiencia de lo sagrado se proyecta en el dominio de la emoción y del sentimiento (1996:30).

En el marco de estas conceptualizaciones abordamos la construcción de sacralidad de la devoción a la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche, guiados por la tipología de Rosendahl (2009), a partir de tres elementos constitutivos que conforman la sacralidad: 1) el lugar sagrado, 2) los circuitos religiosos y 3) el círculo sagrado “*imaginalis*”. El abordaje de estos elementos nos permiten darle a la devoción mariana otra dimensión análisis que opera en el orden de lo tangible.

El primer elemento que hemos abordado es el *lugar sagrado* que lo podemos definir como aquel espacio fijo en donde se distinguen atributos cualitativos a partir y en torno a una divinidad. En el caso particular de la Virgen de Urkupiña el lugar sagrado transita dos espacios diferenciales que se conforman en función de las dos etapas en las que se desarrolla la devoción. Durante la primera etapa de la devoción (1994-2014) en donde los festejos estaban organizados por la familia iniciadora y un grupo significativo de devotos, el lugar sagrado lo constituía el altar doméstico en donde se había entronizado<sup>38</sup> a la imagen mariana. Desde 1994 la imagen de la Virgen de Urkupiña se encuentra entronizada en un altar construido y ornamentado, todos los años de forma diferente, en el hogar familiar de los custodios. Es un altar doméstico que irrumpe y se apropia de la monotonía del espacio hogareño, le otorga sacralidad y lo transforma en un símbolo que construye pertenencia social y étnica, posicionando a los custodios como los únicos referentes de la devoción en Bariloche. Esta sacralización del espacio doméstico se manifiesta en dos planos, uno externo y otro interno. El primero se evidencia a través de la ornamentación del espacio donde se distinguen objetos considerados sagrados por los devotos como: velas, banderas, ofrendas florales y luces tonales (figura 3). Elementos que ambientan y transforman un espacio estrictamente doméstico en un espacio sagrado. El segundo plano presenta una mayor connotación simbólica en el sentido de que la familia se transforma en la depositaria de la “gracia divina” por la posesión y cuidado de la imagen de la Virgen, plano simbólico que la posiciona a la Virgen como un dispositivo en disputa en las relaciones familiares. De esta manera, el hogar de la familia iniciadora se transforma en un espacio sacralizado que adquiere singularidad, construye pertenencia, genera prestigio y distribuye poderes sociales que establecen disputas dentro de la comunidad boliviana como en el seno de la familia iniciadora (Barelli, 2014). Este lugar sagrado doméstico, durante el año 2015, se traslada a un espacio institucional eclesial de carácter público como es la Parroquia San Francisco. La entronización de la imagen en este nuevo espacio, contenido por ciertas normas propias de la institución, modifica de forma sustancial la expresión y disposición del altar mariano como el acceso y control del mismo. En función de ello observamos, por ejemplo, que la ornamentación se vuelve más sobria, pierde objetos decorativos y se adecua a los cánones que establece la institución parroquial. La imagen se ubica dentro de un cofre vidriado con aguayos y flores donde se la despoja de todo elemento que denote una adscripción nacional (figura 4). Este control en la ornamentación tiene su contracara en el acceso al altar que pasa de estar en un ambiente privado bajo el control de una familia a uno público como es una parroquia que tiene abiertas sus puertas desde las

<sup>38</sup> Término que hace alusión a la ceremonia de entronización de una imagen religiosa. En esta ceremonia de consagración se dispone de un lugar de honor para la imagen a la que se le otorgan atributos de poder y autoridad.

primeras horas de la mañana a últimas horas de la noche y en donde no existe ningún control de ingreso.

Figura 3  
Altar de la Virgen de Urkupiña en festejos 2012



Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 4  
Entronización de la Virgen de Urkupiña  
Parroquia San Francisco 2015



Fuente: Ana Inés Barelli, 2015

El segundo elemento que nos permite delimitar y analizar la construcción de sacralidad son los circuitos sagrados. Estos circuitos los entendemos como aquellos recorridos que se realizan durante el desarrollo del culto como las procesiones y peregrinaciones. Ambas entendidas como un cortejo religioso público en las que participan fieles trasladando imágenes y entonando cantos religiosos. El recorrido de las procesiones consiste en la salida de un cortejo con la imagen devocional de su lugar sagrado y culmina en el mismo lugar de salida. En las peregrinaciones, a diferencia de las procesiones, el cortejo sale de un punto hacia el lugar sagrado en donde se encuentra entronizada la imagen a la que se le rinde culto. En nuestro caso de estudio se pueden señalar dos circuitos sagrados, en cada una de las etapas en que se desarrolló el culto, que operan como delimitadores del lugar en donde se encuentra entronizada la imagen. Durante la etapa del culto doméstico (1994-2014) el circuito que observamos se construyó entorno al hogar de la familia iniciadora a partir del recorrido que realizaba una caravana de autos con la imagen de la Virgen unas cuadras antes de llegar a la vivienda donde se encontraba el altar doméstico. Este recorrido era encabezado por integrantes de la familia iniciadora y acompañado por devotos (figura 5). Durante la etapa institucional (2015) ese recorrido se modifica. Es decir no sólo cambia de horario, se acomoda a los requerimientos parroquiales en vez de hacerse de noche se realiza al mediodía, sino que también se elige otro espacio para el circuito y otros protagonistas. De esta manera, el recorrido se realizó en el predio parroquial donde se traslada la imagen desde el templo al salón. Esta procesión la encabezaron los caporales de la Pastoral Boliviana *Tusuy Sonqo* que fueron los encargados de llevar la imagen acompañados del resto de los devotos (figura 6).

Figura 5  
Caravana 2012

Fuente: Ana Inés Barelli, 2012

Figura 6  
Procesión 2015

Fuente: Ana Inés Barelli, 2015

Finalmente, la última tipología que abordamos es la del espacio sagrado *imaginalis* entendido como aquel lugar que posee energía, poderes y una cualidad *numinosa* que los distingue del espacio común; donde el tamaño y las fronteras se encuentran determinados y definidos por los fieles, sin asociarse el tamaño a una territorialidad definida. En otras palabras abordamos el concepto de *círculo sagrado* como aquellas imágenes que proyectan o diseñan los sujetos o los grupos sociales sobre el territorio a partir de sus experiencias y valoraciones de la práctica religiosa. Desde la devoción mariana lo que podemos observar es que la Virgen “territorializa” el espacio tanto desde el lugar sagrado en donde se entroniza la imagen mariana, desde los circuitos sagrados por donde se proyecta el culto, como desde las prácticas culturales y rituales religiosas que se realizan en dichos espacios. Estas manifestaciones las abordamos como marcadores territoriales que construyen espacios de sacralidad, o círculos sagrados “en los que se manifiestan con más exuberancia el sentido religioso y la devoción popular” (Rosendahl, 2009:51). Es decir, la vinculación de estos elementos es lo que da sentido a la construcción del “círculo sagrado”. De esta manera se distinguen, para cada etapa, dos círculos que se encuentran principalmente delimitados por el lugar de residencia de la imagen de la Virgen. Uno centralizado en un ámbito privado, la casa de la familia iniciadora; y otro, en el ámbito público, la parroquia barrial. Durante la primera etapa -si bien todos los años se realizaba el traslado de la imagen de la Virgen a la Iglesia Catedral- la sacralización del espacio no se construye en su totalidad en un espacio público<sup>39</sup>, sino que en los festejos predomina el espacio privado o ámbito doméstico; quedando el círculo sagrado circunscripto a la vivienda de la familia iniciadora. De esta manera, el radio de circulación es acotado. Si bien el culto se proyectaba a través de la misa en un espacio público la imagen mantiene su altar y los festejos en el ámbito doméstico así como también el control de los invitados. Sin embargo, a partir de la segunda etapa (2015) la proyección del círculo sagrado se amplía, se resignifica y se centraliza; ya no en el espacio doméstico, sino en un ámbito público: la parroquia del barrio. Esta proyección se construye no sólo desde el lugar sagrado donde se entroniza la Virgen (el templo) y desde los circuitos sagrados por donde transita la imagen (la procesión en el predio), sino también desde las prácticas culturales y rituales que dieron curso a los festejos devocionales como son: la novena, la misa y los festejos (almuerzo y baile) en las instalaciones parroquiales. En relación a la primera práctica, la novena, el cambio resulta muy significativo debido a que se incorpora un libro litúrgico donde se encuentran pautadas las lecturas y se orienta la reflexión a través de la participación activa del sacerdote de la parroquia:“(…) *Todo ese seguimiento y algunas cosas que son distintas nunca la habíamos hecho....solíamos rezar el rosario pero no teníamos eso. Esta bueno porque tiene una lectura todos los días y el padre explica...y eso*

<sup>39</sup> Resulta importante aclarar que si bien desde el año 2000, se encuentra presente una réplica de la imagen de la “Virgen de Urkupiña” en el Cerro Otto, esta nunca se integró en el “círculo sagrado” que la comunidad boliviana realiza dentro de la ciudad con lo cual no es más que un hito aislado que no tiene relevancia para nuestro estudio.

*es lo que me gusta que antes no teníamos (...)*<sup>40</sup>. En la celebración religiosa también se observan cambios que tienen que ver con que la misa se hace especialmente para la advocación mariana y la parroquia ofrece toda la participación de la comunidad boliviana en el desarrollo del oficio religioso. Sin embargo, esto último no se visualizó en la primera celebración debido a que el grupo de la Virgen de Urkupiña si bien son muy devotos a la Virgen María, no se manifiestan practicantes del culto religioso, situación esta última que se observó en las dificultades de los devotos para respetar los horarios pautados y seguir el rito litúrgico. Finalmente, los eventos se desarrollaron en el gimnasio de la parroquia con la presencia de la comunidad boliviana, acompañados de la pastoral de migraciones, agrupaciones de migrantes latinoamericanos y miembros de la parroquia. Durante la jornada de festejos que se extendió desde el mediodía hasta la media noche se compartió un almuerzo con comida típica boliviana, bailes especiales (de caporales en honor a la Virgen y de pasantes), brindis y rituales (entrega de “colitas”, *ch’uspas*, suvenires, elección de padrinos, etc). Resulta significativo aclarar que tanto las prácticas culturales como los rituales se resignificaron adquiriendo una nueva impronta que requiere a futuro un estudio más pormenorizado y que por razones de espacio, en esta oportunidad, no hemos podido desarrollar.

Para finalizar, resulta significativo mencionar que este traslado de la devoción de un ámbito doméstico a uno institucional, construyó una nueva espacialidad en donde se reasignaron roles, dinámicas de circulación y se redefinieron vínculos familiares y redes sociales. La reconfiguración del culto devocional a un espacio público/institucional desplazó la centralidad de la familia iniciadora y su red de relaciones sociales, que distribuían prestigio hacia dentro de la organización de migrantes, por la Pastoral Boliviana, grupo dirigido y supervisado por la Iglesia. Esta última no sólo se ofrece como un espacio para desarrollar el culto, sino también como un medio desde donde “encauzar” la devoción en un ámbito institucional “despojada” de protagonismos personales.

## REFLEXIONES FINALES

En este artículo hemos analizado el traslado de la práctica devocional de la Virgen de Urkupiña de los migrantes bolivianos en San Carlos de Bariloche desde un ámbito doméstico, la vivienda de la familia iniciadora del culto, a un espacio institucional, la Parroquia San Francisco. En función de este objetivo dividimos el artículo en dos apartados temáticos en los que abordamos cada una de las etapas en las que transitó la devoción. En la primera (1994-2014), hicimos un breve recorrido donde recuperamos el traslado del lugar de origen al de destino, las características del proceso de refundación de la práctica devocional y la conformación del Grupo de la Virgen de Urkupiña liderado por la familia iniciadora del culto. En la segunda (2015-2016) abordamos el proceso de traslado de la imagen de la Virgen y de su práctica cultural a la parroquia desde la redefinición de roles familiares, a partir de la creación de la Pastoral boliviana a cargo de un miembro de la familia iniciadora, y principalmente desde la reconfiguración del espacio sagrado a través del análisis de ciertos elementos constitutivos de sacralidad.

A través del estudio de las dos etapas lo que pudimos observar es que el proceso de traslado de la práctica devocional al ámbito parroquial generó una serie de modificaciones, quiebres y reacomodamientos tanto en el grupo de la Virgen de Urkupiña y la familia iniciadora como en la apropiación y construcción de un nuevo espacio sagrado. Uno de los puntos a señalar es que la conformación de la Pastoral Boliviana si bien generó la posibilidad de trascender el ámbito doméstico, haciendo pública la devoción en el barrio y puso a disposición una serie de elementos y espacios para el desarrollo de la misma, desarticuló y provocó una separación dentro de la familia iniciadora del culto que hace 22 años custodia a la Virgen de Urkupiña. Este quiebre lo abordamos desde la nueva distribución de poder que afectó a la familia y sus vínculos debido a la pérdida de ciertas facultades especiales como: tener el control y ser protagonistas de la práctica religiosa, ser los depositarios de los “favores” de la Virgen y tener la facultad de “mediación”. Estas facultades en el proceso de traslado se resignificaron y fueron transferidas al equipo de la Pastoral boliviana que, a diferencia del Grupo de la Virgen de Urkupiña, si bien logró más acompañamiento, recursos y visibilidad, perdió en autonomía.

<sup>40</sup> Entrevista a Rosa, junio 2016.

El traslado del culto del ámbito doméstico al institucional también modificó la construcción de sacralidad, la cual la abordamos desde tres elementos constitutivos como: el lugar sagrado, los circuitos religiosos y el círculo sagrado. Estos elementos nos permitieron redefinir el espacio sagrado de la devoción debido a que, en primer lugar, se produce un traslado de la imagen que conlleva una entronización y como consecuencia un desplazamiento del lugar sagrado. Este desplazamiento lo trabajamos a partir de los nuevos recorridos o circuitos religiosos de la imagen que vincularon no sólo a la comunidad boliviana y a la parroquia sino también a los vecinos del barrio que se sintieron convocados por el grupo de baile de caporales y el despliegue festivo. De esta manera, podemos decir que este traslado proyecta nuevas imágenes y valoraciones de la práctica religiosa de los devotos sobre el territorio. Estas imágenes redefinen un nuevo círculo sagrado que deja de tener como punto central la vivienda de la familia iniciadora, para dar curso a una proyección barrial que ubica como lugar sagrado al predio parroquial.

## REFERENCIAS

1. Barelli, Ana Inés. “Migración boliviana en San Carlos de Bariloche: prácticas religiosas y devocionales como estrategias identitarias”. *Revista de Estudios Trasandinos*. Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro. 2010. vol.16 n° 1. p.107 - 122.
2. Barelli, Ana Inés. “Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Cultura y Religión*. Santiago de Chile: Universidad Arturo Prat. vol.V n° 1. 2011 p.110 - 128.
3. Barelli, Ana Inés. “La mujer boliviana en las celebraciones de las Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Ciencias sociales y Religión*. Porto Alegre: Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. vol.14 n° 17. 2012. P 133 - 151.
4. Barelli, Ana Inés. “Pertenencias y conflictos en el campo social: La Virgen de Urkupiña como capital en disputa en la Comunidad boliviana de San Carlos de Bariloche”. *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos*. Córdoba: Universidad Nacional de Río Cuarto. vol.VI n°. 2012. p.149 - 167.
5. Barelli, Ana Inés. “Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y proceso identitarios”. Tesis doctoral en Historia. Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca. 2013.
6. Barelli, Ana Inés. “Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local”. *Párrafos Geográficos*.: IGEOPAT. vol.13 n° 2. 2014. p. 202 - 233.
7. Benedetti, Alejandro. “Territorio: concepto integrador de la Geografía contemporánea” en: De Souto, Patricia (coord.) *Territorio, Lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en Geografía*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011.
8. Benencia, Roberto. “Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: Procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo” en: Novick, Susana (Comp) *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Catálogos, Buenos Aires. 2008.
9. Carballo, Cristina, “Repensar el territorio de la expresión religiosa”, en Carballo, Cristina. *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo. 2009.
10. De la Torre, Renée. “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”. *Civitas*, v. 12, n. 3, 2012, p. 506-521. Porto Alegre.
11. Flores, Fabián. Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Revista Cultura y Religión*, Vol. X, N° 1. 2016. Pp.3-16.
12. Fogelman, Patricia (comp) *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires: Lumiere. 2010.
13. Freedberg, David. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia de la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra. 1992.
14. Giorgis, Marta. *La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Centro de Antropología Social. Buenos Aires: Antropofagia. 2004.
15. Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina. “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo*. México. 2004.
16. Martín, Eloísa. “Aportes al concepto de “religiosidad popular” una revisión de la bibliografía argentina” en Carozzi, María Julia y Ceriani, César, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos, 2007. Pp. 61-79.
17. Rosendahl, Zeny. *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC. 1996.
18. Rosendahl, Zeny. “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio” en Carballo, Cristina (coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo. 2009. 43-56.



19. Santamaría, Daniel. “La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina” en M.E. Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J. Santamaria. *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor América Latina. 1991.
20. Sassone, Susana. “Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires” en Carballo, Cristina (comp.) *Diversidad cultural, creencias y espacio*. PROEG, 3, Buenos Aires. 2007.
21. Wright, Pablo. “En qué y por qué creen los que creen”. *Revista de cultura* Ñ. Clarín, 29 de enero de 2011.

## FUENTES

### Escritas

Archivo de la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche  
*Diario el Cordillerano*, 16 de agosto del año 2000.

### Orales

Entrevistas a Lynch, José María, párroco de San Francisco y encargado de la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche. Barelli, Bariloche abril 2010 y mayo 2016.

Entrevistas a Rosa, integrante de la familia iniciadora del grupo de la Virgen de Urkupiña de Bariloche. Barelli, Bariloche mayo 2011 y junio 2016.

Entrevista a Miryam, representante de la Pastoral de Migraciones de San Carlos de Bariloche. Barelli, Bariloche junio de 2016.