

ENTRE COPACABANA Y URKUPIÑA. CUESTIONES SOCIOESPACIALES EN TORNO A LAS DEVOCIONES MARIANAS DE MIGRANTES BOLIVIANOS EN LA ARGENTINA.

Fabián Claudio Flores (CONICET, GIEPEC- UNLu)

Dirección electrónica: lcflores@hotmail.com

Tomás Facundo Giop (GIEPEC, UNLu)

Dirección electrónica: tomasgiop@hotmail.com

Resumen

La comunidad boliviana asentada en la Argentina tiene una larga tradición migratoria. En la actualidad, con alrededor de 400.000 bolivianos radicados en el país se constituyen en el segundo colectivo más numeroso luego de los paraguayos.

Junto a la llegada de estos sujetos migrantes fueron arribando un conjunto de prácticas culturales que los acompaña, entre ellas las religiosas. Claro que el traslado de esos dispositivos culturales no se da de forma automática sino que mediada por un conjunto de factores que hacen que se resignifiquen en las zonas de instalación.

Dentro del conjunto de prácticas religiosas católicas de los migrantes bolivianos, los cultos marianos ocupan un papel muy importante como constructores de una fe religiosa personal y comunitaria.

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre los vínculos entre religiosidad mariana y comunidades migrantes a partir del caso particular de los bolivianos en la Argentina, poniendo el foco en las tensiones que se generan hacia el interior del colectivo migrante a partir de las prácticas devocionales que desarrollan en los nuevos ámbitos de instalación, específicamente a partir de las veneraciones a la Virgen de Copacabana y de Urkupiña.

Con el objetivo de analizar el contexto y las formas que adquiere la expansión de estas prácticas socio-espaciales de orden comunitaria, el presente artículo se organiza en tres partes. Una inicial, centrada en las principales referencias teórico-metodológicas que articulan la propuesta; luego, se examina el proceso migratorio desde Bolivia hacia Argentina, a través de una periodización, para luego vincularlo con las festividades religiosas en este país; y finalmente, se describen las prácticas marianas emergidas en contextos migratorios a partir de las devociones a las Vírgenes de Urkupiña y Copacabana.

Es necesario destacar, por último, que esta investigación se encuentra en una etapa exploratoria, como un primer acercamiento a la problemática y proyecta, para futuros trabajos, describir y analizar el conjunto de prácticas devocionales de los migrantes bolivianos en distintos escenarios geográficos.

1. Palabras iniciales

El presente trabajo tiene como objetivo analizar los vínculos entre religiosidad mariana y comunidades migrantes a partir del caso particular de los bolivianos en la Argentina, poniendo el foco en las tensiones que se generan hacia el interior del colectivo migrante a partir de las prácticas religiosas y devociones que despliegan en los nuevos ámbitos de instalación.

Hacia fines de la década del '90, la Virgen de Urkupiña comenzó a tener mayor visibilidad y presencia en la realidad de los inmigrantes bolivianos en Argentina, y a partir de allí se evidenció un crecimiento como devoción de dicho grupo, a tal punto de instalarse como una festividad anual ineludible –de la misma manera que sucede con la Virgen de Copacabana–. Así, podemos observar peregrinaciones por la Virgen de Urkupiña no sólo en el Conurbano Bonaerense o en barrios de la misma Ciudad Autónoma de Buenos Aires, sino también en ciudades de otras provincias, como Córdoba, Chubut, Rio Negro, Bariloche, entre otras. La difusión de los migrantes implicó –al mismo tiempo- la expansión de las religiosidades marianas.

El arribo del culto coincide con una de las principales etapas de la inmigración boliviana en Argentina, marcada -desde hace aproximadamente dos décadas- por la instalación de familias completas, ya consolidadas en términos económicos y a tal punto que varias logran construir una capacidad de ahorro importante y, con esto, cierta acumulación de capital. A la vez, se fortalecen y consolidan las asociaciones de migrantes bolivianos hacia adentro de las comunidades. Por último, aunque no menos importante, la mujer inmigrante boliviana se establece como actriz activa en la familia y su comunidad (SASSONE y CORTÉS, 2014), ocupando un rol clave en la puesta en marcha de estos cultos. Este conjunto de factores que operan dentro del colectivo migrante afectan considerablemente las practicas socio-religiosas que ellos desarrollan en la Argentina.

Con el objetivo de analizar el contexto y las formas que adquiere la expansión de estas prácticas religiosas de orden comunitaria, el presente artículo se organiza en tres partes. Una inicial, centrada en las principales referencias teórico-metodológicas que articulan la propuesta; luego, se examina el proceso migratorio desde Bolivia hacia Argentina, a través de una periodización, para luego vincularlo con las festividades religiosas en este país; y finalmente, se describen las prácticas marianas emergidas en contextos migratorios a partir de las devociones a las Vírgenes de Urkupiña y Copacabana.

Es necesario destacar, por último, que esta investigación se encuentra en una etapa exploratoria, como un primer acercamiento a la problemática y proyecta, para futuros trabajos, describir y analizar el conjunto de prácticas devocionales de los migrantes bolivianos en distintos escenarios geográficos.

★ ★ ★

2. El (los) marco(s)

La investigación se sitúa desde un abordaje cultural en geografía (CLAVAL, 1999), preferentemente orientada a los flujos religiosos en la historia reciente de la Argentina. La propuesta se centra en la vinculación entre flujos migratorios y las construcciones espaciales evidenciadas en la producción de escenarios religiosos y festivos.

Desde esta perspectiva, debemos comprender que la cultura es la forma integral de vida creada histórica y socialmente por una comunidad, según la forma particular en que entable las relaciones entre sus integrantes, las relaciones con otras comunidades, con el ámbito de lo sobrenatural, a fin de dar continuidad y sentido a la totalidad de su existencia (DI TELLA, CHUMBITA, GAJARDO y GAMBÁ, 2012). Pero junto a esto, incluye –también– la manera de relacionarse con la sociedad y el espacio en que aquella discurre su cotidianidad. Entonces, debemos comprender que la cultura es más que simplemente una construcción social con una instancia de expresión a través del territorio; aquella, en verdad, está formada espacialmente (COSGROVE, 2002).

El espacio, en este sentido, se interpreta como un ámbito de desencuentro(s) y encuentro(s) de trayectorias diversas, influidas mutuamente e incluso en conflicto entre sí (MASSEY, 2005), abarcándolo desde una mirada compleja y amplia, para entenderlo no sólo como un producto social, sino más bien como una construcción con historicidad y materialidad junto a un conjunto de significados y sentidos brindados por sus propios habitantes (LINDÓN, 2008).

Acorde a la perspectiva teórico-metodológica, se considera necesario precisar, a partir de esta noción de espacio, la categoría de escenario geográfico. Desde el abordaje cultural en Geografía, comprender la espacialidad de la vida cotidiana y lograr construir conocimientos especializados que permitan hacer inteligibles esa espacialidad, es clave (LINDÓN, 2006). Así, la categoría de escenario la comprendemos como “el espacio de un conjunto de prácticas móviles y concertadas por distintos sujetos, y un marco en el que toman sentido” (LINDÓN, 2006: 431). No obstante, el concepto nos brinda una gran potencialidad de análisis ya que, más allá de dicha dimensión social, también parte de una materialidad definida. Al comprenderlos inmersos en procesos culturales amplios, adquieren una base relevante y objetivable, evitando limitarnos de esta manera exclusivamente a lo simbólico.

Esa materialidad, justamente, es la que logra significado a partir de los sujetos- habitantes y según cómo éstos la carguen de valoraciones y le adjudiquen utilidades, entre otras cuestiones. Así, entendemos cómo la efemeridad es intrínseca a un escenario, al analizarlo desde el papel activo del(os) sujeto(s) en su significación. Por tratarse de una activación de corta duración, pero que produce grandes transformaciones espaciales, las fiestas religiosas y el paisaje peregrino que se monta en torno a las devociones marianas son fenómenos que lo entendemos como escenarios espaciales.

Por otro lado, es relevante también establecer herramientas metodológicas orientadas particularmente para el estudio de la relación entre migrantes y devociones marianas, como importantes dispositivos de construcción identitaria.

Por migración entendemos a aquellos desplazamientos o movimientos espaciales de personas desde un lugar de origen a otro de destino, teniendo como objetivo buscar mejores condiciones de vida, ya sea porque en su lugar de establecimiento no cuentan con dichas condiciones, total o parcialmente (GUZMÁN CASTELO, 2005) o porque buscan ampliar su horizonte. En dicho desplazamiento, se atraviesa una frontera político-administrativa mantenida y reconocida por cierto régimen político –sea formal o informal– que, entre otros aspectos, afecta la identidad del individuo (KEARNEY Y BESERRA, 2002).

Así vemos, entonces, la necesidad de problematizar la noción de identidad; y en este sentido la comprendemos como una construcción compleja, no monolítica, en la cual se intersectan, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelar” a los individuos como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que generan subjetividades, que los construyen como sujetos susceptibles de “decirse” (HALL, 2003), sosteniendo que las identidades se encuentran cada vez más fragmentadas en tanto se construyen de múltiples maneras, por medio de diversos discursos y prácticas que, a menudo, entran en conflicto entre sí. Por lo tanto, se encuentran sujetas a constantes cambios y transformaciones. Sin pensar en dinamismo e historicidad no podemos entender el aspecto que adquieren los procesos de identificación de sujetos y grupos.

Es necesario destacar que la idea de continuidad que evocan las identidades, debe ser revisada. Aplicando esto al caso de los rituales festivo-ceremoniales, Juan AGUADO (2009) demuestra cómo claramente los sentimientos de continuidad que supuestamente construyen son – al menos en cierto punto – falsos, pero que sin embargo abonan a la construcción de las identidades, ya que los sujetos participan en ellos reafirmando simbólicamente la pertenencia a la comunidad en cuestión, sirviendo incluso como canalizadores de conflictos y tensiones sociales. En paralelo a esto, también entendemos –como señalamos previamente– que todo movimiento migratorio, afecta a las identidades, de tal manera que al llegar a destino éstas, aunque no totalmente, se reconstruyen y resignifican.

Por otro lado, más allá del sentido de comunidad y unión que inspiran y de su contribución a la reconstrucción de los lazos con su país de origen, las festividades manifiestan las estructuras y desigualdades sociales inherentes a una comunidad. Los rituales y fiestas que a menudo son interpretados como espacios de tradición y continuidad, en verdad han perdido mucho de ello, adaptándose y estando en constante transformación, y volviéndose escenarios espaciales cada vez más complejos y mutantes.

Por último, todas estas consideraciones teóricas deben articularse con las nociones ya planteadas de espacio y escenario, para así poder construir una serie de herramientas teórico-conceptuales que permitan analizar estas temáticas de la manera más compleja y abarcativa posible. En este sentido, ninguna festividad o ritual puede evitar disponer de un espacio para su concreción y reproducción, espacio que no solamente es materialidad, sino también simbolismo, fantasía, experiencia y representación.

★ ★ ★

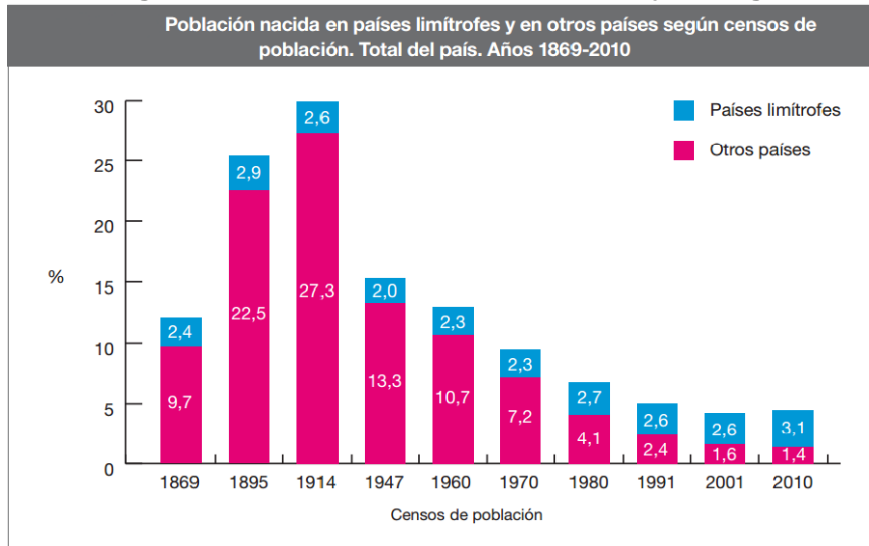
3. Migraciones bolivianas hacia la Argentina: una breve periodización

Según el último *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*, para 2010 se registró el porcentaje más elevado de población inmigrante proveniente de países limítrofes, alcanzando el 3,1% del total de población (ver Gráfico 1). Dicho cambio, puede entenderse, al menos en parte, por diversas modificaciones en el ámbito legislativo, asociadas a reconocer el derecho de libre migración y circulación. Particularmente, la ley Nº 25.781 – conocida como “Ley de migraciones” – otorgó una nueva mirada, buscando integrar al migrante en la sociedad. A la par, diversas normativas y acuerdos en MERCOSUR, Chile y Bolivia, facilitan el arribo (INDEC, 2010).

Incluso, respecto al total de los inmigrantes en el país, aquellos cuyo origen se encuentra entre los países limítrofes y Perú representa un 77,7% (ver Gráfico 2). El mismo gráfico también nos muestra que la migración boliviana, en particular, es la segunda en importancia, con un 19% del total de los inmigrantes, superada sólo por la paraguaya.

En definitiva, la población boliviana en Argentina representa un porcentaje protagónico entre los inmigrantes. Tradicionalmente, aquella fue incluida en la categoría “migración limítrofe” o “fronteriza”, conceptos con una clara misión de invisibilizar este tipo de movilidad, en su gran mayoría empobrecida (SASSONE y CORTÉS, 2014).

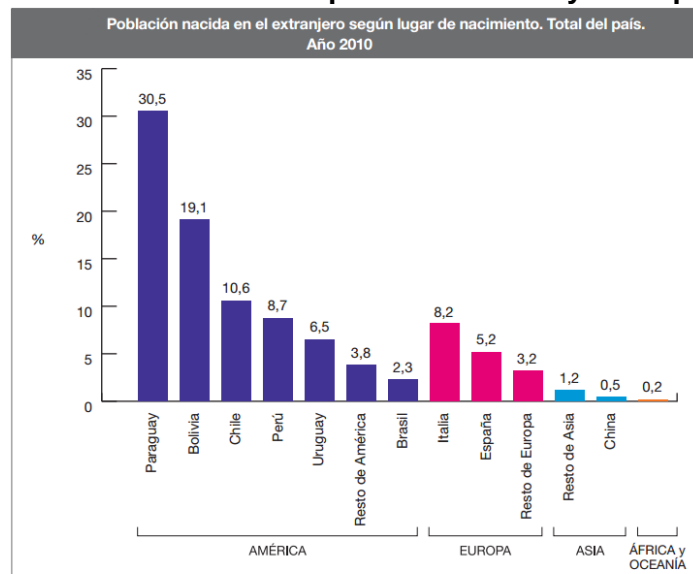
Figura 1. Población nacida en el extranjero según años



Fuente: INDEC. Censos Nacionales de Población, 1869 a 2010.

Fuente: INDEC. *Censos Nacionales de Población, Hogares y Viviendas.*

Figura 2. Población nacida en los países limítrofes y otros países (2010)



Fuente: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

Fuente: INDEC. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010.*

Buenos Aires, principal destino de esta migración, se caracteriza por un elevado crecimiento de barrios habitados por bolivianos, con una alta concentración. Entonces, se puede sostener que en ciertas zonas del país “nos hallamos ante un escenario de multilocalizaciones con una tendencia a reagrupaciones de micro-zonas [...] que se organizan en función de la región y de la ciudad o del pueblo de origen” (SASSONE y CORTÉS, 2014: 103). En este sentido, y como en gran parte de las migraciones, las cadenas migratorias y las redes sociales que los inmigrantes fueron y van construyendo juegan un papel protagónico cuyo exponente espacial es la presencia de barrios culturalmente asociados a dichos colectivos.

Pero estas poblaciones inmigrantes no sólo se sitúan en las grandes urbes. A partir de las décadas de 1960 y 1970, con el auge de los loteos populares en los partidos bonaerenses colindantes a Capital Federal, y también aquellos algo más alejados, en el marco de una política de erradicación de las villas, se generó una relocalización cuasi forzada, instalándose en patrones, por lo general, de alta concentración. Incluso, cuando dependiendo de su condición económica, existen también procesos espaciales en que familias inmigrantes se relocalizan en barrios de clase media, bajo un modo de territorialización del tipo “isla” (SASSONE y CORTÉS, 2014).

Desde una perspectiva socio-histórica, las migraciones bolivianas hacia Argentina fueron sufriendo cambios constantes y mucho dinamismo. No obstante, se puede reconocer un modelo – presentado por Susana SASSONE y GENEVIÈVE Cortés (2014) – de tres grandes etapas, a la vez subdivididas cada una en dos más, que nos permitirá analizar más detenidamente este proceso territorial (SASSONE y CORTÉS, 2014).

En primer lugar, situadas a fines del siglo XIX, se puede ubicar la etapa inicial, caracterizada por su carácter estacional y por la movilidad casi absoluta de población masculina. Geográficamente, estos movimientos se limitaban casi en su totalidad a las provincias del noroeste argentino, en cierta área de influencia con la cercanía a Bolivia.

La segunda etapa, ya deja de tener el carácter fronterizo, asumió una característica de tipo regional, aumentando entonces la circulación de bolivianos por gran parte del territorio argentino. En este caso, a los movimientos estacionales se le suman campesinos que se asientan temporalmente e, incluso, se llegan a armar circuitos laborales-productivos a lo largo de todo el territorio argentino, con frecuentes retornos anuales a sus lugares de origen. En esta etapa, ya se activan las redes migratorias y, a fines de la misma, las mujeres comienzan a tener un papel algo más relevante en estos movimientos.

El último de los estadios de este proceso – centrado desde la segunda mitad del siglo pasado–, que es el más pertinente para este trabajo, ya evidencia importantes variaciones. Por un lado, se observa una gran cantidad de familias enteras asentadas de manera permanente en Argentina, incluso varias con una clara capacidad de acumulación de capital, generándose sustanciales desigualdades hacia el interior del colectivo migrante. Por otro, las mujeres y los jóvenes asumen un nuevo protagonismo, principalmente aquellas como verdaderas organizadoras de la economía doméstica.

El necesario destacar el caso de las mujeres, ya que más allá de su triple condición de explotadas o discriminadas – como mujeres, inmigrantes bolivianas y trabajadoras – logran empoderarse y asumir un rol protagónico en su familia y comunidad. Inclusive presentan diferencias respecto al resto de las mujeres migrantes, particularmente su gran diversidad laboral (GONZÁLEZ y SASSONE, 2015). Además, en estos últimos años, ciertos sectores lograron un real fortalecimiento de la capitalización a tal punto de poder hablar de la formación de cierto empresario étnico (SASSONE y CORTÉS, 2014).

Además, informes de la Organización Internacional para las Migraciones, sostienen que la demografía migrante va variando, y tal vez el cambio más trascendental está en la participación de la mujer en los dispositivos migratorios. En este sentido, utilizan la noción de feminización de la migración, aclarando que no sólo en un sentido cuantitativo – ya que hay un aumento progresivo de las mujeres en los colectivos migrantes –, sino también en términos cualitativos, ya que ya no sólo se desplazan por cuestiones familiares; lo laboral a nivel personal influye de manera creciente¹.

En la dinámica migratoria presentada previamente – y en todo proceso de este tipo – los movimientos poblacionales son acompañados por, entre otros, desplazamientos culturales. La circulación de las prácticas religiosas es un componente crucial de los movimientos migratorios. En este sentido, mujeres y hombres llevan consigo su conjunto de creencias y prácticas y, una vez en su destino, intentan ponerlas en juego. De esta manera, este conjunto de ritos y devociones se internacionalizan, manteniendo ciertos rasgos pero, a la vez, incorporando otros.

Esta mundialización de festividades no es sinónimo, necesariamente, de una reconstrucción exacta de la identidad del migrante, ya que según el destino de la migración y el grupo, los actores del culto, su nivel y modo de institucionalización, la incorporación de nuevas variables e incluso su grado de banalización comercial, variarán (SASSONE y BABY-COLLIN, 2012).

De esta manera, podemos entender a los diversos modos en que las poblaciones inmigrantes de un lugar se apropian de la internacionalización de sus devociones como reveladores de su realidad, de los conflictos en que están inmersos e, incluso y más importante, del modo en que están construyendo y reconstruyendo sus identificaciones.

Entonces, en el caso particular del colectivo inmigrante boliviano en Argentina, la puesta en práctica de las festividades orientadas a las devociones marianas, son una herramienta vital para la comprensión de sus realidades, conflictos e intereses. Por lo tanto, en próximos apartados retomaremos estas prácticas religiosas, para un análisis más exhaustivo de las mismas.

★ ★ ★

4. Entre Copacabana y Urkupiña: dos devociones migrantes

Argentina, como principal país receptor de las migraciones bolivianas, no sólo incorpora a su cotidianeidad a dichos migrantes, sino que con ellos, también a su cultura, y en particular su sistema de creencias y festividades. Por ello, las principales devociones marianas de Bolivia, tanto la Virgen de Copacabana como la Virgen de Urkupiña poseen un espacio más que relevante entre los migrantes instalados en la Argentina.

La Virgen de Copacabana es una advocación mariana cuyo culto comienza, según las principales fuentes, hacia el siglo XVI en la ciudad homónima. Su importancia fue asumiendo mayores escalas, de tal manera que hacia 1925 fue nombrada oficialmente “Reina de la Nación Boliviana”. En la construcción del culto “el lugar” ocupa un papel muy destacado: no es coincidencia su localización en la ciudad de Copacabana, emplazamiento costero sobre el Lago Titicaca. De sus aguas, según los mitos religiosos incaicos, surgió Wiracocha, una de las principales deidades incas, ordenadora del mundo y creadora de los humanos. Incluso entre las sociedades preincaicas allí ubicadas, la zona del lago se presentaba como escenario del culto, un espacio sacralizado.

En gran parte, fueron los mismos indígenas allí asentados quienes promovieron la instalación de una imagen sagrada que los protegiera. En un contexto de malas cosechas y problemas internos, una de las principales comunidades indígenas decidió establecer una cofradía y ponerla bajo la advocación de la Virgen de la Candelaria. Sin embargo, desde mediados del siglo XVI fueron los padres dominicos quienes se encaramaron en la tarea de evangelizar la zona, teniendo en España a su cargo el Santuario de Nuestra Señora de la Candelaria (LUJÁN LÓPEZ, 2002), lo cual demuestra su elevada influencia en el crecimiento de la devoción.

Más allá de la diversidad de leyendas existentes, todas coinciden en que fue el inca Francisco Tito Yupanqui quien modeló una imagen de la Virgen y, tras muchas vicisitudes, logró que finalmente sea entronizada en el altar principal de la Iglesia de Copacabana, en 1583 (LUJÁN LÓPEZ, 2002). A partir de allí, la devoción comenzó rápidamente a expandirse por el continente, configurándose en una de las principales imágenes marianas de la región.

Este culto mariano fue introducido por los propios migrantes en forma individual ya desde el siglo XIX, pero en el siglo XX, y con el crecimiento de la comunidad ya asentada en el país, se fue formalizando a través de la Pastoral Boliviana.

Esta institución nuclea a los bolivianos y organiza las celebraciones en Argentina. Así, el Equipo de Pastoral Boliviano (EPB) comenzó a realizar sus primeras experiencias desde 1975, con la inquietud inicial de reunir a los migrantes de Buenos Aires. Sin embargo, con el correr del tiempo se volvió una institución jerárquica que ya no sólo actúa a nivel provincial, sino nacional, convocando a regiones de fuerte presencia boliviana, como Mendoza, Córdoba y Bahía Blanca (OLAECHEA, 2013).

Dentro del conjunto de actividades que coordina la EPB se destaca la peregrinación anual de los migrantes bolivianos a la ciudad de Luján. Esta peregrinación de la Virgen de Copacabana se destaca no sólo por su masividad, sino también porque fue de las primeras realizadas en Argentina. La notoriedad que ha generado este evento religioso hizo que el Estado se apropiara del mismo a través de su patrimonialización; es así que hacia el año 2008 fue nombrada de Interés Turístico Provincial (por la Provincia de Buenos Aires); en su versión número 56 (año 2012), el Municipio de Luján la declaró como “Actividad de Interés Cultural”; y en 2015 fue señalada de Interés Cultural por el Ministerio de Cultura de la Nación.

Durante la jornada de la peregrinación, a media mañana se retira de la cripta la imagen de la Virgen de Copacabana, ubicándola en el centro del palco emplazado en la Plaza Belgrano – localizada al frente de la Basílica de Nuestra Señora de Luján – donde se

encuentran autoridades eclesiásticas tanto de Bolivia como de nuestro país. Se procede al rezo del Santo Rosario y a la peregrinación de la Virgen y sus fieles, para luego participar del ritual de la misa.

Tras la misa, se realiza el desfile de gran cantidad de agrupaciones que, acompañados por una orquesta, se desplazan bailando y mostrando sus coloridas vestimentas típicas según su región. En la instancia siguiente, todas las comunidades se encuentran en el Descanso del peregrino y los alrededores.

Más allá de que en sus principios la comunidad boliviana visitante de Luján era reducida, fue desde el momento en que el padre Claudino Balen fue nombrado capellán de la Colectividad Boliviana en Argentina – hacia la década del '80 – que, a pedido de la Conferencia Episcopal de Bolivia, se llamó a la totalidad de las comunidades con sus imágenes, entre las que estaba la Virgen de Urkupiña (OLAECHEA, 2013). Entonces, desde ese momento, dicha devoción comenzó a tener presencia, aunque secundaria, en las peregrinaciones bolivianas a la ciudad de Luján.

Sin embargo, el centro de estas peregrinaciones continuó siendo ocupado, incluso hasta la actualidad por la Virgen de Copacabana, pero con una creciente presencia de la devoción a Urkupiña y una mayor visibilidad de este culto.

Según un registro de festejos publicado por la EPB, para el año 1996 las festividades a la Virgen de Urkupiña sumaban catorce en distintas parroquias de Buenos Aires y Capital Federal, cantidad sólo superada – ampliamente – por aquellas dedicadas a la Virgen de Copacabana, que mostraba un total de treinta y siete (OLAECHEA, 2013). Esto da cuenta de las tensiones y diversidades que se presentan al interior del colectivo migrantes con respecto a la mayor visibilidad de una de las devociones (Urkupiña) en la gran festividad donde la otra es la protagonista (Copacabana).

No obstante estos datos, el culto a la Virgen de Urkupiña evidencia desde hace ya varias décadas un crecimiento en su importancia y presencia en diferentes regiones de Argentina.

Esta imagen mariana tiene su origen durante el siglo XVIII en el Cerro Cota, a pocos kilómetros de Quillacollo, ciudad que pertenece en la actualidad al departamento boliviano de Cochabamba. Podríamos caracterizarla como una advocación con un carácter dual, ya que condensa representaciones vinculadas a la Virgen María del catolicismo y a la deidad andina Pachamama (BARELLI, 2014). Estos fenómenos sincréticos son frecuentes en varias de las devociones marianas de América Latina e implican procesos de resignificación y reinención del culto y la práctica inducidos por relaciones de poder.

Su nombre en quechua *Orqopina*² hace referencia a su leyenda. Según ésta, la imagen de una mujer con un niño en brazos se le apareció a una joven campesina que cuidaba sus ovejas, transformando en plata maciza las rocas del cerro. A raíz de este suceso, la creencia generalizada es que, pidiendo prestada una roca al cerro, se recibirá una ayuda, bajo el compromiso de devolverla al año próximo. A partir de aquí, todos los 15 de agosto se celebra en Bolivia la fiesta de la Virgen de Urkupiña, coincidente con el día de la Asunción de la Virgen en el calendario católico.

Hacia 1998, fue escogida Patrona de la Integración Nacional por el gobierno boliviano, comenzando a adquirir un lugar cada vez más relevante en las festividades bolivianas³.

Imágenes 1 y 2: Presencia del culto a Urkupiña en la edición 2017 de la peregrinación de la comunidad boliviana a la Basílica de Luján



Fuente: fotos propias de los autores, 2017.

Durante tres días la fiesta en Quillacollo convoca a aproximadamente medio millón de peregrinos y turistas, acompañándola con una gran entrada folklórica de las fraternidades –organizadas todas por la Asociación de Fraternidades Folklóricas Virgen de Urkupiña–, que nuclea a más de 10.000 bailarines y bailarinas. Al día siguiente se celebra la Misa Principal y el último día, 16 de agosto, se peregrina desde Cochabamba a Quillacollo, unos quince kilómetros, concentrándose en la colina del santuario (SASSONE Y BABY-COLLIN, 2012).

Argentina, destino principal y más antiguo de las migraciones bolivianas, también se erige como el primero en que se difundió internacionalmente esta devoción mariana, comenzando a existir estas primeras manifestaciones hacia las últimas décadas del siglo pasado, en Villa El Libertador, barrio de la ciudad de Córdoba.

Volviendo a la lógica de la fiesta, pero ya centrándonos en las puestas en práctica en Argentina, notamos que en ella hay distintas formas de reciprocidad, entre las que se destacan tres actos de intercambio: dar, recibir y devolver. Incluso, no se verbalizan las deudas y todos actúan como si se tratara de actos de cortesía, espontáneos y desinteresados (GIORGIS, 2000). Estas dimensiones de reciprocidad, entonces, se vinculan con una lógica de prestación y contraprestación, entramadas por las promesas y favores que los devotos realizan a la Virgen, “dando para recibir” (BARELLI, 2014).

No obstante, estos actores “están debatiendo y compitiendo para lograr ascensos en el campo laboral y religioso. Aunque disimulado, el principio del cumplimiento de la obligación está presente y es esto lo que permite instituir, legitimar pero también cambiar las diferencias de clase, jerarquía y status de algunos individuos, sectores, grupos y asociaciones que operan en la fiesta. [...] Por lo tanto, el campo religioso no se consume en sí mismo sino que permea el campo migratorio-laboral” (GIORGIS, 2000: 242).

El escenario festivo está compuesto por un sistema de intercambios y reciprocidad tradicionales: el primer día, el pasante, perteneciente a cierto sector dentro del colectivo, ya que está a cargo de una parte importante de los gastos y en general es de origen cochabambino, hace un recorrido por el vecindario – el rodeo –, recogiendo donativos y visitando al próximo pasante. Además de poseer una posición económica más elevada que el resto de los residentes, los pasantes deben cumplir con el requisito de constituir una pareja conyugal. Los solteros, viudos o sin pareja no pueden pasar la fiesta. Los residentes llaman a esta condición *ch'ulla*, que en quechua significa impar (GIORGIS, 2000).

Este cargo principal cambia anualmente. Luego, también están los responsables de los cargamentos, quienes poseen automóviles y camionetas que decoran, incluso con vajillas en plata maciza y billetes, demostrando así su éxito. En este sentido, junto a éstos existen los padrinos, quienes se encargan de financiar las orquestas y las bebidas, principalmente. Así, entonces, vemos como estos rituales “son momentos de intercambio social y, a la vez, marcadores de diferenciaciones sociales, donde se leen las desigualdades de los éxitos económicos” (SASSONE y BABY-COLLIN, 2012: 307).

Particularmente, uno de los principales caracteres adjudicados a la Virgen es otorgar préstamos, ya sea en sentido monetario como también en bienes materiales. Junto a esto, esta festividad se fue convirtiendo en un espacio en el cual ofertar y encontrar oportunidades laborales. En este sentido, en los actos de intercambio, los promesantes reconocen que la relación con la devoción es a la vez cuestión de fe y cuestión económica, ya que se otorga según la devoción y de acuerdo a lo trabajado (GIORGIS, 2000).

Viendo a la festividad como legitimadora de las desigualdades de clase, el tipo de ofrenda depende de las posibilidades de cada persona. Algunos devotos, en su mayoría contratistas y expasantes manifiestan tener una fe muy grande, por lo que reciben importantes préstamos monetarios. En tanto que a otros, simplemente se les otorgan

montos equivalentes al alquiler de un cuarto o incluso escombros para rellenar la entrada de su casa. Incluso, estas diferenciaciones se manifiestan en el tamaño de las imágenes de la Virgen que se utilizan. Por lo general, son estatuillas de entre 30 a 80 cm. de altura, realizadas en Cochabamba, relacionándose su tamaño con la capacidad económica de quien la trajo, que como habíamos señalado previamente, en general es una mujer que viaja hasta Bolivia⁴. Por ejemplo, en la festividad producida en Villa El Libertador (Córdoba), hay dos estatuillas de diferentes tamaños, y dependiendo de la condición social del devoto y del tipo de préstamo en cuestión, se señala a una u otra imagen.

La región cochabambina y los pueblos del Valle Alto en general, región originaria de la Virgen de Urkupiña, se convirtieron en uno de los vitales focos de emigración sobre todo desde los 2000, por lo que –coincidiendo con SASSONE y BABY-COLLIN (2012)– creemos que la propagación de bolivianos al exterior desde estas regiones presupone el traslado también de su aparato de creencias y festividades, entre los cuales figura la devoción a aquella imagen mariana que está creciendo notablemente dentro del culto local de los migrantes asentados en nuestro país.

★ ★ ★

5. Consideraciones finales: pocas certezas, muchas preguntas

Desde fines del siglo XX, las migraciones bolivianas evidenciaron importantes variaciones. Por un lado, la región cochabambina se erigió como uno de los principales puntos de emigración. Junto a esto, no sólo creció el número de mujeres migrantes, sino que su papel en los lugares de destino cobró importancia: asumieron un rol activo en su comunidad y en el colectivo boliviano. Además, muchas familias asentadas y establecidas en nuestro país vivieron un crecimiento económico, lo cual significó un aumento en su capacidad de ahorro y, con ello, una importante acumulación de capital, lo que creó una estructura de diferenciación socio-económica al interior de la comunidad.

En este contexto, la imagen de la Virgen de Urkupiña fue tomando más importancia y asumiendo un rol protagónico, a la par de la de Copacabana, en el calendario de festividades bolivianas en nuestro país.

El crecimiento de inmigrantes provenientes de la región de Cochabamba – zona de donde es oriunda aquella devoción mariana –; el aumento de las mujeres y el empoderamiento del papel que juegan en sus comunidades y la capitalización que muchas familias bolivianas lograron concretar – resaltando el carácter económico, prestamista e incluso laboral de la imagen religiosa entre bolivianos y bolivianas –, permite comprender y explicar, al menos en parte, el porqué de la creciente importancia que la devoción asume en Argentina.

Al mismo tiempo, es necesario destacar nuevamente que este tipo de festividades no siempre son representativas de la continuidad de una tradición y, mucho menos, de una homogeneidad al interior del colectivo de inmigrantes bolivianos. Por el contrario, revelan las desigualdades sociales. Aquellos que pueden ocupar puestos más honoríficos en la práctica religiosa, o quienes más importantes préstamos pueden recibir, son aquellos que se encuentran en una condición de clase superior al resto (SASSONE Y BABY-COLLIN, 2012).

Por último, como avance inicial de la investigación en proceso, aún queda mucho camino por recorrer. Profundizar en las prácticas particulares de la ciudad de Luján en torno a la Virgen de Urkupiña, analizando sus espacialidades y los escenarios que a partir de ella se van construyendo, como así también explicar, en definitiva, la problemática de la movilidad religiosa en comunidades étnicas.

★ ★ ★

Notas

1. En el nivel de lo religioso y para el caso que nos atañe de la Virgen de Urkupiña, ellas también asumen un papel vital, debido a que muchas de las imágenes traídas desde Bolivia hacia Argentina fueron ingresadas por mujeres, quienes una vez aquí instaladas asumen su cuidado. A partir de esto, una de las hipótesis a adelantar, para luego profundizar en futuras investigaciones, es que el crecimiento de la devoción mariana se debe, al menos en parte, a este aumento no sólo en cantidad de mujeres migrantes, sino a la relevancia que tienen las mujeres en el colectivo migrante boliviano y las transformaciones que se fueron gestando hacia el interior de la comunidad.

2. *Orqopina* refiere a: “Ella está en la colina”.

3. A tal punto que, por lo general, Evo Morales, Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia y oriundo de Cochabamba, se hace presente cada 15 de agosto.

4. Esta práctica de la mujer encargándose de traer la imagen se repite a nivel mundial. Desde Buenos Aires o Córdoba, en Argentina, hasta Calama en Chile, e incluso Madrid, en España, las celebraciones inician cuando una mujer, en general, ingresa la estatuilla (SASSONE Y BABY-COLLIN, 2012).

★ ★ ★

Bibliografía

AGUADO, J., “De rituales festivos-ceremoniales a patrimonio intangible. Nuevas recreaciones de viejas tradiciones”, en CASANOVA, J. (eds.): *Fiestas y rituales*, publicación de Memoria x Encuentro, Lima, 2009.

BARELLI, A. “Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de Integración y apropiación simbólica del espacio local”. En *Párrafos geográficos*, Vol. 13 N° 2, 2014.

CLAVAL, P., *La geografía cultural*, Buenos Aires: Eudeba, 1999.

COSGROVE, D., “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. En *Boletín de la A.G.E*, N° 34, 2002.

GIORGIS, M. “Urkupiña, la virgen migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano Gran Córdoba”. En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, N° 13, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, 2000, pp. 233-250,

DI TELLA, T., CHUMBITA, H., GAMBA, S., Y GAJARDO, P., *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires: Emecé, 2012.

GONZÁLEZ, M. y SASSONE, S., Mujeres migrantes, trabajo y empoderamiento: bolivianas en una ciudad de la periferia globalizada. En: *Historie & Mémore*, n°31, 2015.

GUZMÁN CASTELLO E., *Logros y retos del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional: una organización para el futuro de los migrantes indígenas*, Tesis Licenciatura. Relaciones Internacionales. Departamento de Relaciones Internacionales e Historia, Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de las Américas Puebla. Diciembre de 2005.

INDEC, *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Argentina.

HALL, S., "Introducción: ¿Quién necesita 'identidad'?" En HALL, S. y DU GAY, P., *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.

KEARNEY M. y BESERRA B., "Migrations and Identities –A class- Approach". En *Latin American Perspectives*, Issue 138, vol. 31, n°5, septiembre de 2002.

LINDÓN, A., "La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socio-territoriales de la cotidianeidad urbana". En NOGUÉ, J. y ROMERO, J., *Las otras geografías*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2006, pp. 425-445.

LINDÓN, A., "De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas". En *Revista ANPEGE*, N° 4, 2008.

LUJÁN LÓPEZ, F., "Nuestra Señora de Copacabana, una devoción andina patrona de Rubielos Altos (Cuenca). Su origen y difusión". En *Revista Murciana de Antropología*, N°8, 2002, pp. 193-246.

MASEEY, D. (2005) "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones". En ARFUCH, L. *Pensar este tiempo. Espacios, afectos y pertenencias*, Buenos Aires: Paidós, 2005.

OLAECHEA, S. "Etnicidad y tradición. Peregrinaciones y fiestas de bolivianos y gauchos en Luján". En FOGELMAN, P., CEVA, M. y TOURIS, C. (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

SASSONE, S. y BABY COLLIN, V., "La expansión de la devoción a la Virgen de Urkupiña: religiosidad popular y territorios urbanos de los migrantes bolivianos". En SANTARELLI, S. y CAMPOS, M. (Coord.), *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional de Sur, 2012.

SASSONE, S. y CORTÉS, G., "Inmigración boliviana en la Argentina: Lógicas geográficas de difusión territorial y metropolización". En SOLÉ, C. y PARELLA, S. (Coord.), *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias*. Revista Focus on International N° 1. Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona. 2014.