

**Relatos de vida y religiosidad popular.
Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca.**

**Life stories and popular religiosity.
Origin and meanings of the celebration of the Virgin of Urkupiña in Bahía Blanca.**

Graciela Hernández¹

Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

grahernandez@bvconline.com.ar

Recibido el 24 de agosto del 2010.

Aceptado el 2 de octubre del 2010.

Resumen:

Proponemos conocer el origen e ir identificando los sentidos de una de las manifestaciones de la religiosidad popular que se producen en Bahía Blanca: las festividades en honor a la Virgen de Urkupiña. Es una devoción mariana surgida en Bolivia y profesada por migrantes bolivianos y de las provincias del noroeste argentino, como jujeños, salteños y tucumanos radicados en esta ciudad y la zona de influencia.

Se trata de una investigación realizada con metodología cualitativa etnográfica. Del trabajo de campo hemos seleccionados relatos de vida que nos resultan significativos en tanto encontramos en ellos las explicaciones que los sujetos entrevistados dan de los procesos sociales. El relato de vida es el fragmento del texto oral que da cuenta de aquellos temas que nos hemos propuesto conocer.

Realizamos un breve recorrido por la bibliografía de la última década que toma el tema la fiesta de la Virgen de Urkupiña en distintos lugares del país. Hemos visto que cada uno de los autores focaliza en distintos aspectos de la festividad o en las distintas perspectivas teóricas; nosotros queremos aportar nuevas explicaciones sobre el origen de estas celebraciones y rituales a partir de la interpretación de los relatos de vida seleccionados.

Palabras clave: Religiosidad popular- Historia oral- Relatos de vida- Migraciones

Abstract:

We mean to analyse the origin and identify the meanings of one of the popular religious manifestations which take place in Bahía Blanca: the celebrations in the honour of the Virgin of Urkupiña. It is Marian devotion born in Bolivia and followed by migrants from Bolivia and the north-eastern Argentine provinces such as people from Jujuy, Salta and Tucumán who live in Bahía Blanca and the surrounding area.

This is research carried out with ethnographic qualitative methodology. From the field work we have selected life stories which are significant to us given the fact that the interviewed people give their own explanations of the social processes. A life story is part of an oral text which tells of the theme we mean to explore.

We have briefly gone over the bibliography of the last decade which deals with the celebration of the Virgin of Urkupiña in different parts of the country. We have seen that each

author focuses on different aspects of the celebration, or on different theoretical perspectives; we want to share new explanations about the origin of these celebrations and rituals from the interpretation of the life stories selected.

Keywords: Popular religiosity – oral history- life stories – migrations

Introducción

Intentaremos aproximarnos a una de las manifestaciones de la religiosidad popular que se producen en Bahía Blanca: las festividades en honor a la Virgen de Urkupiña. Se trata de una devoción mariana surgida en Bolivia que en este contexto urbano es profesada por migrantes bolivianos y de las provincias del noroeste argentino, como jujeños, salteños y tucumanos.

Estas celebraciones comenzaron a realizarse hace dieciséis años (al 2008), en general han pasado bastante desapercibidas por la cultura hegemónica, a pesar del colorido de las vestimentas, los cohetes, petardos, la música y la concentración de personas.

Realizamos las primeras observaciones de algunos aspectos de estas manifestaciones de la religiosidad popular durante el año 2006; luego, durante los años 2007 y 2008, llevamos a cabo observaciones sistemáticas, tanto de las misas, como de la novena y la fiesta propiamente dicha. En esta ocasión no pretendemos analizar toda la dinámica de las celebraciones, sino tomar una serie de relatos de vida para tratar de comprender desde una perspectiva de trabajo y análisis propia de la historia oral el sentido que le otorgan al origen de estas festividades los “custodios” de la virgen. Los custodios son figuras necesarias en estas celebraciones, así como los pasantes y los padrinos.

En este caso los custodios son una pareja de migrantes bolivianos, radicados hace más de dos décadas en la ciudad, que en un momento de sus vidas decidieron traer una imagen de la Virgen de Urkupiña e instalarla en su casa, pero aleccionados por un sacerdote de Pastoral Migratorio dejaron a la estatua en la iglesia cercana a su vivienda y comenzaron a realizar las “fiestas” en honor a la virgen recién llegada.

Debido a las características del trabajo, en el que se trata de comprender el sentido de una conducta, de un hecho social que se explica desde las ideas y la subjetividad de los sujetos, es que diseñamos un proyecto de investigación cualitativa con una metodología etnográfica centrada en entrevistas y observación participante. De las entrevistas etnográficas hemos seleccionado relatos de vida que nos resultan significativos en tanto dan cuenta de las explicaciones que los sujetos entrevistados dan de los procesos sociales.

1. Acerca de la metodología: De los testimonios orales a los relatos de vida.

La metodología etnográfica como corazón de la investigación cualitativa tiene una larga historia en las ciencias humanas y las trayectorias recorridas en distintas disciplinas se conjugan en la identificación de los relatos de vida como un enfoque de trabajo más que como una mera técnica. Entre las trayectorias en investigación cualitativa podemos identificar: a- La antropología clásica de la primera mitad del siglo XX. Allí nos encontramos con los trabajos de Boas, Malinowski, Mead, Benedict, Batenson, Evans Pritchard y Radcliffe –Brown, quienes trazaron los lineamientos del método de trabajo en el que el observador debía ir a un “campo” –en este caso una cultura exótica y en un lugar distante-.

Con el tiempo la antropología iría cambiando sus perspectivas metodológicas y epistemológicas y de esta forma se fue modificando la idea de cuál era el campo al que debería dirigirse el investigador, es así que hoy para hacer etnografía ya no es necesario realizar iniciáticos viajes de estudios. b- La sociología. Especialmente en el período comprendido entre 1920 y 1930 la “Escuela de Chicago” reconoció la importancia de la investigación cualitativa para el estudio de la vida de los grupos humanos, y en especial para estudiar aquellos temas a los que no se tenía fácil acceso a través de las metodologías cuantitativas. c- La historia oral. En el transcurso del mismo siglo también la historia fue recurriendo al método etnográfico; con la historia oral los historiadores tuvieron que ir “al mundo de la vida” y dejar sus gabinetes para poder escuchar esas voces que estaban esperando ser oídas, grabadas y transcritas, descubrir voces ocultas o captar el flujo de los hechos sociales desde la perspectiva de los sujetos, llegar a sus representaciones sociales o realizar intervenciones sociales dejando registros de la historia de barrios, sindicatos, escuelas u otras instituciones.

Además de la antropología, la sociología y la historia, la investigación etnográfica se fue empleando en distintas disciplinas como salud, educación, trabajo social, comunicación; sin dudas se convirtió en un campo de indagación con derecho propio que fue delimitando y precisando sus métodos que van desde la entrevista (de la que deriva el método biográfico, las historias y relatos de vida), la observación participante en todos sus formatos y los métodos visuales. La investigación cualitativa no es patrimonio de un solo paradigma científico, por el contrario, convergen y se entrecruzan en sus prácticas tradiciones asociadas al positivismo y al postpositivismo, Como señalan Hammersley y Atkinson la etnografía no sólo es un método de investigación social, sino que es la “forma más básica de investigación social” (Hammersley y Atkinson, 1994: 15)

El método etnográfico, con la carga de subjetividad que lo caracteriza, con el juego de intersubjetividades que ocasiona, genera nuevas preguntas a la ciencia, a sus fundamentos metodológicos y epistemológicos y ha producido mucha literatura específica que tiene como eje de discusión la competencia de los paradigmas cualitativos y cuantitativos. Es así que tanto desde la sociología como desde la antropología se trataron de delimitar las competencias del paradigma cualitativo, sus estrategias y los caminos a seguir para conducir estas investigaciones. En este contexto de reflexiones metodológicas y epistemológicas surgieron muchas propuestas sobre las técnicas y los recursos a utilizar, desde programas informáticos específicos hasta la identificación de las particularidades de la narratividad, de la enunciación y su recolección entre los que se encuentran los relatos de vida.²

La historia también se encuentra entre las ciencias que se preocupa por la validez científica del método etnográfico, pero en general por motivos distintos que los que tradicionalmente preocuparon a la antropología y a la sociología, en especial a esta última, acostumbrada a sus mediciones estadísticas cuantitativas. Para la historia el problema no es el carácter cualitativo del método, sino el carácter oral de los datos, es así que las preocupaciones de los historiadores pasaron más por legitimar a la “historia oral” que por subsanar el carácter particular de sus documentos, dado que en esta ciencia social siempre se les ha aceptado trabajar con datos singulares y no cuantificables.

Jorge Aceves destaca que el método en historia oral no es un proyecto terminado, por el contrario se va construyendo con la práctica, con la identificación de nuevas fuentes para la investigación sociohistórica originadas en “testimonios orales recogidos sistemáticamente para investigaciones específicas, bajo métodos, problemas y puntos de partida teóricos explícitos” (Aceves, 2006: 10). El autor está preocupado por la producción de conocimientos y teme que la historia oral termine siendo la grabadora que amplifica las voces de la gente “sin historia”, y advierte acerca de los peligros de que los investigadores prioricen su condición de buenos entrevistadores a su capacidad de análisis e interpretación. Estas

advertencias son lógicas si se piensa que en gran parte la historia aceptó a la oralidad –es decir a la entrevista etnográfica y sus variantes- como una alternativa a la búsqueda de documentos escritos por parte de los/as investigadores/as que pretendían identificar nuevos sujetos sociales que la historiografía tradicional había descuidado.

Las preocupaciones por la legitimidad científica de la historia oral han conducido también a tomar clasificaciones y aportes surgidos desde la sociología. El interés de los sociólogos por el método biográfico y su producción científica específica ha dado lugar a que los /as historiadores/as recurran con frecuencia a sus textos para delimitar los alcances de sus trabajos. Entre los trabajos contemporáneos producidos en nuestro país sobre método biográfico se destaca el de Ruth Sautu, *El Método Biográfico*, también socióloga y experta en cuestiones de metodología de la investigación.

En este trabajo tomaremos la idea de relatos de vida tal como la planteó Denzin³ y continuó Daniel Bertaux. Este sociólogo francés trabajó desde una perspectiva etnosociológica en el estudio de fragmentos de la realidad histórico social. La recopilación de relatos de vida no propone conocer toda la vida de los sujetos, en cambio espera aprehenderlos incorporando la reflexividad de los/as narradores/as. Para Bertaux los relatos de vida se relacionan con las *life stories*, diferentes de las historias de vida, *life histories*.

Es sin duda la autobiografía escrita la que constituye la forma óptima de relato de vida, ya que la escritura lleva a la constitución de una *conciencia reflexiva* en el narrador. Los relatos de vida orales no serán más que una aproximación; no obstante, en la práctica se suscitan más fácilmente. (Bertaux, 1999: 61)

El relato de vida es el fragmento del relato que da cuenta de aquellos temas que nos hemos propuesto conocer, y es el tema el que condiciona el carácter de las preguntas que realizamos. Para el caso de las entrevistas en las que el objeto es del tipo “relaciones sociosimbólicas” se aconseja emplear una escucha atenta y asumir una actitud no directiva, mientras que cuando se indaga para adquirir conocimientos sobre *marcos sociales* se aconseja una mayor direccionalidad, esto implica mayor número de preguntas y un minucioso estudio de las mismas para que no se anulen entre sí. (Bertaux 1999: 91). En nuestro caso seguimos el consejo de la no direccionalidad, esto permitió que surgieran aspectos de la problemática que nos eran desconocidos.

En el caso de las metodologías cualitativas siempre se presenta el interrogante de cuántas entrevistas, o cuántos relatos de vida o cuánta observación participante tenemos que hacer para que nuestra muestra sea considerada razonable. En general siempre se apela al concepto de saturación, es decir dejamos de recopilar información cuando comienzan a repetirse los datos, cuando sentimos que no aprendemos nada nuevo, sin embargo Bertaux plantea que hay que tener en cuenta que “la saturación es un proceso que opera no en el plano de la observación, sino en el de la *representación* que el investigador construye poco a poco de su objeto de estudio: la cultura de un grupo en sentido antropológico.” (Bertaux, 1999: 91)

En nuestro caso seleccionamos los relatos de vida emitidos en conjunto por los custodios de la Virgen de Urkupiña, ellos nos explicaron el origen de estas celebraciones en Bahía Blanca y nos acercamos así al sentido que ellos le dan a las mismas. Este trabajo es un recorte que prioriza el tema del inicio de estas fiestas patronales, por tratarse de una fiesta en las que participan muchos actores sociales nos queda un largo camino por comprender que sentido le dan a la misma los distintos protagonistas, desde los fieles que asisten a las misas, los que participan de la novena, los bailarines de las distintas danzas (con propuestas estéticas y hasta ideológicas diferentes), los pasantes de cada fiesta, los concurrentes, los vendedores y hasta el sacerdote de Pastoral Migratoria.

Nos centramos en los relatos de vida, a través de ellos podemos llegar a una serie de representaciones y valores que le daban un sentido a este hecho social enmarcado en

una manifestación de la religiosidad popular que congrega a los migrantes bolivianos y de las provincias del NOA en la ciudad de Bahía Blanca.

Los relatos de vida de los narradores nos hacen pensar en las diferencias establecidas por Franco Ferrarotti entre religión y religiosidad; diferencias que ya analizó Roberto Cipriani, a quien citaremos porque nos parece que ofrece una interesante síntesis sobre las diferencias entre ambos conceptos.

En *Il paradosso del sacro* Ferrarotti se ocupa en primer lugar de señalar el error en que puede caer el sociólogo de la religión si no distingue entre religión y religiosidad: la confusión entre la religión de la iglesia y la religiosidad como experiencia personal profunda, desburocratizada, ha impedido, al menos en parte, que la investigación comprenda que no se ha verificado un presunto “eclipse de lo sagrado” sino que, por el contrario, ha ido aumentando una indudable necesidad de religión, de comunidad y que, si se quiere, estamos asistiendo a una floreciente y creciente “producción social de lo sagrado”. (Cipriani, 2004: 238-239)

Sucede que muchas veces la religiosidad como “experiencia personal profunda” es difícil de abordar, no aparece en las estadísticas y solamente podemos llegar a ella a partir de un trabajo etnográfico que permita que la cuestión emerja. Debido al contexto en el que surge la devoción pública a la Virgen de Urkupiña y a las características de la fiesta consideramos que puede ser incluida dentro de las manifestaciones de la religiosidad popular, aunque siempre es difícil delimitar y de comprender el alcance del concepto.⁴ Por otra parte, tenemos que tener en cuenta la importancia de la iglesia católica, tanto por la presencia de Pastoral Migratoria como por la forma en que los distintos sujetos sociales piensan su identidad religiosa en una época en que surgen o se legitiman “religiones a la carta” en las que las personas aceptan o rechazan determinados aspectos del catolicismo según su experiencia de vida. (Frigerio, 2007: 106).

Las reflexiones de los autores citados refuerzan nuestra idea acerca de la necesidad de un trabajo etnográfico que nos permita la identificación de las particularidades del hecho que pretendemos conocer desde la mirada de los sujetos.

1- El contexto migratorio

Las migraciones desde Bolivia a las provincias del Noroeste Argentino (NOA) son de muy larga data, pero en este caso no vamos a referirnos al Tawantinsuyu ni a épocas cercanas a este período, nos interesa identificar los procesos migratorios del siglo XX, la importancia que tuvo la zafra del azúcar, la vendimia y las actividades frutihortícolas en Mendoza para los años 1960-70 y el arribo posterior a nuestro área de estudio, en la zona centro-sur de la Argentina

Roberto Benencia y Alejandro Gazzotti citan una serie de trabajos que coinciden en señalar que después de 1970 se registraron asentamientos de bolivianos en ciudades del centro y sur del país (1995: 575). Estos autores señalan especialmente que la boliviana es un tipo de inmigración especial, cuyo principal destino ocupacional son los cinturones verdes de las ciudades. La producción hortícola y la venta de lo producido es la principal ocupación laboral de este contingente que fue estableciendo relaciones contractuales –generalmente como mediero- con los productores agrícolas.

Los estudios regionales también dan cuenta de este proceso migratorio en el área rural y las pequeñas localidades del sur de la provincia de Buenos Aires como Pedro Luro, Mayor Buratovich, Hilario Ascasubi, Pradere, etc. Con el tiempo se va a ir asociando a estos

migrantes con la producción de cebolla, ya que la zona se ha convertido en su principal productora.

Muchos de estos productores han recorrido distintos medios rurales y se han radicado en este momento en la zona de quintas aledaña a Bahía Blanca. Generalmente los lugares de expulsión de población es el occidente de la República de Bolivia, especialmente Cochabamba, Potosí, Oruro y La Paz.

La llegada al lugar de residencia se encuentra inmersa en vínculos parentales y de compadrazgo. En el caso de los que trabajan en el sector hortícola es notoria la presencia de pequeños productores que emplean a sus connacionales a cambio de alojamiento y comida. Existen diversos trabajos que señalan que distintas problemáticas vinculadas a la tierra como escasez y agotamiento, más las transformaciones en la producción minera de Potosí y Oruro que ocasionaron despidos masivos en la década del noventa, impulsaron las migraciones hacia la Argentina.

El Valle Bonaerense del Río Colorado, en el área de influencia de Bahía Blanca ha sido desde los primeros años de 1970 un lugar de llegada, junto con la migración boliviana se producía el desarrollo del cultivo de la cebolla. Los recién llegados, tanto de Salta y Jujuy como de Bolivia ocupaban tierras por contratos de aparcerías, trabajaban en parcelas de una a dos hectáreas en las que varias familias trabajaban para un solo propietarios. (Ockier, 2004)

Tenemos que señalar que es evidente la migración boliviana en el “sector quintas” cercano a Bahía Blanca, pero la horticultura no el único destino laboral posible, hemos podido ver cómo la construcción y el polo petroquímico también lo son.

Marta Giorgis, en su trabajo sobre la Virgen de Urkupiña, señala que hay que entender a la migración desde Bolivia en un contexto de movilidad social donde muchas veces se trata más de salir para “ir a trabajar” que la decisión de dejar definitivamente el lugar de origen, de emigrar. Afirma que “entrar” y “salir” de la Argentina ha sido y es una característica de la sociedad boliviana que se ha singularizado por los traslados de población a través de las fronteras y nosotros agregaríamos por complejos patrones de asentamiento que se hicieron visibles desde antes de la colonia. También queremos señalar que estamos observando que la migración desde Bolivia es bastante compleja y nos cuesta pensarla como una unidad homogénea. Nuestros entrevistados tienen una larga permanencia en la Argentina y más de veinte años en Bahía Blanca.

3- Generalidades sobre la fiesta de la Virgen de Urkupiña.

Todos coinciden en señalar que el nombre proviene del quechua y significa que la virgen apareció en el cerro, “que está en el cerro”, *Orkopiña*, de donde deriva Urkupiña. La tradición señala que la virgen se le había aparecido a una pastorcita en el cerro Qrko, en las cercanías de Quillacollo, muy cercano a la capital de Cochabamba.

Existe una leyenda que todos repiten porque la escucharon en su infancia o porque han buscado material édito para tener información sobre el tema. Cuentan que la virgen se le presentó a una niña pastora de ovejas y le dijo “Levanta unas piedras y llévalas a tu casa”, la niña obedeció, llevó las piedras en su *llijilla* (manto) hasta su casa, allí las piedras se convirtieron en plata.

Es difícil precisar el origen de las creencias vinculadas con esta figura, pero sabemos que desde el siglo XVII España impuso el culto de la virgen en el marco de la evangelización agresiva de la Contrarreforma religiosa. En la actualidad las celebraciones se realizan el día 15 de agosto de cada año.

La Virgen de Urkupiña es considerada la “virgen de la integración”. El 8 de diciembre de 1998, se declaró “santuario de la integración nacional” a la Basílica de Urkupiña. Podemos asegurar que como símbolo de la integración en las celebraciones que se realizan en

Bahía Blanca se ha incluido el uso de la bandera de los pueblos andinos, *wiphala*, tanto en la iglesia como en la fiesta, en muchos casos la bandera es portada por los grupos de danza, en especial los que bailan *tinku*.

Desde su origen esta virgen tiene una relación con la prosperidad económica, con la capacidad de dar bienes de una manera particular que ha llamado la atención a muchos autores y algunos consideran que esa es una de sus características más distintivas. Uno de los rituales que se han mantenido tradicionalmente hasta hace muy poco tiempo –se prohibió por el crecimiento del número de promesantes- es el rompimiento de piedras del calvario del cerro Ildefonso, ubicado en la localidad de Quillacollo. La tradición “del calvario” consiste en romper la piedra con un martillo, el significado de este ritual es que al romper la piedra, se pide un préstamo a la virgen para la compra o la adquisición de algún bien, con la condición de que se devolverá el préstamo al año siguiente. Hemos visto que las interpretaciones acerca de las cosas que la virgen da y la mecánica de la devolución no son iguales en todos los testimonios. Tampoco se valora de la misma manera la relación entre el tamaño de la piedra obtenida y los bienes a obtener.

La relación Urkupiña/obtención de bienes materiales se manifiesta de muchas maneras, a veces es tan directa que las propias ferias se llaman así; hasta encontramos una feria de Urkupiña en el área de La Salada, localizada en el conurbano sur, a la vera de las costas contaminadas del riachuelo, en el partido de Lomas de Zamora.

Es muy llamativa la existencia de los “billetes de calvario” que son “dólares falsos” que tienen mucha visibilidad en la fiesta, como así también otros íconos de la “cultura occidental/norteamericana” como muñecos “de Disney” como el Pato Donald, Mickey y otros, o autitos y camiones de juguete en los cargamentos en honor a esta virgen. Por otra parte se representa a la imagen de la virgen con una *ch'uspa* o bolsa que lleva elementos significativos de la cultura andina, como coca, huso, tortera, lana y otros.

La concentración de elementos con alto valor simbólico en relación con las prácticas sociales –entre ellas los rituales- reunidos en una celebración ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Trataremos de analizar algunas de ellas.

4- La Virgen de Urkupiña en la bibliografía de la última década.

Comenzaremos por “*Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*” de Alejandro Grimson, si bien el análisis de las festividades de Urkupiña no es central en este trabajo, por el contrario, más bien señala como relevante las celebraciones en honor a Nuestra Señora de Copacabana, patrona de Bolivia y objeto de culto entre los migrantes y sus descendientes del barrio Charrúa en Buenos Aires. El autor identifica las características de la inmigración desde Bolivia y opina que se trata de una inmigración que a diferencia de lo ocurrido durante fines del siglo XIX y hasta mediados del XX no se los incluye como artífices del “progreso” del país. En este contexto se propone bucear en la búsqueda de las identidades y sus sentidos a partir de la polisemia de “Bolivia”, de “boliviano”, de “bolita” y de las disputas identitarias en el interior de lo que se puede calificar como la “comunidad boliviana”. El concepto clave en este análisis es el de “comunicación” y nos parece interesante explicitarlo para poder pensar desde qué perspectivas analizan los investigadores contemporáneos estos procesos que dan cuenta de las migraciones en nuestros días.

El concepto de “comunicación” en este marco se vincula a un proceso de interacción simbólica que puede implicar la puesta en juego de dos o más estructuras de significación. De ese modo, se entiende por comunicación no la transmisión de información a través de canales tecnológicos, sino el proceso de construcción y apropiación de sentido en la vida cotidiana que abarca tanto las relaciones interpersonales

como las mediatizadas tecnológicamente (ver Martín –Barbero, 1987; Ford, 1994; Bateson, 1976; Goffman, 1993). (1999: 13)

El autor observó también algunas fiestas dedicadas a la Virgen de Urkupiña pero sus observaciones y análisis más sistemáticos ya dijimos que están dedicados a las celebraciones en honor a Nuestra Señora de Copacabana. Vemos que en términos generales ambas fiestas patronales de desarrollan siguiendo los mismos pasos. Coincidimos con Grimson que en este tipo de fiestas se arman entramados simbólicos donde tensionan los diferentes sentidos de la fiesta, tanto para los protagonistas como para los que lo analizan. El “sentido” de la fiesta no es el mismo para los distintos actores como tampoco lo es para quienes intentan descifrarlo “desde afuera”, desde una perspectiva *ética*, en relación con una investigación. “La polisemia de la fiesta” es uno de los capítulos del libro donde el autor señala:

Mientras algunos actores sostienen que la fiesta es exclusivamente un acontecimiento religioso, católico, otros afirmarían que la Virgen es una simple concesión de la época de la colonia española y que, en realidad, el sentido profundo de la fiesta se vincula a la Pachamama (la Madre Tierra) y la cosmovisión aymará y quechua. Sin embargo, sería difícil discutir –tanto en Bolivia como en la Argentina- que existen otros sentidos u otros modos de vivir el acontecimiento festivo. Por una parte, las danzas son una manera de exhibir el propio cuerpo y la sexualidad. Por otra parte, existe un importante sector por el cual la fiesta es, ante todo, una ocasión de carácter comercial. (Grimson, 1999: 63)

El término “integración” resuena en la misa y en la fiesta de la Virgen de Urkupiña, ya que su santuario en Bolivia ha sido denominado así, “de la integración”, por otra parte, en ambos espacios encontramos la *wiphala*, considerada por muchos la “bandera de la integración”, “de la unidad de todos nosotros”. Por su parte Grimson también incorpora el término aunque desde otra perspectiva. Un título del capítulo en cuestión es: “Las propuestas de integración: ¿católicos, indios o bolivianos?” y señala que la fiesta permite la intersección del pasado con el presente, entre lo propio y lo ajeno, lo conocido y lo desconocido en el ritual (1999: 70). “Integración” parece sonar en nuestros días casi como un conjuro para propiciar la unión tanto de los pueblos andinos, como de todos los pueblos originarios. También se habla de integración en el marco del Mercosur. Fue una idea reiterada casi como una utopía en el encuentro realizado en Tucumán a mediados del 2008; precisamente durante el desarrollo del mismo el presidente boliviano Evo Morales participó activamente.

En suma, podríamos sintetizar que el análisis que da lugar al interesante libro de Grimson se destaca por sobre otros el concepto de comunicación. Esta elección le permite dar cuenta de la complejidad de los mecanismos de interacción simbólica que producen entramados en los que se encuentran los rituales, los medios de comunicación tecnológicos y la vida cotidiana que también se inserta en estas estructuras de significación.

Intentaremos dialogar también con el libro de Marta Giorgis, “*La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*” (2004). Como lo dice el propio título la autora se centra en el mecanismo de circulación de bienes que se produce durante la fiesta y las connotaciones materiales y simbólicas de estas prácticas rituales.

La autora parte de la definición de fiesta acuñada por Emile Durkheim destacando la importancia de la fiesta como actividad social y momento de la identificación religiosa que conduce a la conciencia social y moral. Toma de Roberto Da Matta la importancia de la fiesta como ritual que permite cambiar el sentido de lo cotidiano. Pero lo más sugerente del trabajo no son estas citas sino la afirmación de que en la fiesta de la Virgen de Urkupiña se instala una reciprocidad sostenida por la condición de migrantes bolivianos en la ciudad de Córdoba y por modificar en el nuevo contexto la forma y el sentido de la fiesta. (Giorgis, 2004: 13)

Para la autora el nuevo sentido de la fiesta es una respuesta a las nuevas condiciones en las que se lleva a cabo, en un contexto urbano y capitalista. Aclara que no coincide con los trabajos que señalan estas instancias rituales como formas de preservar la identidad, una “identidad primordial”. Muy por el contrario, ella no quiso destacar en estos procesos sociales los rasgos de una identidad “básica” o “dada”. Señala:

Entre las innumerables fiestas religiosas que se llevan a cabo en Bolivia, los residentes bolivianos en Córdoba han seleccionado la celebración de la Virgen de Urkupiña, cuyo atributo más sobresaliente es el de otorgar préstamos monetarios que le son devueltos con intereses cada año y durante tres consecutivos. En el proceso de transnacionalización la virgen ha mantenido su carácter “prestamista” y “capitalista”, pero ha incorporado un nuevo bien en la lista de los intercambios con los devotos: el trabajo. (Giorgis, 2004: 15)

Vemos que para la autora el principal sentido de las celebraciones a la Virgen de Urkupiña es su carácter de prestamista en un mundo capitalista que se oculta tras el ropaje de las relaciones de reciprocidad y ayuda mutua utilizadas para conseguir trabajo y vivienda. Las relaciones de contratista / contratado que rigen entre los miembros de la comunidad de migrantes y sus descendientes quedarían disimuladas por los mecanismos de intercambios tradicionales que terminan ocultando relaciones de subordinación y dominación.

Según esta mirada el sentido del ritual ha cambiado profundamente en el nuevo contexto en el que se desarrolla. Su línea argumentativa se refuerza con citas a los trabajos de María Laura Lagos sobre hegemonía y antagonismos en Bolivia.

Las piedras asociadas a la aparición de la virgen, simbolizando la acción de la *Pachamama*, son ahora símbolos del mercado capitalista: “las rocas y ya no las piedras constituyen el símbolo de la fiesta. Extraídos del cerro donde la virgen apareció por primera vez, esos pedazos de roca representan “el dinero” o “el capital” que la virgen presta y que deben ser devueltos con “intereses” en forma de ofrendas: velas, flores, misa, joyas o dinero” (Lagos 1991: 92). (Giorgis, 2004: 27)

Marta Giorgis vuelve a citar a Lagos para reafirmar el sentido capitalista del ritual y además lo relaciona con la idea de integración. Según esta concepción es por los vínculos entre las mercancías y el mercado capitalista que la Virgen de Urkupiña se convirtió en Patrona de la Integración Nacional, porque al igual que las relaciones mercantiles vincula regiones y grupos étnicos, aunque eso no implique que las personas sostengan un sistema de valores y significados en común. (Giorgis, 2004: 29)

A partir de este análisis se nos plantean básicamente dos grandes interrogantes. La primera de las cuestiones es acerca de la importancia del trabajo en el mundo andino, del papel del mismo en los intercambios, en la forma de cumplir con las obligaciones que requería el estado; la complejidad de estos mecanismos llamaron la atención de los conquistadores españoles, por lo tanto no nos parece que incorporar el trabajo a la lista de intercambios sea algo “nuevo”, por el contrario, si bien el término “trabajo” puede tener diferentes connotaciones y no ser precisamente sinónimo de “empleo”, nos parece un tema a rever.

El trabajo sobre migración Boliviana a Mendoza de Cristina García Vázquez también incluye un análisis de la fiesta de Virgen de Urkupiña, la de Copacabana y del Apóstol Santiago. Esta investigadora sostiene – a diferencia de los autores que veníamos viendo- que las tradiciones andinas tienen mucha vigencia y son fundamentales en tanto bagaje cultural que se mantiene a pesar de la inserción en la economía de mercado. Asegura que el principio

de reciprocidad les permite incluso responder al modelo capitalista hegemónico. “La ayuda mutua de tradición andina ha sido y es el seguro social y psicológico para favorecer su adaptación a un medio sociocultural diferente del de su origen” (García Vázquez, 2005: 19)

Para la autora la fiesta de la Virgen de Urkupiña se realiza dentro de una trama simbólica que concentra dones y contradones que nos remiten a un complejo sincretismo cultural, donde la tradición católica se impuso sobre la de los pueblos originarios, pero estos mantuvieron sus particularidades religiosas. Además considera que estas particularidades pueden ser analizadas desde las obras canónicas de la antropología como Marcel Mauss o Maurice Godelier.

Las figuras [de las vírgenes] se identifican con sus dueños. La relación entre dueño e imagen religiosa nos recuerda el poder espiritual que describe Marcel Mauss, para explicar la obligación de que las cosas circulen y regresen a sus propietarios. Las fiestas en honor de una virgen o santos se inician en una decisión de los dueños de estas imágenes sagradas. Es la profunda fe y el agradecimiento de éstos y de sus pares (parientes, amigos y vecinos), por los dones recibidos por el santo o de la advocación de la virgen, los móviles principales que conducen a la realización de la fiesta. De esta manera, el dueño se convierte en el donante principal, es el que hace entrega -o mejor dicho, el que hace una PRESTACION, en el sentido que Mauss le da al término- de una imagen a un grupo de personas, que creen en los milagros de esa virgen o santo para que expresen su fe. La imagen es un objeto sagrado que condensa y unifica la forma y contenido de las relaciones sociales (Godelier), que giran alrededor de determinadas familias y que se concretan en el espacio y tiempo de las fiestas religiosas, a través del compadrazgo. (García Vázquez, 2005: 188)

En algunos momentos la autora también reconoce que el culto de la Virgen de Urkupiña ha ido adquiriendo un sentido capitalista, coincidiendo con las afirmaciones de Marta Giorgis. El punto crucial que permite ver estos aspectos de la economía contemporánea -más que los sistemas de intercambio andinos- es la denominada “venta del calvario”. Los “productos” más vendidos son las llamadas “alasitas” (miniaturas y reproducciones de elementos valiosos como casas y automóviles). Junto con las alasitas también están los billetes de calvario (generalmente dólares). Para la autora este conjunto de imitaciones de aquello que se desea y se coloca junto al altar para obtener la bendición del sacerdote tiene una única significación: legitimar las relaciones capitalistas.

El éxito de la venta de alasitas, y lo que veremos en el “calvario” de la fiesta de la Virgen de Urkupiña, se basa en la prioridad que adquiere el consumo en el mundo capitalista. El consumo cobra una relevancia significativa en la configuración de los deseos y necesidades del individuo, adquiriendo una dimensión sociológica que expresa los reclamos de las clases más desprotegidas por una igual participación en la estructura social. (García Vázquez, 2005: 196)

La autora cita a García Canclini para referirse a la importancia de los bienes más allá de su utilitarismo. Sobre este tema continuaremos trabajando en otros artículos, especialmente para destacar cuáles son los bienes que se priorizan en nuestro medio y que adquieren un sentido especial tanto para los migrantes bolivianos y otros asistentes a la fiesta. Además nos parece más que importante pensar en los significados de las miniaturas en el área andina. Tanto para los quechuas como para los aymarás las miniaturas se relacionan con los intercambios, la compra, la abundancia y la escasez, estas relaciones tienen una profundidad histórica que les permitió ir adquiriendo distintos sentidos, tanto en respuesta a los requerimientos externos como a los propios cambios que se daban en el interior de las sociedades indígenas y mestizas.

El último de los trabajos con el que pensamos dialogar en este punto es con el de Susana Sassone titulado: *Migración, religiosidad popular y cohesión social: Bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires* (2007). En esta investigación las descripciones y análisis de las fiestas de la Virgen de Urkupiña se encuentran dentro del marco más amplio de la religiosidad de los migrantes bolivianos en general. La autora incluye como objetivos fundamentales de su abordaje a la construcción del espacio vivido a partir de las representaciones sociales que pueden ser temas de interés para una visión de la geografía como ciencia que incluye a la metodología cualitativa y a la narrativa como fuente primaria de la investigación. La autora afirma: “Las experiencias del espacio vivido de los migrantes constituyen el foco central de estos análisis”. (Sassone, 2007: 61)

Desde esta última perspectiva podemos ver la diversidad de fiestas patronales llevadas a cabo por los migrantes bolivianos y la distribución geográfica en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Además sostiene que esta diversidad de celebraciones promueve los desplazamientos de personas y la circulación de bienes simbólicos necesarios para las fiestas.

Los desplazamientos se producen en distintas escalas espaciales pues cubren, desde la razón o motor de los retornos periódicos a su lugar de origen hasta el organizar y/o participar de las festividades en sus barrios; a la vez, participan en otras devociones llevadas a cabo en otros anclajes bolivianos con lo cual se desplazan durante el año y a través de la gran urbe. El traslado de las imágenes desde sus pueblos para la reproducción cultural de las prácticas devocionales parecería constituir uno de los hechos distintivos dentro de las modalidades de circulación que une el origen y el destino. (Sassone, 2007: 86)

Podemos decir que los cuatro autores tomados seleccionan conceptos o ideas claves para explicar el sentido de las celebraciones de las fiestas de la Virgen de Urkupiña o de las fiestas patronales en general. Para Grimson el concepto de comunicación es clave para comprender su mirada de las fiestas patronales, entre ellas la de Urkupiña y otras actividades llevadas a cabo por los migrantes bolivianos en distintos barrios de Buenos Aires. Para Giorgis es medular analizar en qué condiciones los rituales ligados a las festividades de la Virgen de Urkupiña son una legitimación de las nuevas condiciones de la sociedad capitalista donde se han ubicado los migrantes. García Vázquez toma de alguna manera las ideas de Giorgis pero matiza con otras en las que demuestra que aún en las nuevas condiciones de vida se encuentran mecanismos de circulación de bienes pre-capitalistas y propios del mundo andino. Por último, para Sassone la religiosidad de los migrantes bolivianos en Buenos Aires crea las condiciones para construir el espacio vivido, produciendo lazos de cohesión entre los propios migrantes y sus lugares de origen.

Nosotros intentaremos encontrar cuáles son los sentidos que los distintos protagonistas le dan al conjunto de las celebraciones de las festividades de la Virgen de Urkupiña en otro entorno geográfico y a partir del trabajo etnográfico. Para este trabajo seleccionamos el testimonio de los custodios como protagonistas destacados.

5- Relatos de vida, una forma de aproximarnos a la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca.

Después de algunos encuentros breves y de coordinar telefónicamente, el día 9 de agosto de 2007 nos reunimos en la casa de los custodios de la Virgen de Urkupiña, la señora Carmen Terceros (C.T.) y el señor Mario Carballo (M.C.). Cuando llegamos a la casa nos estaban esperando y nos convidaron con café. En una mesita cercana a la mesa donde estábamos reunidos se encontraba la estatua con la Virgen de Urkupiña con flores y una vela.

Había también un cuadro de Nuestra Señora de Copacabana y una estampita del Gauchito Gil en un pequeño cuadro.

Veo que tienen a la virgen acá, rodeada de flores....

C. T. Sí, ésa es la Virgen de Urkupiña, la que está en el cuadro es la patrona de allá, la Virgen de Copacabana, la patrona de Bolivia, que está en el cuadro. La Virgen de Urkupiña tendría que ser la Virgen de las integraciones, es decir que integra a todos los pueblos cercanos de allí.

Esta virgen es de Cochabamba..

C. T. Es de Cochabamba, a diez kilómetros de distancia está donde se apareció la Virgen a una pastorcita en el cerro.

¿Cuánto hace que hacen la fiesta?

C. T. Hace quince años que la hacemos.

Comentamos que hacía alrededor de ocho años vimos por primera vez en la ciudad a un auto adornado, con aguayos, flores, muñecos de peluche y dólares falsos, y que después nos enteramos de que era parte de los festejos en honor a la Virgen de Urkupiña. Ante estas afirmaciones que encerraban muchas preguntas y búsqueda de información, C.T. aclaró que lo que habíamos visto era un cargamento, que es parte de las ofrendas que se realizan a la virgen, señaló que también están los arcos que se hacen con flores, muñecos, bandejas y algunos otros elementos ligados a la creatividad. Agregó que también se completan estas ofrendas con *souvenires*, sombreros, ropa, frutas y verduras del campo. Ante estas descripciones preguntamos por su interpretación acerca del uso de dólares falsos en las distintas ofrendas. C. T. respondió: “Significa que hay mucha riqueza, que con eso la gente podría comprar todo lo que precisa.” También nos explicaron ambos que en Quillacollo, el lugar donde apareció esta virgen y donde se encuentra su principal santuario actualmente, se pueden cambiar estos “dólares de calvario” por bolivianos, consideran que no se compran, se cambian; en la misma conversación nos aconsejaron tener uno de estos dólares en la billetera para que nunca nos falte el dinero.

La conversación era sumamente amena, ambos tenían ganas de contar su historia, pero la más importante era la de M. T., él tiene un vínculo directo con la imagen de la virgen que estaba en esos momentos en su casa, es así que su esposa entendió que él debía contarla. “Contala vos” dijo.

M. C. Yo la traje para mí, cuando los médicos me desahucieron que no iba a vivir. Tengo insuficiencia cardíaca y me tenía que operar de páncreas. La operación de páncreas es muy delicada, así que “no vas a vivir, me dijo”. Mi hijo dijo que si para operarme me podía morir, pero así nomás me iba a morir igual. Dijo que era mejor que me operara. Mientras yo le pedía a Dios y a la virgen que si ella me sanaba yo iba a ir a Bolivia e iba a traer la imagen. Estuve 29 nueve días en terapia ¿cómo es la muerte?, bueno, cuando uno muere, el cuerpo está muerto pero uno vive. Yo me iba como por un camino asfaltado hacia arriba, se escuchaban los órganos de un templo, ángeles. Yo no podía abrir la puerta, llegué a un árbol grande y me paré ahí, dije “se me va a hacer tarde, mejor yo me vuelvo.” En ese momento, cuando estaba volviendo a esta vida los médicos me estaban poniendo...electricidad. Abrí los ojos y había un montón de gente al lado mío, médicos, enfermeras. Cuando abrí los ojos el médico me dijo “¿Quién soy yo?” “El doctor” dije. El médico dijo: “ahí volvió, ahí volvió”. Me pusieron la máscara de oxígeno para poder respirar. Así dos veces me fui, pero las dos veces volví.

Entonces yo me quedé pensando, me salvó, dije. Los médicos se preguntan todavía cómo es que yo vivo, porque el páncreas es intocable, han tocado el páncreas y estoy bien. El doctor me dijo: “Mario no se a qué santo le has rezado, porque yo no puedo creer...”

Usted hizo una promesa antes de la operación...

Sí. El doctor me dijo que me había sacado casi todo el páncreas porque estaba todo podrido, me dijo que me había dejado un poquito nomás, que con eso no se puede vivir.

Yo le conté que había hecho una promesa y que quería ir a Bolivia. Me dijo que fuera al otro día a la sala. Me dolía mucho la espalda, después de tantos días en terapia, sin colchón, con cama dura, estaba dolorido. Me llevaron al otro día a la sala, me sacaron la sonda y el doctor me dijo que me podía volver a mi casa. Me pusieron un parche acá y me dijo que volviera a los seis días para curarme. No fui nunca más.

¿No volvió?

Cuando salí afuera estaba mi hijo esperándome con el coche. Le pedí a mi hijo que me llevara a la calle Colón, ahí había una casa de, compré los pasajes para Bolivia, compré pasajes para mí y para mi señora. Vine y le dije a mi señora que nos íbamos para Bolivia “estás loco viejo”, me dijo.

¿Qué edad tenía en ese momento?

60, yo sentía que tenía que ir a ver a la virgen. Mi señora estaba lavando, cocinando, no sé, pero a las dos de la tarde salimos. Agarramos el avión y llegamos a Ezeiza, después nos fuimos para Bolivia, en dos horas y media estábamos allá. Teníamos al hijo más chico de meses, nos fuimos con él.

Ante estas afirmaciones preguntamos si tenían familiares en Bolivia, enseguida respondieron que se habían alojado en la casa de los sobrinos de C. T. quienes los recibieron con mucha alegría y colaboraron para que pudieran llegar al “calvario de la virgen” siguiendo las pautas que M. T. consideraba las apropiadas después de un sueño que tuvo con la virgen.

M. C. Como yo le iba contando, cuando llegamos a Cochabamba, estábamos durmiendo en la casa de mis sobrinos, yo estaba al borde de la cama y se me apareció la Virgen, me ardían hasta los pelos, un susto...Y me dijo: “si me vas a llevar cargate el niño todo el santo día”, eso dijo: “cargate el niño todo el santo día”. Cuando me dijo a mí los desperté a mis sobrinos, a todos, eran las tres de la mañana. Me dijeron “tío no te hagas problemas vamos a comprar un...”

¿Un aguayo?

M.C. No, como una mochilita para cargar al nene, atrás no tenía nada, adelante tenía la herida de la operación, así que lo cargué y fui. Cuando llegué le dije: “madre mía aquí llegué” y no me dolió nunca más ni fui al hospital más.

C. T. Mis sobrinos dijeron que capaz que la Virgen quiere que tú le lleves.

Después fuimos a buscar a la virgen. Nos dijeron que entráramos y que no nos pongamos a elegir. Así lo hicimos, entramos a la casa donde se venden imágenes y le dijimos que queríamos llevar una para la Argentina. Había una de Copacabana pero muy chiquita. Una mirada hicimos y ahí nos quedamos con esta Virgen. Nos preguntaron en que íbamos a viajar, si en ómnibus o en avión, le dijimos que en avión. Ellos dijeron que la iban a embalar. Tuvimos que ir al Ministerio de Turismo para sacar un permiso, así nomás no se puede sacar.

La hicimos embalar y la trajimos bien bendecida, nos pusieron una manijita. En el avión para salir, cuando estábamos por salir hubo problemas en el avión, las turbinas, nos hicieron bajar y dijeron por los parlantes que había que dejar todo en el avión. La Virgen estaba echadita con las valijas. Dijimos “que sea lo que Dios quiera por favor”. Nos fuimos a comer, vimos que arreglaban al avión y carretearon para ver si estaba bien, pero no. Después nos pasaron a un avión de esos grandes, pasaron las valijas, todo, ahí estaba la Virgen. En 45 minutos estábamos en Buenos Aires, en la aduana miraron así nomás, vieron la coronita de la Virgen y no hicieron ningún problema, nosotros le dijimos que traíamos la Virgen nomás. Así llegó la Virgen.

Estos relatos son una explicación a la llegada de la virgen a Bahía Blanca, de las causas por las cuales una devoción surgida en Bolivia hace siglos llega a zonas tan australes de la Argentina. Sin embargo pensamos que no lo explican todo. La observación de las festividades primero en Bahía Blanca y luego en Punta Alta nos planteó una serie de interrogantes que nos llevó a indagar, a buscar otras causas que nos explicaran el origen de la fiesta.

Las observaciones sistemáticas de estas celebraciones en el 2008 nos pusieron en contacto con aspectos de las devociones marianas que desconocíamos. Pudimos ver que en Punta Alta se realiza una misa en el marco de estas festividades que tiene una dinámica muy distinta a la de Bahía Blanca, allí los fieles llevan sus imágenes de la virgen para que estén durante la misa pero luego cada uno se la lleva consigo. Es decir, hay varias imágenes de la virgen, todas traídas desde Bolivia por devotos que se han radicado en esta ciudad por motivos laborales, ya que la importante base naval del lugar cuenta con una notable presencia de empleados originarios de las provincias del noroeste, ellos han traído imágenes de la virgen, pero la fiesta allí es muy incipiente y se realiza también siguiendo los lineamientos de la Pastoral Migratoria y subordinada a la de Bahía Blanca.

La misa puntaltense se realizó el día viernes 15 de agosto, con procesión y luego fiesta. Con estos festejos se inició la programación de una serie de actividades que tuvieron su epicentro durante el fin de semana, el sábado 16 y domingo 17 en Bahía Blanca. Con anterioridad habíamos participado del novenario dedicado a esta virgen, vimos cómo se coordinaron estas actividades desde Pastoral Migratoria y la presencia en Bahía Blanca de las responsables de la organización de las actividades puntaltenses. Es decir, pudimos ver cómo la llegada de una imagen de la virgen no daba necesariamente lugar a una fiesta con las mismas características, ya que la presencia de este tipo de estatuas en Punta Alta es anterior al acontecimiento que estamos analizando.

Durante las entrevistas realizadas durante el 2007 consultamos a C. T. y M. C. sobre el origen de la fiesta, dijeron que tanto ellos como Pastoral Migratoria son los custodios de la virgen. Desde la primera entrevista ya nos habían dado algunos datos sobre el origen de las festividades, pero después de observar y conocer más sobre los hechos que nos preocupaban pudimos ir dimensionando la importancia de los relatos de vida recopilados. En estos relatos hay muchos elementos que nos permiten comprender el origen de una fiesta culturalmente muy distante al del entorno católico bahiense.

M. C. Me enteré que había un padre scalabriano de Pastoral Migratoria que era boliviano.
Claro, en Pompeya está Pastoral Migratoria.

C. T. Ahí estoy yo en representación de los bolivianos, hay chilenos, argentinos...

M. C. El sacerdote ése que le digo me dijo que no podía tener a la Virgen acá, que me iba a hacer un lugarcito acá en la capilla de San Francisco, ahí vive la Virgen. Ese sacerdote nos ayudó a preparar para la primera misa, se quedaron todos admirados, algunos criticaron...

C.T. Hicimos la fiesta, en la tercera fiesta la gente ya estaba acostumbrada, se hicieron las reuniones para explicar todo. Los curiosos siempre quieren saber.

Todo tiene su explicación. [Carmen se acerca a la Virgen para explicarnos] La virgen tiene una ch'uspa como se dice, porque los del campo, en esta bolsita el hombre indígena lleva su coca, su leguía.

¿Qué sería leguía?

Es una mezcla de papa y ceniza para masticar la coca, se usa en vez de bicarbonato. Para que no se ponga amarga la boca, porque la coca verdadera es amarga.

Entonces en esta ch'uspa lleva...

Lleva coca y leguía y en el aguayo en la espalda lleva...sirve para todo el aguayo la comida que podía ser coca, papa cocida, mote, lleva todo y así pasa todo el día.

A la virgen no se le pone aguayo...

No, porque eso simboliza...de los pueblos de allá, porque es de la integración de los pueblos. Lleva el siku, la quena, los instrumentos para hilar...

Huso y tortera ¿Cómo los llama?

Rueca le dicen algunos, y lleva las sandalias de goma de camión, eso usa mucho la gente indígena, son eternas, no se gastan nunca.

Se le pone a la virgen también

El niño lleva una chuspita [en su interior hay un huso y tortera en miniatura].

¿Es una niña? [Hicimos esta pregunta porque en general el hilado con huso y tortera es tarea de las mujeres y de las niñas].

No, pero todo lo que pueden le ponen a la virgen.

Es decir, los actuales custodios de la virgen se relacionaron con Pastoral Migratoria, buscaron un apoyo institucional a su decisión y pasaron a ocupar un lugar muy importante en las celebraciones que realiza esta congregación religiosa. Ante nuestras preguntas C.T. nos mostró la ropa que tenía para vestir a la virgen para el comienzo del novenario y los vínculos entre esta imagen y la cultura andina que ella ha dejado atrás. M.C. y C.T. manifiestan con orgullo que hablan quechua. Carmen, como buena maestra, nos fue señalando los vínculos de la virgen con su cultura de origen.

Nuestra interlocutora tenía que cambiarle la ropa para la novena que comenzaba esa noche. En ese momento la estatua de la virgen tenía el vestido y los adornos que le habían puesto los pasantes del año anterior. Los pasantes son los encargados de organizar gran parte del funcionamiento de la fiesta, cada año tienen que renovar de ropa de la virgen. Supimos que tiene tres trajes, uno para la novena, otro para la fiesta y otro para el día del inmigrante. El vestido que cubría y adornaba a la imagen esa mañana –el que iba a ser cambiado- era color celeste, traído de Bolivia y con un diseño de imágenes que reproducían el motivo de la imagen central de la Puerta del Sol de Tiahuanaco en color plateado.

El día anterior a la entrevista habían sacado a la imagen de la virgen para llevarla a la casa de nuestros entrevistados, esa misma noche empezaba la novena y la virgen pasaría el día en la casa seleccionada, allí también iría un sacerdote de Pastoral Migratoria para coordinar la oración y la dinámica del encuentro. Cada día de la novena sería llevada a la casa de una familia de bolivianos que recibirían a la imagen de la virgen. Luego, durante el 2008, pudimos ver que el novenario se puede realizar en forma bastante independiente de la presencia del sacerdote, ya que cuentan con una publicación de la propia Pastoral Migratoria que sirve de guía para la actividad. Después de la novena se realiza la misa y la fiesta.

Palabras finales

Los relatos de vida de los custodios nos ofrecen una nueva lectura de la fiesta en honor a la Virgen de Urkupiña. Pudimos ver cómo la causa de la llegada de la imagen es un hecho absolutamente personal y privado, que no responde a la planificación de un hecho social como es una fiesta patronal por parte de estos migrantes radicados en Bahía Blanca y la zona. Una vez que comprendimos la singularidad del hecho pudimos ver que en Punta Alta hay más imágenes de este tipo, todas en viviendas particulares.

El relato de vida de los custodios que tiene como tema central la cura milagrosa (por acción de la virgen) de uno de ellos incluye también algunas explicaciones que nos ayudan a comprender los motivos por los que un hecho de tipo personal y privado –como es la cura de una enfermedad- se pudo convertir en el origen de una fiesta que se hizo pública y que congrega cada vez a más personas, a más grupos de danzas, que esperan mejorar sus presentaciones, sus trajes, su *performance*. Entre las explicaciones que nos fueron surgiendo está el vínculo de los custodios con un sacerdote de Pastoral Migratoria, él dinamizó la idea

de la fiesta y sus seguidores siguen haciéndolo. También es de destacar la aceptación de los participantes de las explicaciones dadas por los custodios sobre el origen de la fiesta y la esperanza de los pasantes, padrinos y donantes de recibir distintos dones de la virgen a cambio de su colaboración en el desarrollo de la fiesta.

Las observaciones de la fiesta nos muestran un universo complejo que seguiremos trabajando porque queremos comprender estas manifestaciones de la cultura y esto nos conduce inexorablemente a los nudos de entramados simbólicos que atraviesan todas las categorías: temporales, espaciales, étnicas, nacionales, religiosas y de género.

Bibliografía

- Aceves, Jorge. 2006. *Historia oral, Ensayos y aportes de investigación*, Buenos Aires, Ciesas.
- Benencia, Roberto. 1997. *Área hortícola Bonaerense. Cambios en la producción y su incidencia en los sectores sociales*. Buenos Aires, La Colmena.
- Benencia, Roberto, Alejandro Gazzotti. 1995. "Migración limítrofe y empleo: precisiones e interrogantes", *Estudios migratorios latinoamericanos*, n° 31: 573-612.
- Bertaux, Daniel. 1999. "El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades", *Proposiciones 29*, Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en la ciencias sociales, Chile, Sur Ediciones, n° 29: 52-74
- Bertaux, Daniel. 2005. *Los Relatos De Vida: Perspectiva Etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra.
- Cipriani, Roberto. 2004. *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Denzin, Norman. 1970. *The Research Act*. Chicago, Aldine Publishing Co.
- Ferrarotti, Franco. 1990. *La historia y lo cotidiano*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Grijalbo.
- García Vázquez, Cristina. 2005. *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina*, Mendoza, EDIUNC.
- Giorgis, Marta. 2004. *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Grimson, Alejandro. 1999. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Hammersley, Martyn. 1994. Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo", *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Compilado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Editorial Biblos: 87-113.
- Martín, Eloísa. 2007. "Aportes al concepto de "religiosidad popular" una revisión de la bibliografía argentina" *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Compilado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Editorial Biblos: 61-79.

Ockier, Cecilia. 2004. "La mano de obra boliviana en las actividades agrícolas del Valle Bonaerense del Río Colorado", *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n° 9.

Sautu, Ruth. 1999. *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

Sautu, Ruth. 2003. *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*, Ediciones Lumiere, Buenos Aires.

Vasilachis de Gialdino, Irene. 1993. *Métodos Cualitativos I*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Vasilachis de Gialdino, Irene. 2003. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003

¹ CONICET / Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

El trabajo es parte de una investigación más amplia sobre migración boliviana, una parte de la misma se realizó en el marco del proyecto “Desde Bolivia a Bahía Blanca. La Identidad en cuestión” del Programa Promoción de la Universidad Argentina “Un Puente entre la Universidad y la Comunidad”, convocado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología (2007-2008).

² Para ejemplificar estas preocupaciones citaremos a Irene Vasilachis de Gialdino una de las principales referentes argentinas que ha presentado y sigue presentando nuevas propuestas en investigación cualitativa. La autora ha ido elaborando distintas propuestas epistemológicas, primero definió a la epistemología del sujeto cognoscente y luego la del sujeto conocido que la complementa. Ha trabajado con la “Teoría fundada en los datos” (Grounded Theory) de Glaser y Strauss y aconseja seguir esta propuesta teórica con la utilización de un programa informático (ATLAS. Ti). La Grounded Theory es producto de la convergencia de diferentes tradiciones intelectuales y académicas en el seno de la sociología norteamericana.

³ Este sociólogo norteamericano está ubicado en la tradición interpretativista de la investigación sociológica denominada interaccionismo simbólico. El interaccionismo simbólico es una de las orientaciones de la etnometodología fundada por Harold Garfinkel.

⁴ Entre los trabajos recientes se encuentra un artículo de Eloísa Martín en el que se propone revisar el concepto de “religiosidad popular”, sostiene que para no apresurarnos en definiciones que muchas veces no ofrecen nuevas posibilidades de análisis es aconsejable observar a las prácticas religiosas, las “prácticas de sacralización”. Señala que en la bibliografía argentina se han dado determinadas fórmulas explicativas sobre la religiosidad popular a las que a veces se adhiere sin la necesaria crítica y las identifica como: la “religión del pueblo”, “otra lógica” y “respuesta funcional a situaciones de carencia”. (2007: 79)