

Giop, T. F. 2019. Migración y religiosidad: el crecimiento del culto a la Virgen de Urkupiña en la Argentina desde finales del siglo XX. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 98-115.

MIGRACIÓN Y RELIGIOSIDAD: EL CRECIMIENTO DEL CULTO A LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN LA ARGENTINA DESDE FINALES DEL SIGLO XX

Tomás Facundo Giop

Departamento de Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Luján
tomasgiop@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar, desde una perspectiva histórico-geográfica cultural, el crecimiento de la presencia de la advocación mariana de la Virgen de Urkupiña en Argentina desde fines del siglo XX y su relación con los procesos migratorios boliviano-argentinos, particularizando en el caso de las festividades en torno a ella, principalmente la peregrinación en la ciudad de Luján, provincia de Buenos Aires.

Palabras claves: Migración – Urkupiña – Festividad – Escenario

MIGRATION AND RELIGIOUSNESS: THE GROWTH OF THE CULT TO THE VIRGIN OF URKUPIÑA IN ARGENTINA SINCE THE END OF THE TWENTIETH CENTURY.

ABSTRACT

The present work aims to analyze, from a historical-geographical cultural perspective, the growth of the presence of the Marian invocation of the Virgin of Urkupiña in Argentina since the end of the 20th century and its relation with the Bolivian-Argentine migration processes, The case of the festivities around it, mainly the pilgrimage in the city of Luján, province of Buenos Aires.

Key words: Migration - Urkupiña - Festivity – Scenery.

Introducción

El presente trabajo se enmarca en el proyecto “Escenarios y prácticas turísticas. Un abordaje desde la geografía cultural” (GIEPEC-UNLu), y tiene como objetivo analizar - desde una perspectiva histórico-geográfica cultural-, el crecimiento de la presencia de la advocación mariana de la Virgen de Urkupiña en Argentina desde fines del siglo XX, particularizando en el caso de las festividades en torno a ella, incluido el caso de la peregrinación en la ciudad de Luján, provincia de Buenos Aires.

Hacia fines de la década del '90, la Virgen de Urkupiña comienza a tener mayor visibilidad y presencia en la realidad de los inmigrantes bolivianos en Argentina, y a partir de allí evidenciará un crecimiento como devoción de dicho colectivo, a tal punto de instalarse como una festividad anual ineludible – de la misma manera que sucede con la Virgen de Copacabana – la peregrinación en su nombre. 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.

El arribo de dicha devoción coincide con una de las principales etapas de la inmigración boliviana en Argentina, marcada por la instalación de familias completas, ya consolidadas en términos económicos, 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 la devoción.

El presente trabajo puede dividirse en tres amplias secciones temáticas. Una inicial centrada en las principales referencias teórico-metodológicas que articulan la propuesta; luego, se analiza el proceso migratorio desde Bolivia hacia Argentina, a través de una periodización del mismo, para luego vincularlo con las festividades religiosas en este país; finalmente, se reseña y analiza el crecimiento de la práctica devocional peregrina, tomando también la particularidad del espacio de la ciudad de Luján.

En última instancia, creemos importante señalar que el presente trabajo se encuentra en una etapa primigenia de la investigación, caracterizado por un acercamiento a la problemática a partir de la recopilación y análisis de bibliografía u otra información válida y relevante existente al respecto. Así, buscamos abordar el problema a partir de la revisión

y construcción de un marco teórico-conceptual que permita posteriores acercamientos más acabados.

Marco analítico-conceptual

La investigación se sitúa en el área de los estudios referidos a la Historia y la Geografía Culturales, 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 peregrinos y festivos.

En 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 Gamba, 2012).

Pero junto a esto, incluye la manera de relacionarse con la sociedad y el espacio en que aquella discurre su cotidianeidad. En esta perspectiva, 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, 1984).

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 propia 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. 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 escenarios 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, poseen una base relevante y objetivable, evitando limitarnos de esta manera exclusivamente a lo simbólico.

Esa materialidad, justamente, es la que adquiere significado a partir de los sujetos-habitantes y de 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, la fiesta religiosa y el paisaje peregrino que se monta en torno a la devoción de la Virgen de Urkupiña es un fenómeno que lo entendemos como un escenario espacial.

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

Por migración entendemos a aquellos desplazamientos o movimiento espacial de personas desde un lugar de origen a otro de destino, teniendo como objetivo buscando mejores condiciones de vida, ya sea porque en su lugar de establecimiento no cuentan con dichas condiciones, total o parcialmente (Guzmán Castelo, 2005). 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 Agudo (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 abarcativamente 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.

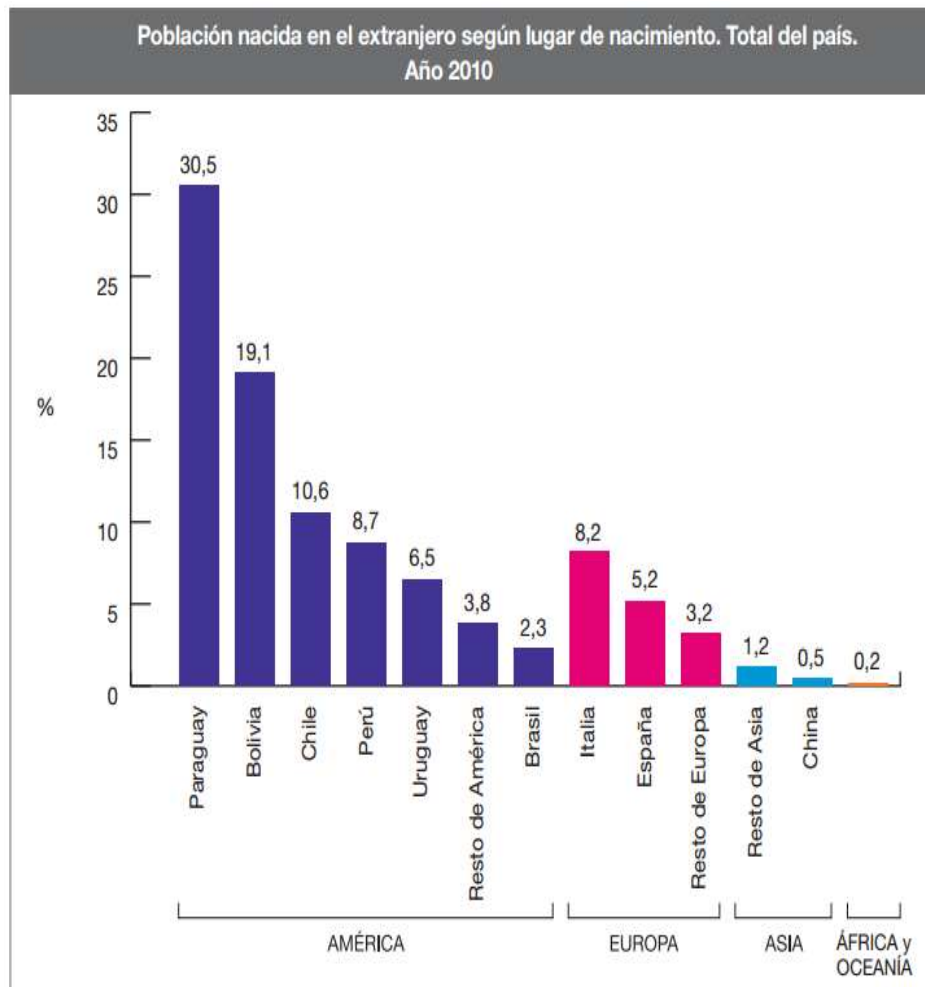
Argentina y migraciones bolivianas: una breve periodización

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 Figura 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 N° 25.781 – conocida como “Ley de migraciones” – otorga 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 (*Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 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 Figura 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 paraguayana.

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).

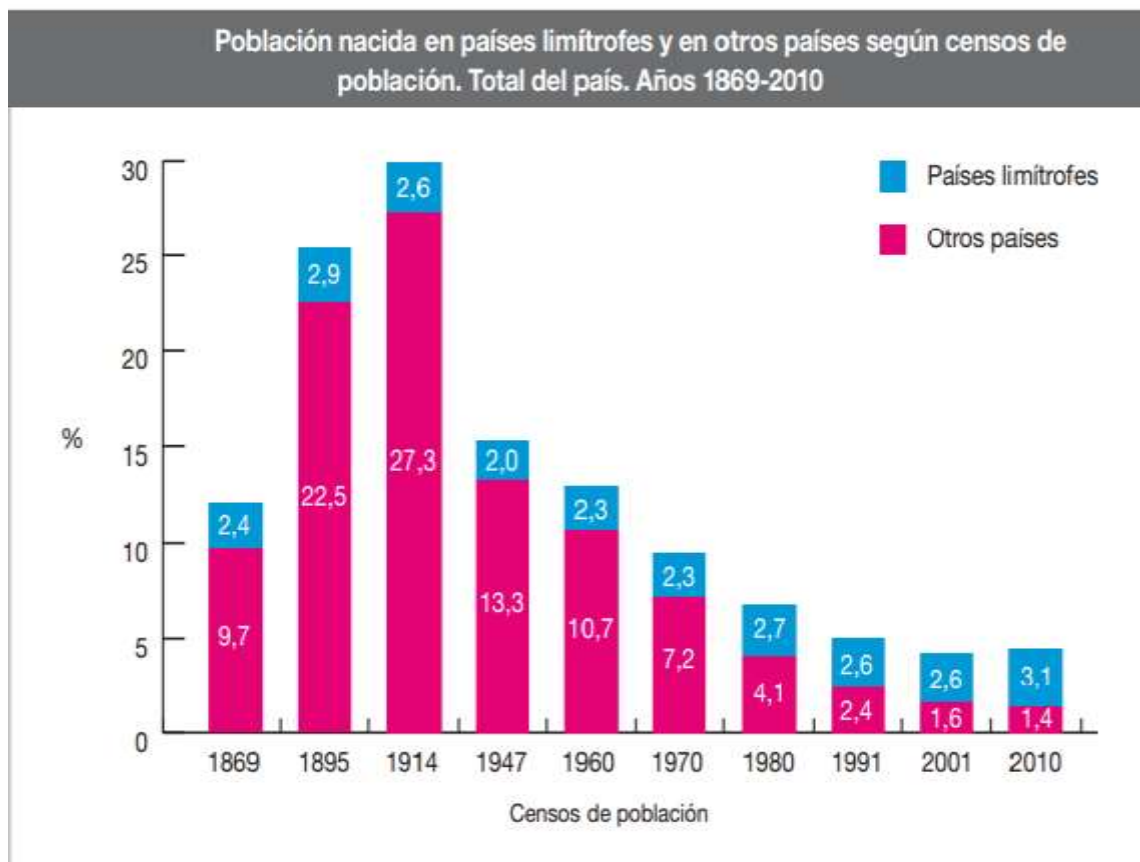
Figura 1. Población nacida en el extranjero según países (2010).



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

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

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



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

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

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 migratorios.

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 las comunidades bolivianas en patrones, por lo general, de alta concentración. Incluso, cuando dependiendo de su condición económica, existen también procesos 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 (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 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. Incluso presentan diferencias respecto al resto de las mujeres migrantes, particularmente su gran diversidad laboral (González y Sassone, 2015). Además, en estos últimos años, incluso

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).

Incluso, 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 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 a Argentina, en torno a las cuales giran las peregrinaciones, fueron ingresadas por mujeres, quienes una vez aquí asumen su cuidado. A partir de esto, una de las hipótesis a adelantar, para luego profundizar, es que el crecimiento de la devoción mariana en cuestión se debió, al menos en parte, a este aumento no sólo en cantidad de mujeres migrantes, sino en la relevancia que tienen las mujeres en el colectivo migrante boliviano y las transformaciones que se fueron gestando hacia el interior de la comunidad.

La región cochabambina y los pueblos del Valle Alto en general, región originaria de la Virgen de Urkupiña, se convirtieron en uno de los principales focos de emigración principalmente desde los 2000, por lo que – coincidiendo con Sassone y Baby-Collin (2012) – se adelanta 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 (2012).

Migraciones y devociones

En la dinámica migratoria presentada previamente – y en todo proceso de este tipo – los movimientos poblacionales son acompañados, entre otros, por 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 resignificándolas y adaptándolas a los nuevos contextos. De esta manera, este conjunto de ritos y devociones se internacionalizan, manteniendo ciertos rasgos pero, a la vez, incorporando otros.

¹ Ver en http://www.cepal.org/mujer/reuniones/mesa38/oim_migraciones.pdf (última consulta 27/06/2017).

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, tratando de identificar cómo operan estos dispositivos culturales.

Luján ¿Una hierópolis en Argentina?

Aproximadamente a unos 60 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires se encuentra la ciudad de Luján, cabecera del partido homónimo. Según datos del Censo de Población, Hogares y Vivienda del 2010, el partido en su totalidad presenta una población cercana a los 100.000 habitantes. El lugar se destaca como el centro turístico-religioso más importante de Argentina, recibiendo entre 4 y 6 millones de visitantes al año, buscando venerar a la Virgen de Luján, ubicada en la Basílica de Luján (Lanson, 2011)².

Superando el relato territorial tradicional impuesto popularmente, que representa a la ciudad de Luján como originada a través del “milagro de la carreta”³(Flores, 2013), las

² Las cifras del flujo de visitantes que recibe anualmente la ciudad de Luján varían considerablemente según la fuente a la que se consulte.

³ “Luego de una noche sin incidentes partieron a la mañana temprano para cruzar el río Luján, pero la carreta que llevaba las imágenes no pudo ser movida del lugar, a pesar de haberle puesto otras fuertes yuntas de bueyes. Pensando que el exceso de peso era la causa del contratiempo, descargaron la carreta pero ni aun así la misma se movía. Una intuición sobrenatural llevó entonces a los viajantes a descargar uno de los cajoncitos, pero la carreta quedó en su lugar. Subieron ese cajoncito y bajaron el otro, y los bueyes arrastraron sin dificultad la carreta. Cargaron nuevamente el segundo y nuevamente no había quien la moviera. Repetida la prueba, desapareció la dificultad. Abrieron entonces el cajón y encontraron la imagen de la Virgen de la Limpia y Pura Concepción que hoy se venera en Luján. Y en el territorio pampeano resonó una palabra que en siglos posteriores continuaría brotando de incontables corazones: ¡Milagro!, ¡Milagro!” Extraído de <http://psicologoscatolicos.org/Documents/Ntra.Sra.Lujan.pdf>. Consultado el día 20/06/2015.

investigaciones recientes⁴ aluden a que no se produjo en el Luján actual, sino que ocurrió a unos 30 kilómetros, en los márgenes del río homónimo. En el momento de los hechos, dicha área comprendía un importante canal de circulación de la Colonia. En ese contexto se formó el primer santuario de oración hacia la Virgen de la Limpia y Pura Concepción (Marquiegui y Fernández, 1998). Recién hacia fines del siglo XVII, tras la compra y traslado de la estatuilla a la Estancia Ana de Matos, el nuevo santuario pasó a ubicarse en las cercanías del Camino Real, y con las tierras que donara Ana de Matos, se constituiría la estancia destinada a la Virgen y al Santuario.

Pero esto tampoco puede presumirse como el inicio concreto del poblado, ya que para 1711 la documentación existente caracteriza a la estancia como abandonada, a causa de un brote epidémico. Con el correr de los años, el ganado cimarrón comenzó a escasear en la zona, por lo que las poblaciones indígenas invadieron las estancias, lo que impulsó las primeras concentraciones alrededor del templo (Marquiegui y Fernández, 1998).

Hacia 1755 se produjo la construcción de un puente sobre el río Luján, y un año después se declaró “Villa de los Españoles”, único poblado en contar con un cabildo, más allá de la Ciudad de Buenos Aires, evidenciando su importancia. Tras la expansión de la producción lanar, junto a la llegada del ferrocarril y la posterior gran inmigración, la población evidenció un importante ritmo de crecimiento (Lanson, 2011). Hacia 1887 comenzó la construcción de la actual Basílica y del proyecto de ciudad religiosa impulsada por Salvaire (Flores, 2012).

Analizando este contexto, consideramos apto aplicar la categoría de hierópolis⁵ de la geógrafa Zeny Rosendhal para la ciudad de Luján. Es decir, entenderla como una urbe en la que la esfera de lo sagrado posee un poder dominante por sobre el resto de los ámbitos, evidenciando formas espaciales particulares dependientes de su sacralidad. Incluso, en este tipo de lugares, se observan divergencias entre tiempo sagrado y tiempo común y se presenta una territorialidad marcada en términos simbólicos y materiales por un lugar sagrado que, además, asume un rol político clave (Rosendhal, 2009).

Si aplicamos esta caracterización a la ciudad de Luján, observaremos importantes similitudes. Por un lado, lo sagrado juega como un manto que cubre el resto de las esferas, particularmente la económica, entendiendo el ingreso que genera el turismo producto de las

⁴ Al respecto ver: Binetti, Jesús, “La cruz sin espada. Patrimonio, tradición e historia del Luján temprano, 1671- 1742” en *REDSociales*, 4, 52-80, UNLu, 2015; Binetti, Jesús y Suárez Federico, *Una Virgen para el pago. Historia y patrimonio del Luján 1580-1740*, Buenos Aires: Cienflores, 2016.

⁵ Más allá de la coincidencia entre la caracterización de una hierópolis presentada por Zeny Rosendhal y la realizada en el presente trabajo acerca de la ciudad de Luján, se reconoce el hecho de que la acuñación del término se centra en el análisis de ciudades brasileñas, por lo que su traslado a otras realidades no debe ser absoluto.

peregrinaciones como central en dicho ámbito. Esto no implica que lo uno quede desconectado de lo otro sino supeditado.

La divergencia entre tiempos sagrado y no sagrado se hace evidente en la ciudad. El ritmo de vida y la cotidianeidad se ven alterados durante las instancias de peregrinaciones. El caso de las formas espaciales particulares tal vez es el más claro. La construcción de la Basílica de Nuestra Señora de Luján definió – y continúa haciéndolo – la configuración espacial de la ciudad, operando como el principal sitio religioso de la Argentina.

En cuanto al rol político clave, sin dudas la instalación de la Basílica de Nuestra Señora de Luján lo demuestra. En pleno proceso de construcción del Estado-nación, la puesta en marcha de este proyecto muestra la alianza entre aquel y la Iglesia Católica y, a la vez, un pilar más de la elaboración de una nacionalidad, claramente católica.

Este marco de producción cubre a la ciudad con un manto de particularidades que la hace clave al momento de analizar e investigar los aspectos religiosos y festivos del proceso migratorio boliviano, al punto de que el colectivo utiliza la misma Basílica de Nuestra Señora de Luján como sitio principal de concurrencia de sus peregrinaciones anuales.

Festividad boliviana en torno a la Virgen de Urkupiña

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 sus festividades. Como una de las principales devociones marianas de Bolivia en la actualidad, la Virgen de Urkupiña posee un espacio más que relevante entre los migrantes instalados en la Argentina.

La ciudad de Luján, entre aquellas localidades que reciben importantes colectivos migrantes, se destacó como centro de festividades y peregrinación boliviana. Más allá de que en sus principios esta comunidad 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, podemos apreciar que ya desde ese momento, dicha imagen comienza a tener presencia, aunque secundaria, en las peregrinaciones bolivianas a la ciudad de Luján. Sin embargo, el centro de estas peregrinaciones continúa siendo ocupado, incluso hasta la actualidad la Virgen de Copacabana.

Pero el crecimiento de los migrantes bolivianos en distintos sectores hizo que se fuera difundiendo el culto a Urkupiña en todos los lugares donde se fueron asentando. 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).

La institución que nuclea a los bolivianos y organiza estas celebraciones en Argentina es el Equipo de Pastoral Boliviano (EPB), que comenzó a realizar sus primeras experiencias desde 1975, con la inquietud inicial de reunir a los bolivianos 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 provincias de fuerte presencia boliviana, como Mendoza, Córdoba y Bahía Blanca (Olaechea, 2013).

No obstante estos datos, la Virgen de Urkupiña evidencia desde hace ya varias décadas un crecimiento en su importancia y presencia en 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 sintetiza 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.

Su nombre en quechua *Orqopina*⁶ 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 nombrada Patrona de la Integración Nacional por el gobierno boliviano, comenzando a adquirir un lugar cada vez más relevante en las festividades bolivianas⁷.

Durante tres días la fiesta en Quillacollo convoca a aproximadamente medio millón de peregrinos y turistas, acompañándola con una gran entrada folklórica el día 14 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

⁶ *Orqopina*: “Ella está en la colina”.

⁷ . A tal punto que, por lo general, Evo Morales –Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia–, oriundo de Cochabamba, se hace presente cada 15 de agosto.

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 difunde internacionalmente esta devoción mariana, comenzando a existir estas primeras manifestaciones hacia las últimas décadas del siglo pasado, dándose probablemente una de las iniciales 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, compartiendo todas que el lapso de tiempo que transcurre entre ellas siempre está sobreentendido. 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 consuma en sí mismo sino que permea el campo migratorio-laboral” (Giorgis, 2000: 242).

Su festividad está compuesta 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, el principal, cambia anualmente. Luego, también están los responsables de los cargamentos, quienes poseen automóviles y camionetas que decoran excesivamente, 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 de 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 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 ex pasantes 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 Bolivia⁸. Incluso, en la festividad producida en Villa El Libertador, 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.

Consideraciones finales

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.

⁸ Esta práctica de la mujer encargándose de traer la imagen se repite a nivel mundial. Desde Buenos Aires o Córdoba, en Argentina, hasta Calama, Chile, e incluso Madrid, en España, las celebraciones inician cuando una mujer, en general, ingresa la estatuilla (Sassone y Baby-Collin, 2012).

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 – como se evidenció, ellas tienen un rol protagónico alrededor de la Virgen de Urkupiña ya que son, en general, quienes trajeron las imágenes a Argentina–; y por último, la capitalización que muchas familias bolivianas lograron concretar – resaltando el carácter económico, prestamista e incluso laboral de la imagen religiosa entre bolivianos y bolivianas –, permiten comprender y explicar, al menos en parte, el porqué de la importancia que la Virgen en cuestión asumió 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 las personas van construyendo, como así también las materialidades que incluye, junto a la revisión de estas primeras aproximaciones aquí presentadas, son pasos ineludibles para lograr una investigación más acabada y abarcativa que pueda explicar, en definitiva, la problemática de la movilidad religiosa en comunidades étnicas.

Referencias bibliográficas

- Barelli, A. (2014), Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de Integración y apropiación simbólica del espacio local. En *Párrafos geográficos*, Vol. 13 N° 2.
- Cosgrove, D. (2002), Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. En *Boletín de la A.G.E.*, N° 34.
- Di Tella, T., Chumbita, H., Gamba, S., y Gajardo, P. (2012), *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Emecé.
- Flores, F. (2013), “Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso”, en *Revista Universitaria de Geografía*.

Giorgis, M. (2000), 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. pp.: 233-250.

González, M. y Sassone, S. (2015), Mujeres migrantes, trabajo y empoderamiento: Bolivianas en una ciudad de la periferia globalizada. En: *Historie & Mémore*, n°31.

Guzmán Castelo, E. (2005), Logros y retos del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional: una organización para el futuro de los migrantes indígenas. Universidad de las Américas Puebla.

Hall, S. (2003), “Introducción: ¿Quién necesita ‘identidad’?”. En Hall, S. y Du Gay, P. (2003), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.

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

Kearney, M. y Beserra, B. (2002), *Migrations and identities- a class-based approach*. Latin American Perspectives. Issue 138, Vol. 31, No. 5, Septiembre.

Lanson, D. (2011), “El centro histórico de Luján (Buenos Aires, Argentina). Un análisis de los procesos de territorialización a partir de la cartografía histórica”. En *Revista Universitaria de Geografía*.

Lindón, A. (2006), “La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socio-territoriales de la cotidianeidad urbana”. En Nogué, J. y Romero, J. (2006), *Las otras geografías*, Valencia, Tirant Lo Blanch. pp. 425-445.

Lindón, A. (2008), “De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas”. En ANPEGE, N° 4.

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

Marquiegui, D. y Fernández, M. (1998), “Las etapas del proceso de urbanización en una ciudad antigua de la provincia de Buenos Aires. El caso de Luján (República Argentina) siglos XVIII a XX”. En *Revista de Historia de América*, N° 123 (Jan. - Dec., 1998), pp. 129-152.

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.

Olaechea, S. (2013) “Etnicidad y tradición. Peregrinaciones y fiestas de bolivianos y gauchos en Luján”. En Fogelman, P., Ceva, M. y Touris, C. (Edit.) (2013). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos.

Organización Internacional para las Migraciones. *Las migraciones en América Latina y el Caribe*. Visto en http://www.cepal.org/mujer/reuniones/mesa38/oim_migraciones.pdf.

Rosendahl, Z. (2009). “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”. En Carballo C. (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires, Prometeo.

Sassone, S. y Baby Collin, V. (2012), “La expansión de la devoción a la Virgen de Urkupiña: religiosidad popular y territorios urbanos de los migrantes bolivianos”. En Santarelli, S. y Campos,

Giop, T. F. 2019. Migración y religiosidad: el crecimiento del culto a la Virgen de Urkupiña en la Argentina desde finales del siglo XX. *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 98-115.

M. (Coord.) (2012), Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en Aca. Latina. Bahía Blanca, Ed. de la Universidad Nacional de Sur.

Sassone, S. y Cortés, G. (2014), “Inmigración boliviana en la Argentina: Lógicas geográficas de difusión territorial y metropolización”. En Solé, C. y Parella, S. (Coord.) (2014), Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias. Revista Focus on International N° 1. Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona.