

LA MUJER BOLIVIANA EN LAS CELEBRACIONES DE LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN SAN CARLOS DE BARILOCHE

Ana Inés Barelli

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina**

Resumen. La ciudad de San Carlos de Bariloche desde fines del siglo XIX ha contado con la presencia de diferentes corrientes migratorias (europeas y fundamentalmente chilenas) que han contribuido a su poblamiento fundacional. A partir de la segunda mitad del siglo pasado la ciudad no sólo incorpora migrantes de otras provincias del país sino que también se transforma en destino para otras comunidades latinoamericanas. Desde fines de los 70² la población boliviana se instala en los barrios periféricos de la ciudad y desde los 90³ una familia del altiplano traslada la imagen de la Virgen de Urkupiña a Bariloche y da inicio a los festejos en su honor. Los migrantes bolivianos en San Carlos de Bariloche, en clave de subalternidad, producen identidades locales que se materializan en nuestro objeto de estudio: las devociones marianas y específicamente la celebración a la Virgen de Urkupiña. El presente trabajo analiza el “lugar” de la mujer boliviana en dichos festejos religiosos teniendo en cuenta, por un lado, su condición y la multiplicidad de identidades que la atraviesan y, por otro, la visibilización e invisibilización femenina en los distintos momentos claves del ritual.

Palabras-claves. Virgen de Urkupiña, Mujer devota, Mujer boliviana, San Carlos de Bariloche.

Abstract. The city of San Carlos de Bariloche since the late nineteenth century has relied attended different migration flows (European and mainly Chilean) that have contributed to its founding settlement. Since the second half of the last century the city not only includes migrants from other provinces but also becomes a destination for Latin American communities. Since the late seventies the Bolivian population settles in the suburbs of the city and since the nineties a bolivian family moves the image of the Virgin of Urkupiña to Bariloche and kicks off the festivities in his honor.

Bolivian migrants in San Carlos de Bariloche, in the key of subalternity, produce local identities that are materialize in our object of study: the Marian devotions and specifically the celebration of the Virgin of Urkupiña. This paper analyzes the “place” of Bolivian women in these religious celebrations taking into account, on the one hand, their condition and the multiplicity of identities that cross it and, on the other hand, the women visibility and invisibility in the featured moments of the ritual.

Keywords. Virgin Urkupiña, devout woman, Bolivian woman, San Carlos de Bariloche.

Introducción

Los estudios poscoloniales y subalternos junto con las experiencias de transnacionalización y los estudios sobre género han generado una nueva perspectiva de análisis que pone en tensión el “saber” occidental establecido y los presupuestos sobre los que se elaboraron ciertas políticas identitarias. De esta manera, la historia se narra y se piensa desde *otro* lugar, desde los oprimidos, los colonizados y desde los considerados “sin voz”. Compartimos con Bidaseca y Laba en que resulta indispensable construir un pensamiento que parta del borde entre el conocimiento occidental y el de los pueblos colonizados, que instale a Latinoamérica y a los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales. Un “conocimiento situado” que avanza en la construcción discursiva de los propios sujetos y en donde se inscribe la nueva propuesta epistemológica y política del “feminismo del tercer mundo” que resiste al “discurso feminista occidental” y que actualmente avanza en la construcción discursiva “propia” de las “mujeres del tercer mundo latinoamericanas” (Bidaseca y Laba, 2010).

Desde este marco teórico es que partimos para la elaboración de nuestro artículo. Los migrantes bolivianos en San Carlos de Bariloche, en clave de subalternidad, producen identidades locales, establecen redes de solidaridad y confianza, generan legitimidades y distribuyen poderes sociales, que se materializan en nuestro objeto de estudio: las devociones marianas y específicamente la celebración a la Virgen de Urkupiña. En ésta oportunidad nos proponemos analizar el “lugar” de la mujer boliviana en los festejos religiosos a la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. Teniendo en cuenta, por un lado, su condición y la multiplicidad de identidades que la atraviesan (mujer indígena, mujer migrante y mujer devota) y analizando, por otro, la visibilización e invisibilización femenina en los distintos momentos claves del ritual.

Debido a la escasa presencia de registro escrito¹, hemos privilegiado para este trabajo herramientas del método etnográfico como las entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales, religiosas, referentes bolivianos en la ciudad y a bolivianos devotos de la Virgen de

Urkupiña y no devotos), la observación participante del culto y especialmente la figura del relato de vida (Bertaux, 1999, 2005), entendida como aquel fragmento del texto oral que da cuenta de aquellos temas que resultan relevantes estudiar siendo estos últimos los que condicionan el carácter de las entrevistas.

El artículo se estructura en dos partes. En la primera hemos realizado un breve recorrido por las categorías de identidad y género con el fin de explicitar las definiciones conceptuales desde las que partimos para el análisis de nuestro objeto de estudio. La segunda parte se centra en el estudio de caso propiamente dicho, analizando por un lado el traslado de la devoción mariana a San Carlos de Bariloche y por el otro, la visibilización e invisibilización femenina en el ritual a la Virgen.

Definiendo categorías

Abordamos el concepto de identidad desde la propuesta de Stuart Hall (1996), como un proceso de construcción socio-histórica, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista. Proceso en el que también se destacan discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas que son construidas desde la diferencia, desde la relación con el “otro”, con lo que uno no es o con lo que precisamente nos falta, debido a que cada identidad designa como necesario a un “otro”, incluso uno silenciado e indecible (Hall, 1996). Es decir, la “identidad” se encuentra atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que construyen nuestra subjetividad y por las “posiciones” o “lugares” que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado.

Las relaciones de poder que operan desde los estados nacionales también intervienen de forma directa en las construcciones y procesos identitarios. En función de ello, resulta fundamental incorporar el concepto de *formaciones nacionales de alteridad*, propuesto por Rita Segato (2007), para comprender que las representaciones hegemónicas de una nación producen realidades, que en su predominio discursivo “no es otra cosa que una matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de muestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación” (Segato, 2007, p. 29). Formaciones de alteridad que, según Claudia Briones (2005),

no sólo producen “categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que – administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía” (Briones, 2005, p. 16).

Por otra parte, utilizamos la categoría de “genero” desde una mirada antropológica. Entendida como un proceso que se adquiere de forma individual y social que define y relaciona los ámbitos del ser y del quehacer femenino y masculino dentro de una comunidad. Concepto que excluye del terreno biológico a lo que determina la diferencia entre los sexos y los coloca en el terreno simbólico posibilitando ver con mayor claridad y precisión como la diferencia cobra la dimensión de desigualdad (Lamas, 1986). Categoría que no puede ser entendida simplemente como una cuestión de identidades y roles sino que debe articularse de diferentes formas y en los distintos contextos según las posiciones sociales por las cuales se encuentra atravesada (Hernández, 2005). Es por ello que, para analizar a la mujer boliviana en la celebración de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche, nos resulta indispensable no sólo abordarla desde su condición de “mujer” sino también desde una multiplicidad de posiciones que la contienen y la identifican como mujer indígena andina, mujer migrante y mujer devota.

La condición indígena de la mujer boliviana se debe analizar tanto desde su propia cosmovisión andina como desde el impacto producido por el colonialismo occidental. Según Rosalía Paiva (2007), la cosmovisión indígena andina establece que el origen de todo es la “paridad”. Compuesta esta última por dos elementos diferentes, dos esencias que son complementarias, proporcionales y que componen dos cosmos paralelos pero combinados al mismo tiempo, en donde la “unidad no existe en tanto que tiene su correlato o contraparte que lo equipara” (Paiva, 2007, p. 2). La base fundamental de la cultura andina es, por tanto, la pareja donde la reciprocidad, la dualidad y la complementariedad constituyen un principio fundamental de su cosmovisión (Paiva, 2007). Principios que fueron trastrocados de manera violenta por la colonización europea. De esta manera, esta nueva condición subordinación que le otorga el impacto colonial se le suma a la misma condición de género. Esto se produce no sólo porque ser una mujer indígena implica estar sometida a una forma múltiple de opresión, sino porque “la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a

las mujeres y a los indígenas el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes, que son incorporados a los saberes de los hombres y los occidentales” (Gargallo, 2006, p. 214). De esta manera, los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, estableciendo una estructura de dominio masculino eclesial y estatal hacia las mujeres (Bidaseca, 2010).

Abordamos la condición de mujer “migrante” desde los estudios transnacionales y principalmente desde aquellos que analizan la característica de feminización que fueron adquiriendo, en los últimos años, los flujos migratorios (Pedone y Gil Araujo, 2008). Los mismos han colocado a las familias migrantes en el centro del análisis redefiniendo los roles familiares, los patrones de conyugalidad, las prácticas de crianza y los procesos de adaptación de los hijos e hijas de familias migrantes en origen y destino. Características que, en nuestro caso de estudio, a su vez se hallan atravesadas por la condición de ser “migrantes de países limítrofes”. Es decir, no sólo se encuentran en una relación de dominación con el “otro”, a partir de la precariedad laboral que caracteriza a las actividades que desarrollan (servicio doméstico o cuidado de niños) sino que también cargan con el prejuicio y la estigmatización con la que gran parte de la sociedad argentina construye sus vínculos con los migrantes latinoamericanos, los cuales no responden a los parámetros de la idealizada visión de la migración europea de principios de siglo XX.

De esta manera, incorporamos a las devociones marianas como una variable de análisis que nos permite abordar la compleja construcción identitaria de la mujer boliviana, tanto desde la actitud relacional como es la oración y la contemplación de los fieles, como desde la actitud celebrativa donde se encuentra la liturgia, las fiestas y las manifestaciones populares de la devoción (Esquerda Bifet, 1998). Prácticas religiosas que también pueden ser entendidas como “formas de pertenecer”. Es decir como aquellas “prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto conciente con un grupo específico” y que generan pertenencia (Levitt y Schiler, 2004, p. 68). Por lo tanto, la práctica devocional se establece no sólo como una relación de continuidad histórica de memorias compartidas, sino también como una resignificación local o regional que pone de manifiesto las intencionalidades de los actores sociales que las produjeron y las pusieron en circulación.

La mujer boliviana devota a la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche

a) Los Bolivianos y la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche

La ciudad de San Carlos de Bariloche desde fines del siglo XIX ha contado con la presencia de diferentes corrientes migratorias (europeas y fundamentalmente chilenas) que han contribuido a su poblamiento fundacional. A partir de la segunda mitad del siglo XX la ciudad no sólo incorpora migrantes de otras provincias del país, sino que también se constituye en un nuevo destino para otras comunidades latinoamericanas como bolivianos y paraguayos que hallan en la ciudad un nuevo horizonte de posibilidad. Sin embargo, es recién después de la crisis económica argentina del 2001 que dicha migración experimenta un crecimiento significativo² estrechamente vinculado con el impulso que adquiere el rubro de la construcción en la ciudad.

Tanto la comunidad boliviana como la paraguaya, el proceso de asentamiento presenta patrones similares, si bien se caracteriza por su dispersión espacial, la mayoría de las familias se ubican en los barrios de la periferia de la ciudad, en las zonas más altas del ejido urbano conformadas al calor del proceso de “tomas” de tierras³. Por otro parte, resulta significativo mencionar que “el alto”⁴ no sólo permanece invisibilizado para los turistas, los cuales restringen su circulación a los espacios lindantes al Lago Nahuel Huapi; sino que se halla ignorado por gran parte de la comunidad barilocheense que prefiere mantener presente el imaginario de la “Suiza Argentina” como aquella comarca andina habitada por población centroeuropea.

La comunidad boliviana desde principios de los 80’ ha buscado organizar y conformar un espacio de representación nacional en la ciudad. Es por ello que en 1983 funda la primera agrupación denominada “Asociación boliviana” que tuvo como objetivo inicial, no sólo ofrecer información laboral y ayudar a los recién llegados, sino también establecerse como centro cultural de pertenencia nacional. Es decir, conformar un espacio donde poder compartir la lengua nativa, las comidas típicas, los bailes y las prácticas religiosas. Sin embargo, según lo expresado por su primer presidente⁵, la asociación sufrió una serie de dificultades que generaron conflictos entre sus integrantes y divisiones dentro de la comunidad boliviana. Luego, en los noventa, la asociación sufre una crisis económica, se funde y se disuelve por varios años, momento en que se inician los festejos a la Virgen de Urkupiña. Para el año 2005, si bien se vuelve a refundar la agrupación boliviana con el nombre de “Centro Cultural Boliviano” y logra obtener la personería jurídica, la misma presenta serias dificultades debido a problemas internos

vinculados con el escaso poder de convocatoria, el poco compromiso de sus integrantes y, sobre todo, por no poder llevar a la práctica su objetivo primigenio de conformarse como “centro cultural” de pertenencia nacional. Así lo mencionaba el primer Presidente de la Asociación:

[...] Cuando vine la primera vez armamos la “asociación boliviana” éramos 29 bolivianos nada más eso fue en el año 1983 hasta el 1989 estuve yo después me fui. Le llegó la edad escolar a mis hijas y dije me voy... me voy a allá... Dejé y se fundió digamos. (*Severino, 2009*).

El traslado y refundación⁶ de la devoción a San Carlos de Bariloche se realizó en 1994 por una mujer: Valentina Zambrana⁷, la primera mujer boliviana en la ciudad. Sus relatos señalan no sólo, su protagonismo en la práctica religiosa, sino la necesidad de transmitir su devoción a sus comadres y compadres bolivianos promoviendo, de esa forma, un vínculo dentro de la comunidad y un sentido de pertenencia. Así lo comentaba:

[...] nosotros somos los primeros que llegamos... mujeres no había yo sola no más. Después otra señora que era la mujer del socio de mi marido, pero falleció [...] mi marido dijo “nosotros también podemos hacerlo en Bariloche” y ahí no más trajimos a la Virgencita y juntos iniciamos nuestra fiesta. Nosotros el primer año cubrimos todos los gastos y al año siguiente también. Después recién nombramos a los padrinos. (*Valentina, 2011*)

Las primeras celebraciones en torno a la Virgen de Urkupiña en la ciudad, según cuenta Valentina, eran sencillas y los gastos eran todos solventados por la familia iniciadora. Se solicitaba una misa en la Iglesia Catedral de la ciudad, un integrante de la colectividad leía el relato de la historia de la Virgen y el sacerdote pedía su intercesión por sus devotos. Luego de la ceremonia, continuaba la fiesta en la casa de la familia. Allí en un altar decorado se colocaban el cuadro de la Virgen con ofrendas y pedidos. En la fiesta se hacían comidas típicas y se festejaba con bailes y cantos bolivianos.

Unos años después, siguiendo las costumbres bolivianas, tanto la misa y los rituales marianos, como la fiesta se fueron complejizando: comenzó a participar más gente, se trajo una Virgen de bulto, se incorporó la novena, el altar en la casa de la familia iniciadora, el cotillón, los fuegos artificiales, las tarjetas de invitación, souvenir, centros de mesa y se inició con el sistema de padrinzagos. Sistema rotativo de responsabilidades que consiste en socializar entre las familias organizadoras las actividades y los gastos de los festejos. De esta manera, todos los años se nombran diferentes padrinos

que se identifican con la función a realizar como: padrino de copetín, de bebida, de invitación, de cotillón, de torta, de música, de altar, de vísperas, etc. En Bariloche, su implementación, si bien generó una participación más comprometida de la comunidad migrante, la familia iniciadora siguió ocupando un “lugar” protagónico dentro de la colectividad, debido a que al sistema de padrinzos no se incorporó la custodia de la imagen de la Virgen, quedando de forma exclusiva en manos de la familia iniciadora.

[...] Se eligieron padrinos para que no sea tan pesado para la familia que lo inicia y una manera de poder ayudarnos y poder festejar. Todo se hace con mucha devoción. [...] yo siempre pido salud y trabajo. (Rosa, 2010).

De esta manera, la socialización y participación comunitaria queda reservada para una parte de la práctica religiosa; mientras que la custodia de la imagen, que simboliza y confiere un poder que jerarquiza dentro de la comunidad se limita exclusivamente al círculo de la familia iniciadora.

b) Los rituales en la celebración mariana

La práctica concreta del ritual configura, según Rita Segato (2007), la variación del orden territorial en el campo de la experiencia y de los valores considerados “sagrados”. Coincidimos con Santamaría (1991) en que las experiencias y los comportamientos simbólicos son los que dan cuenta de las expresiones religiosas, y con Martín (2007) en distinguir esas expresiones como prácticas sacralizadas, donde lo sagrado se presenta en un espacio diferencial que requiere ser abordado de forma particular. En relación a la celebración a la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche, identificamos los siguientes rituales: novena, cambio de vestimenta de la Virgen, ceremonia religiosa, traspaso de la Virgen a los nuevos pasantes, procesión en camionetas, entrada a la fiesta, ofrendas, pedidos y rezos, entrega de cotillón, brindis y bailes.

La novena representa un momento de oración y de encuentro comunitario, al que concurren los custodios⁸ de la Virgen, pasantes y padrinos de la fiesta. Durante esos nueve días se entregan ofrendas (flores, cartas, velas y rosarios), se hacen promesas a la Virgen y se finaliza la jornada diaria con una cena comunitaria.

La ceremonia religiosa se realiza todos los años el sábado más cercano al 15 de agosto. Es en esa única ocasión que la Virgen se traslada desde la casa de la familia iniciadora a la Catedral, en una camioneta decorada y

con una vestimenta especial. Todos los años se le confecciona un vestido nuevo, cuyo color es “comunicado” por la Virgen en sueños a alguna de las mujeres que forman parte de la familia iniciadora. Si bien el diseño es similar, el color varía año a año. La ceremonia del cambio de vestido se realiza en la casa de la familia iniciadora y queda reservada exclusivamente al público femenino perteneciente a dicha familia (Valentina e hijas): “[...] según lo que quiera la Virgencita le hacemos el vestido. Ella nos dice el color en sueños”. (*Marina, 2011*).

Por otro lado, resulta significativo señalar que durante la celebración además de realizarse un relato que cuenta el origen de la advocación mariana, se le suman las referencias constantes del sacerdote a la Virgen de Urkupiña y a los migrantes, generando de esta forma un clima especial y exclusivo que es muy valorado por la colectividad. Al final de la celebración los devotos rodean a la Virgen y se sacan fotos familiares con la imagen en el centro.

La ceremonia de traspaso de los pasantes se hace a la salida de la Iglesia,⁹ con música andina¹⁰ y papel picado, momento en el que también se sacan fotos e inician el recorrido en caravana¹¹ por algunas calles del centro de la ciudad hacia la casa de la familia, donde continúan con la fiesta comunitaria.

Por su parte, la fiesta comienza en la vereda de la vivienda con fuegos artificiales que anticipan la llegada de la imagen de la Virgen, portada en el techo de una camioneta. La bienvenida a la Virgen y a sus custodios se realiza con música andina y se acompaña con papel picado, aplausos, abrazos y fotos. Luego, se ingresa a la casa de la familia la cual se encuentra totalmente decorada con globos, centros de mesa acordes con la festividad religiosa, fotos de fiestas anteriores, música, banderas, velas y un altar doméstico preparado para la ocasión donde se ubica a la Virgen y se da inicio a la fiesta con un copetín, bebidas, cena, cotillón, danzas tradicionales, brindis en su honor y charlas de la comunidad en lengua nativa en diferentes momentos de la celebración.

c) La construcción identitaria a través de la visibilización e invisibilización femenina en el ritual

La “mujer migrante”, en tanto “mujer devota” en San Carlos de Bariloche, por medio de la celebración mariana, no sólo resignifica su vida espiritual en el lugar de destino sino que opera como un agente “hacedor”

(desde el punto de vista material) y “mediador” (desde el punto de vista espiritual) que convoca, articula y reactualiza “formas de pertenecer”. Funciones que durante el transcurso de la práctica religiosa se presentan desdibujadas o esmeriladas producto de los diferentes espacios en que se manifiesta y de los diferentes atravesamientos identitarios que se ponen en circulación y que la condicionan.

El calificativo de “hacedora” explicita el rol protagónico que tienen las mujeres, y especialmente aquellas que integran la familia iniciadora,¹² en la organización de todos los festejos. Son las que activan el “sistema de padrinzos”, las que llaman a los padrinos y les asignan actividades. También, son las que se encargan de hablar con el sacerdote de la Catedral, eligen y preparan el menú, decoran el salón y están al tanto de toda la logística que requiere un evento de estas características. Es decir, son ellas las que cargan con todo el peso de la fiesta y las que hacen posible que el evento se lleve a cabo año tras año. Así lo comentaba una de las mujeres que participa en la organización de los festejos:

[...] Entonces le decimos a cada uno a cuantas personas pueden invitar. Entonces cada uno va eligiendo [...] Le damos las tarjetas de invitación. Porque hay un padrino de tarjetas que hay que decirle [...] Uno de fuegos artificiales que hay que pedir permiso a la policía. El que se encarga de la víspera, los que se encargan del altar, de traerle flores. (*Rosa, 2011*).

Otro plano en el que se observa no sólo protagonismo sino exclusividad femenina, es en el plano espiritual. Un grupo restringido de mujeres son las que tienen el privilegio de comunicarse directamente con la Virgen. Hablamos de “mediación” debido a que son ellas las que, a través de los sueños, reciben la “voluntad” de la Virgen, la interpretan y la transmiten. Por un lado, sobre cuestiones relacionadas a la celebración propiamente dicha (color de su vestimenta, a la elección o no de los pasantes, el “clima” que van a tener los festejos, etc) y por el otro, son las que decodifican los mensajes, que deben ser transmitidos a sus devotos y las que interpretan los momentos en que se está en presencia “divina”. Un ejemplo muy ilustrativo de la exclusividad femenina es la “ceremonia del vestido” de la Virgen. La misma, se inicia con un “sueño revelador” donde todos los años la Virgen le comunica a una de las hijas de la familia iniciadora el “color” del vestido que deben confeccionar, continúa con la escena del cambio de vestido a cargo de ambas hijas en el ámbito privado doméstico y culmina con el traslado de la imagen sagrada al Templo. Así lo explicaba Valentina:

[...] “ella” (la Virgen) te dice que color. Alguna sueña con el color. Ella le dice que quiere que hagan. Este año mi hija soñó que la Virgen le dijo que quería un color clarito. (*Valentina, 2011*).

Durante el desarrollo de la celebración mariana se pueden distinguir dos momentos de mucho interés para nuestro análisis; el de la “liturgia” y el de la “fiesta”. Ambos transcurren en espacios diferenciados: uno público, que se desarrolla en el templo¹³ católico más importante de la ciudad y otro en un ámbito estrictamente privado como es la casa de la familia iniciadora de la práctica religiosa.

Los rituales en los que observamos mayor visibilización femenina son aquellos que están estrictamente relacionados con la Virgen, en tanto objeto sagrado y que se manifiestan en el espacio público de la liturgia: el ingreso de la imagen a la Catedral y la ceremonia de los pasantes, que se realiza en la puerta del Templo. El primero, se lleva a cabo pocos minutos antes del inicio de la ceremonia religiosa y en presencia de la comunidad barilochense (Figura 1).



Figura 1. Ingreso al Templo (Fuente: acervo personal, 2011)

El ingreso de la imagen de la Virgen se realiza por una puerta lateral del templo, portada por una de las mujeres y escoltada por miembros de la colectividad boliviana que la acompañan hasta ubicarla en un lugar preparado especialmente para la ocasión, cercano al altar. La ceremonia de entrega de la Virgen a los nuevos pasantes¹⁴, es otro ritual en el que, si bien se da en compañía masculina, la centralidad está puesta en las manos femeninas por las que circula la Virgen (Figura 2).



Figura 2. Traspaso de la Virgen entre los pasantes.
Fuente: acervo personal, 2011.

Sin embargo esta visibilización femenina no debe llevarnos a inferir un reconocimiento social de la comunidad en tanto miembro de un grupo étnico, ni un reconocimiento social, en tanto pertenencia de género por parte de la comunidad barilochense. En relación al primer punto, observamos que en ambos rituales (de ingreso y salida de la colectividad) el sacerdote que oficia la misa no participa, que la entrada y salida de la Virgen y la comunidad boliviana no se realiza por la puerta principal del templo y que si bien están presentes turistas y una parte de la feligresía barilochense, ninguno participa ni acompaña el ritual sino que “generan otredad” (Segato, 2007).

Es decir, aceptan el ingreso de la Virgen y el de su comunidad migrante pero no incorporan a la devoción como una celebración patronal local¹⁵ más. Por otro parte, no se observan importantes modificaciones en la estructura habitual de la liturgia, solamente la mención del sacerdote en su homilía y un momento después de la comunión para que la comunidad boliviana lea el relato de la Virgen. Momento que se reserva, desde hace años, a una voz masculina, un referente pionero de la comunidad boliviana que no pertenece a la familia iniciadora y que si bien participa de los diferentes momentos en que se desarrolla la celebración mariana (liturgia y fiesta), no se manifiesta como devoto, ni forma parte de la organización. Esto se refuerza, si se tiene en cuenta que en el año 2012 el referente pionero no asistió a la misa y que su lugar fue ocupado también por un hombre, en este caso una persona muy cercana a la familia iniciadora (sobrino del matrimonio Cabezas). De esta manera, la mujer obtiene su lugar protagónico en la comunidad boliviana en tanto “mujer devota” no así, en tanto representante de la colectividad en San Carlos de Bariloche, lugar destinado exclusivamente a los hombres. Debido a que, como dice Gargallo “las mujeres andinas son capaces de conducir contra el colonialismo pero no dejan de estar sujetas al poder real y simbólico de sus maridos” (Gargallo, 2006, p. 208).

Por su parte, el desdibujamiento femenino queda evidenciado especialmente en los diferentes rituales que se desarrollan durante la fiesta privada de la colectividad. Rituales que se encuentran estrictamente vinculados con el reconocimiento y el prestigio social que reciben los protagonistas de la fiesta. En función de ello, es importante destacar que si bien la fiesta está plenamente organizada y depende de las mujeres, en los diferentes rituales que en ella transcurre la que aparece como protagonista es la pareja o en su defecto el hombre (figura 3 y figura 4). Es decir, en algunos momentos, como el ingreso a la fiesta, el inicio de la comida, el baile y la entrada del cotillón, se apela a la “paridad andina” como aquella unidad matrimonial en la que la complementariedad y la reciprocidad “parecieran” ser la lógica imperante en la organización de los festejos. Sin embargo, a la hora de los reconocimientos sociales (brindis, aplausos, anuncios, fotos y felicitaciones) no sólo la mujer desaparece sino que la pareja se desdibuja o se esmerila quedando como únicos protagonistas los esposos de las mujeres organizadoras. Es decir, son ellos los que aparecen como los destinatarios absolutos del reconocimiento de la comunidad por el éxito de la fiesta, quedando las mujeres organizadoras como meras acompañantes de sus esposos.



Figura 3. Baile con pasantes salientes y pareja custodia y dueños de la Virgen.
Fuente: acervo personal, 2011.



Figura 4. Brindis para la pareja de pasantes entrantes.
Fuente: acervo personal, 2011.

Este progresivo proceso de ocultamiento del rol femenino alcanza su paroxismo, en la tarjeta de invitación que realizan los pasantes para convocar a la comunidad boliviana a la fiesta. Donde debajo de una breve explicación de la historia de la devoción a la Virgen de Urkupiña, aparece el nombre completo del hombre seguido por un “y Sra.” (figura 5). Materializando al grado máximo la exclusión de la mujer a partir de la pérdida total de su identidad, que no sólo queda subsumida al hombre sino que desaparece completamente. Es decir, no sólo la mujer es en tanto “señora de”, sino que su nombre ni siquiera aparece mencionado. Marcando de forma muy clara que los momentos de visibilización femenina no están relacionados con un lugar de prestigio y reconocimiento por parte de la comunidad sino que se trata de un sitio de heterodesignación femenina, haciendo alusión a Errázuriz (2011)¹⁶, que ubica a la mujer como devota que reza y pide a la Virgen por su comunidad y no como un sujeto político de representación. Es decir, como dice Errázuriz, se establece así una identidad:

[...]de ser para otros en lugar de ser para sí, construyendo como mecanismo defensivo en el desarrollo psíquico el proceso de narcisizar la frustración y volver admirable e ideal la figura del sacrificio, la entrega y negación de sí en los vínculos afectivos” (Errázuriz, 2011, p. 145)



Figura 5. Tarjeta de invitación a la fiesta del año 2011.

Fuente: acervo personal, 2011.

Reflexiones finales

Abordamos a la mujer boliviana en la celebración de la Virgen de Urkupiña en la ciudad de San Carlos de Bariloche, no sólo desde su condición de “mujer boliviana” sino también desde una multiplicidad de posiciones que la contienen y la identifican como mujer indígena andina, mujer migrante y mujer devota. Identidades que, durante la práctica religiosa, se ponen en circulación y habilitan o condicionan la participación femenina en los festejos religiosos.

La mujer boliviana en tanto “mujer devota” durante la celebración mariana (liturgia y fiesta), no sólo resignifica su vida espiritual en el lugar de destino sino que opera como un agente “hacedor” y “mediador” que convoca, articula y reactualiza “formas de pertenecer”. Funciones que, durante el momento de la liturgia, se hacen más visibles debido a que opera como un sitio heterodesignado para la mujer. Es decir, es la mujer la que viste, reza y pide a la Virgen por el resto de la comunidad pero no es “ella” la que representa a la colectividad como sujeto político. Mientras que, por otro lado, durante la fiesta en el espacio estrictamente privado de la colectividad, el lugar de la mujer se observa esmerilado y hasta se invisibiliza. Un esmerilado que ponen en tensión no sólo las relaciones al interior de la unidad doméstica sino también el mismo funcionamiento de la colectividad. Dejando en evidencia que todos los espacios ponen en acción una multiplicidad de posiciones que, en clave de subalternidad, generan legitimidades, distribuyen poderes sociales y producen identidades locales.

Notas

* Licenciada y Profesora en Historia de la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Actualmente es Becaria Tipo II de postgrado de CONICET en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa/UNRN) en San Carlos de Bariloche y trabaja como ayudante de Trabajos Prácticos de Historia Latinoamericana y Argentina en las carreras de Antropología y Letras de la Universidad Nacional de Río Negro. El presente artículo forma parte de los avances de su tesis doctoral *Prácticas religiosas y devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche*. E-Mail: inesbarelli@hotmail.com.

¹ Algunos artículos publicados en diarios locales como el Diario “El Cordillerano” y el Diario digital “Bariloche 2000”.

²(...) Según los datos ofrecidos por la Delegación de Migraciones de San Carlos de Bariloche se pasó de 162 personas bolivianas registradas en el Censo 2001 a 1018 trámites registrado en el 2007 y 998 en 2008 y según las integrantes de La Pastoral de Migraciones de la ciudad,

el número de consultas semanales realizadas por migrantes bolivianos y paraguayos crece de forma constante. Por otra parte, según un relevamiento realizado por el Centro de Estudios Regionales, publicado recientemente en la prensa provincial, en los últimos cinco años en los asentamientos irregulares de la periferia de la ciudad se registraron 6.961 inmigrantes de los cuales el 7,11% son inmigrantes extranjeros, dónde el 66,68% tienen un trabajo irregular y el 19% está desocupado.”. (Barelli, 2010: 112)

³ Nahuel Hue, Malvinas, La Lomita, Villa Llanquihue, Nueva Jamaica, entre otros.

⁴ Término que utiliza el ciudadano barilocheño para identificar a los barrios ubicados en la periferia de la ciudad.

⁵ Severino Suárez presidió la Asociación Boliviana desde 1983 a 1989 y luego del 2005 a 2009.

⁶ Temas analizados en otros artículos (Barelli, 2010; 2011).

⁷ Valentina Zambrana casada con Cabezas ambos oriundos de Cochabamba, Bolivia.

⁸ Integranes de la familia iniciadora.

⁹ En el 2011 durante la salida se hizo el traspaso de custodios de la Virgen entre las hijas del matrimonio iniciador.

¹⁰ Banda de jóvenes bolivianos con instrumentos de viento y percusión.

¹¹ La caravana está liderada por la camioneta que lleva en la caja a la Virgen junto a los custodios.

¹² Valentina, Rosa y Marina, madre e hijas del matrimonio iniciador de la fiesta de Urkupiña en San Carlos de Bariloche.

¹³ Iglesia Catedral de San Carlos de Bariloche ubicada en el centro de la ciudad. Templo al que no asiste asiduamente la comunidad boliviana por ser un espacio vinculado con la actividad turística y con los estratos más altos de la ciudad.

¹⁴ Matrimonio boliviano encargado de encabezar la fiesta de la Virgen el año siguiente.

¹⁵ El festejo de la Virgen de Urkupiña no aparece en el listado en el que se mencionan a todas las advocaciones marianas locales.

¹⁶ “las mujeres ocupamos el lugar heterodesignado por las Instituciones de lo Simbólico, quienes han encontrado sus argumentos en el imaginario social de la dominación masculina para construir las identidades con las que la cultura nos ha vestido a modo de un corsé”. (Errázuriz, 2011, p. 143)

Referencias bibliográficas

BARELLI, Ana Inés. Migración boliviana en San Carlos de Bariloche: prácticas religiosas y devocionales como estrategias identitarias. *Estudios Trasandinos Revista de la Asociación Chileno-Argentina de Estudios Históricos e Integración Cultural*, Mendoza, v. 16, n. 1, 2010, p. 114-131.

BARELLI, Ana Inés. Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Cultura y Religión, Revista de Sociedades en Transición*, Universidad Arturo Prat, Chile, v. 5, n. 1, 2011, p. 64-79.

BERTAUX, Daniel, *Los relatos de Vida*. Perspectiva Entosociológica. Barcelona, Bellaterra, 2005.

- BIDASECA, Karina, Vázquez Laba, “Feminismos y (des)colonialidad: recuperando las voces de las mujeres andinas situadas en el noroeste argentino”, En: CD de las *X Jornadas de Historia de las Mujeres y Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, 2010.
- BRIONES, Claudia, “Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?”, En García Vázquez, Cristina (comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias e inmigrantes*. Buenos Aires: Prometeo, 2008
- ESQUERDA BIFET, J., *Diccionario de la evangelización*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1998.
- ERRÁZURIZ, Pilar, “¿Es posible para las mujeres amar y trabajar?. La Segregación: denominador común de la desigualdad”, En Femeninas, María Luisa y Soza Rossi, Paula (comp). *Saberes situados/Teorías trashumantes*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación CINIG-IdIHCS-CONICET. Argentina, 2011, p. 141-161.
- GARGALLO, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*, Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas, 2006, p. 195-219.
- HALL, Stuart, “¿Quién necesita “identidad”?”, en HALL, Stuart y DU GAY, Paul (orgs.). *Questions of cultural identity*. Sage Publications, Londres. Traducción de Natalia Fortuna, 1996. El texto ha sido publicado en Ford, Aníbal y Martini, Stella (comp.), *Cuadernos de Comunicación y Cultura*, N° 55, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2000.
- HERNÁNDEZ, Graciela. De “China” a “muchacha” y “plan”. En: *Cuadernos del Sur*, Historia n. 34, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2005, p. 221-250.
- HISCH, Silvia, *Mujeres indígenas en la Argentina, Cuerpo, trabajo y poder*, Editorial Biblos, 2008, p. 15 - 26.
- LAMAS, Marta. La antropología feminista y la categoría ‘género’, *Nueva Antropología*, v. 8, n. 30, 1986, p. 173-1986.
- LEVITT, Peggy y GLICK SCHILLER, Nina. Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. En *Migración y Desarrollo*. México, 2004.
- MARTÍN, Eloísa. Aportes al concepto de “religiosidad popular” una revisión de la bibliografía argentina. En: *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Compilado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 61-79.
- PAIVA, Rosalia, *Feminismo Paritario Indígena Andino*. Eco Portal. Net, 2007. Documento disponible en: <<http://www.ecoport.net/content/view/full/68317>>, Acceso en: marzo, 2012.
- PEDONE, Claudia; GIL ARAUJO, Sandra. Maternidades transnacionales entre América Latina y el Estado español: El impacto de las políticas migratorias en las estrategias de reagrupación familiar. En: Solé, Carlota; Parella, Sònia Calvancanti, Leonardo. *Nuevos retos de transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración-Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2008, p. 149-176.

SANTAMARÍA, Daniel. La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En: M.E. Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J Santamaría (1991), *Religiosidad popular en la Argentina*, Biblioteca Política Argentina, Centro Editor America Latina, Buenos, 1991.

SEGATO, Rita. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

Fuentes primarias utilizadas:

Entrevista a Diego Puente. Director de la Delegación Nacional de Migraciones de San Carlos de Bariloche, 10 de mayo de 2010.

Entrevista a Severino Suárez, SC de Bariloche, 18 de diciembre de 2009 por Inés Barelli.

Entrevista a Marina Cabezas, San Carlos de Bariloche, 20 de agosto de 2010 por Inés Barelli

Entrevista a Rosa Cabezas, San Carlos de Bariloche, 20 de agosto de 2010 por Inés Barelli

Entrevista a Valentina Zambrana casada con Cabezas, San Carlos de Bariloche, 10 de agosto de 2011 por Inés Barelli.

Entrevista a un agente de Pastoral de Migraciones de la Iglesia Católica, Mané, SC de Bariloche, septiembre de 2009 por Inés Barelli.

Entrevista al periodista Wilge, SC de Bariloche, 9 de febrero de 2010 por Inés Barelli

Entrevista a José y Candelaria (bolivianos no devotos). San Carlos de Bariloche, mayo de 2010 por Inés Barelli.

Entrevista a un agente de Pastoral de Migraciones de la Iglesia Católica, Marila, SC de Bariloche, octubre 2010 por Inés Barelli.

Entrevista a Obispo de San Carlos de Bariloche Fernando Maletti. San Carlos de Bariloche. Octubre 2010 por Inés Barelli.

Entrevista a una Asistente Social del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Delegación Bariloche. Octubre 2010 por Inés Barelli.

Disposición 53.253/2005. Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria. Dirección Nacional de Migraciones. Delegación de Migraciones en SC de Bariloche

Censo 2001. Estadísticas y Censos.