

“Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”.

“Popular religiosity: The case of Virgin of Urkupiña in San Carlos de Bariloche”

Lic. Ana Inés Barelli¹

Universidad Nacional de Río Negro. Argentina.

inesbarelli@hotmail.com.

Recibido el 16 de octubre del 2010

Aceptado el 2 de abril del 2011

Resumen

En los últimos años, la migración limítrofe en la Argentina no sólo se profundiza sino que inicia un proceso de visibilización social, dónde los aportes culturales y religiosos son percibidos y compartidos por toda la sociedad. La afluencia de estos grupos migratorios, en la Patagonia, dio lugar a un aporte cultural y religioso particular. El presente trabajo tiene como objetivo, poner en discusión el concepto de “religiosidad popular”, a la luz del caso de la devoción a la Virgen de Urkupiña de la comunidad boliviana en San Carlos de Bariloche. Analizaremos cómo las actividades religiosas y festivas de los migrantes bolivianos irrumpen en el espacio público generando nuevas adaptaciones devocionales, creando estrategias identitarias, y formulando nuevas territorialidades.

Palabras claves: Religiosidad Popular – migraciones – Bariloche – Virgen de Urkupiña

Summary

In recent years, the boundary migration in Argentina not only deepens but also begins a process of social visibility, where cultural and religious contributions are collected and shared throughout society. The influx of these migrant groups in Patagonia resulted into a particular religious and cultural contribution.

This work aims, to discuss the concept of "popular religiosity", in light of the case of devotion to Our Virgin of Urkupiña of the Bolivian community in San Carlos de Bariloche. Analyze how religious and festive activities of Bolivian migrants burst into the public space by generating new adaptations devotional, creating identity strategies, and formulating new territoriality.

Key words: popular religiosity – migration – Bariloche – Virgin of Urkupiña

Introducción

A fines del siglo XX la migración internacional ha experimentado grandes cambios. En términos generales se la caracteriza por ser una migración más global y más heterogénea. Asia, África y América Latina van a reemplazar a Europa y se van a transformar en las principales regiones origen (Arango, 1998). Según la CEPAL (2006) el proceso de expansión capitalista y los cambios experimentados en la división internacional del trabajo han generado que las corrientes migratorias de diversos orígenes nacionales desde los países “en desarrollo” a los países “desarrollados” se acentuaran para dar lugar a una fase de transición hacia un patrón migración sur - norte. Por otra parte, se observa un aumento de los migrantes en términos absolutos, una creciente participación de todos los países en el proceso y un claro aporte femenino en los flujos migratorios. En apariencia uno podría aventurar cambios en las respuestas políticas de los estados en relación a los procesos migratorios. Sin embargo, Sassen nos señala, que si bien la globalización ha generado una apertura económica, lo que define como “desnacionalización de la economía nacional”, en lo referente a la inmigración se da paso a un proceso de “renacionalización política” donde “el Estado reclama todo su antiguo esplendor afirmando su derecho soberano a controlar sus fronteras”. Atribución que se pone en tensión con el “régimen internacional de los derechos humanos” y genera cuestionamientos sobre los verdaderos alcances que deben tener los estados en materia de inmigración (Sassen, 2001).

En el marco de éste contexto mundial en América Latina los desplazamientos poblacionales se han incrementado y diversificado debido a los cambios políticos y económicos mundiales, como la globalización y las nuevas democracias en el continente. Se produjeron cambios significativos en los patrones migratorios intrarregionales: aumentó la llegada de inmigrantes de otros países de América Latina y se acentuó la emigración hacia el exterior del Cono Sur. España, después de Estados Unidos se convierte en el segundo lugar de destino de los flujos migratorios latinoamericanos afianzando su papel como país receptor de inmigración. De esta manera, Latinoamérica se convierte en expulsora de capital humano en condiciones de gran vulnerabilidad, con una creciente participación femenina generando un importante flujo económico de remesas (Novick, 2010). Cambios que sumados al debilitamiento del poder de los Estados sobre el movimiento de las personas y a la inclusión de nuevos actores sociales activos en la definición de políticas de cada país, han producido, según Mármora una “crisis de gobernabilidad” (Mármora, 2003:1). Concepto que el autor utiliza para explicar las dificultades que presentan los Estados en elaborar políticas migratorias desde perspectivas unilaterales y la alternativa que constituyen, en ese contexto, los acuerdos y consensos bi y multilaterales. En consonancia con estas necesidades, el proceso de integración regional del MERCOSUR ha posibilitado un nuevo espacio de debate y alternativas concretas para cambiar la orientación de las políticas migratorias. Si bien en sus inicios ha respondido a cuestiones puramente económicas y comerciales, lentamente se han ido incorporando otros objetivos que apuntaron a un mayor fortalecimiento político, social y cultural (Novick, 2005).

Argentina en los últimos veinte años si bien continúa siendo un espacio receptor de población limítrofe asiste, al igual que otros países de América Latina, a un proceso de visibilización social. Generado, por un lado, por una serie de cambios sociodemográficos y por el otro, por profundas transformaciones socioculturales. En relación a la primera se menciona el creciente peso de la población limítrofe sobre la población extranjera², y su desplazamiento desde

espacios transfronterizos hacia los centros urbanos (Novick, 2010). En cuanto a las transformaciones socioculturales, se puede mencionar el planteo de Grimson sobre el cambio en la década de los noventa. Es decir, se pasa de una invisibilización de la diversidad a una hipervisibilización de las diferencias (Grimson, 2006). La afluencia de estos grupos migratorios en la Patagonia, dio lugar a un aporte cultural y religioso particular. La riqueza, complejidad y pervivencia de las prácticas religiosas y devocionales de los migrantes, fueron y son decisivas para la construcción de una nueva forma de manifestación religiosa que va cimentando su especificidad en la interrelación con la sociedad y el espacio receptor. La difusión transnacional en materia de prácticas religiosas contribuye a poner en jaque la antigua concepción moderna del vínculo entre cultura, identidad y territorio. De esta manera, “la frontera, que antes parecía formar parte innegociable del paisaje natural, es implosionada ahora por la búsqueda de un contenido exterior a ser traído para dentro, y por la fragmentación dentro de la noción cohesionada de cultura nacional” (Segato, 2007: 270).

Los flujos migratorios, en los últimos años, en la ciudad de San Carlos de Bariloche, tendieron a diversificarse dando lugar a la llegada de bolivianos, paraguayos y en menor medida peruanos. La población boliviana, presente en la ciudad desde la década del 70’, producto de la “migración golondrina” en el área del Valle de Río Negro, ofrece un aporte religioso singular. La devoción a la Virgen de Urkupiña representa una de las prácticas religiosas más importantes de la comunidad migrante boliviana, cuya celebración y festejo congrega a muchos fieles.

El presente trabajo, que forma parte del proyecto de tesis doctoral *Migraciones de países limítrofes: Prácticas religiosas y devociones marianas en San Carlos de Bariloche (1880-2010)*³, tiene como objetivo, poner en discusión el concepto de “religiosidad popular”, a la luz del caso de la devoción a la Virgen de Urkupiña de la comunidad boliviana en San Carlos de Bariloche. Analizaremos cómo las actividades religiosas y festivas de los migrantes bolivianos irrumpen en el espacio público generando nuevas adaptaciones devocionales, creando estrategias identitarias, y formulando nuevas territorialidades.

Consideraciones metodológicas

El punto de partida en el que se inserta el presente trabajo es en el marco disciplinar de la historia. Un enfoque inscripto en la historia cultural que da cuenta de los diferentes aspectos del fenómeno religioso. Planteo que se enriquece con la incorporación de herramientas conceptuales y metodológicas provenientes de la antropología de la religión (Eliade, 1992) y la geografía de la religión (Albet, 2006; Rosendahl, 2002; Carballo, 2009; Sassone, 2007). En relación a los movimientos migratorios no son abordados desde métodos cuantitativos exclusivamente sino desde la conformación de grupos identitarios cohesionados en este caso por un vínculo particular: el religioso como cultural. De esta manera, se acuerda con Rita Segato en que la práctica concreta de lo ritual, configura la variación del orden territorial en el campo de la experiencia y de los valores considerados “sagrados” (Segato, 2007).

Para estudiar la celebración a la Virgen de Urkupiña y analizar qué características tuvo y tiene su adaptación en la ciudad cordillerana se recurrió como herramienta de análisis, debido a la escasa presencia de registro escrito, al método etnográfico a través de entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales como religiosas y a bolivianos devotos de la Virgen de Urkupiña y no devotos), de la observación participante del culto y especialmente de 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.

Nuevos aportes al concepto de “religiosidad popular”

El concepto de “religiosidad popular”, en los últimos años, ha sido utilizado y analizado de diversas formas generando controversias y discusiones en el campo de las ciencias sociales. La ambigüedad, la amplitud y la polisemia del concepto, las dificultades para poder definir ambos términos generaron diferentes debates que apuntaron a poder distinguir y consensuar los verdaderos alcances del concepto de “religiosidad popular”. Sin embargo, nuevos aportes desde la antropología y desde la geografía ofrecen un nuevo abanico de posibilidades para el análisis.

Según Fernández (1984), el concepto de “religiosidad popular” presenta tres dificultades: 1) es un concepto demasiado amplio, que comporta diferencias regionales y variables según tradiciones religiosas, 2) no es un término nativo, se presenta como ajeno a su objeto, pues no sólo nadie se identifica como “practicante de religión popular” sino que la designación oscila entre la acusación y la admiración y 3) es utilizado con sentidos diversos que no siempre coinciden, refiriendo a veces a la mayoría, otras al “pueblo” o a la jerarquía eclesial (Fernández, 1984).

En respuesta a éstas críticas Santamaría define el concepto de “religiosidad popular” como “el conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que demuestran la existencia de un imaginario social que incluye lo sobrenatural en la realidad cotidiana” (Santamaría, 1991:13). De esta manera, el autor identifica a la religiosidad no sólo como parte de lo litúrgico, lo ritual o lo cultural sino que la incluye en una amplia gama de comportamientos individuales y colectivos que definen el proceso global de simbolización (Santamaría, 1991).

En la actualidad se producen nuevos debates que apuntan a resolver la ambigüedad, la amplitud y la polisemia del concepto de “religiosidad popular”. Patricia Fogelman (2010) pone en tensión la noción de “religiosidad popular” y manifiesta la carga de prejuicios que se esconden detrás del uso del término: “la noción de religiosidad popular me despierta ciertas dudas y reservas, pues parece implicar una atribución – a veces, peyorativa; otras, demagógica- respecto de ciertas representaciones y prácticas de la religión que se le atribuyen a los grupos sociales subalternos” (Fogelman, 2010:13). Eloísa Martín (2007) se propone desustanciar e historizar el concepto de religión y superar uno de los obstáculos que a su criterio presenta el concepto: definir la religiosidad popular fuera de la dicotomía institucional/popular, de un modo interdependiente de la Iglesia y de los sectores dominantes. Es por ello que plantea la necesidad de analizar las prácticas designadas como “religiosas” desde lugares empíricos específicos, “a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que son constituidas por las múltiples prácticas nativas”. Para poder entender dichas prácticas la autora se vale del análisis bibliográfico de los últimos veinte años de nuestro país e identifica cuatro formas de concebir o de leer el concepto de religiosidad popular. La primera, caracterizada por entender a la religiosidad popular como la religiosidad del “pueblo”, desde una mirada más bien verticalista⁴. La segunda forma, está más centrada en las “funciones” que cumple la religiosidad popular en los sectores más pobres de la población haciendo frente a situaciones de carencia educativa, material y/o espiritual frente a la ausencia de las instituciones responsables. En cuanto a la tercera, la autora menciona que está representada por aquellos estudios que proponen la existencia de “otra lógica” para analizar los fenómenos religiosos: desde una positividad creadora donde, las denominaciones religiosas adquieren otro sentido y donde “las fuerzas de lo sagrado tienen una potencia real en el mundo que es anterior a cualquier religión”. En último lugar, la autora

propone una cuarta lectura que parte de una mirada crítica del concepto de religión y plantea la necesidad de un abordaje procesual que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados. Propone entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de “prácticas de sacralización”: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado. De ésta manera lo “sagrado” al ser utilizado como adjetivo no designa una institución, una esfera o un sistema de símbolos, “sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo y por ello, no “extraordinario ni radicalmente otro” (Martín, 2007: 62).

Por otra parte, desde la geografía, Sassone (2007) distingue a la religiosidad popular como una estrategia cultural transnacional. La religiosidad junto con las fiestas, los bailes, las comidas y los medios de comunicación étnicos es utilizada, por los migrantes en el lugar de destino, como una forma de adaptación que los acerca desde lo simbólico a sus lugares de origen. Adaptaciones que no sólo generan identidad étnica, sino que construyen nuevas territorialidades. (Mera y Sassone, 2010).

Por otro lado, dentro del concepto de religiosidad resulta muy importante definir qué entendemos por sincretismo cultural. La antropología cultural lo define como la síntesis de dos o más creencias o prácticas religiosas culturalmente distintas. Sin importar según Jolicoeur, si esa amalgama es coherente o no, o si es aceptable teológicamente (Jolicoeur, 1997:204). Pierre Sanchis (1994), desde la antropología religiosa, profundiza un poco más en el término y lo define como un proceso por el cual las formas de experimentar, simbolizar, conocer la realidad de uno mismo y la de los otros son afectadas por el contacto con nuevas visiones del mundo. Aclarando que si bien “cualquier religión al implantarse en un espacio social adquiere alguna propiedad sincrética, el grado y la modalidad de éste sincretismo son diferentes” (Sanchis, 1994: 43).

Teniendo en cuenta los diferentes aportes desarrollados sobre religiosidad popular, para aplicar a nuestro objeto de estudio, coincidimos con Santamaria (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. A partir de éstas consideraciones entendemos que es fundamental sumar a estos conceptos una nueva noción de espacio que nos permita construir y caracterizar “un campo de sacralidad” en torno a esta devoción boliviana en Bariloche.

Desde la geografía, Carballo (2009) distingue que las creencias religiosas y los cultos no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento. En función de ello redefine las nociones de territorio y espacio. El primero lo describe como el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales. Mientras que el espacio se caracteriza por su valor de uso dónde el territorio sería la resultante de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo (Carballo, 2009:25). La apropiación del espacio puede ser de carácter instrumental o simbólica/ expresiva. La primera se trata de una relación utilitaria del espacio, centrada en las relaciones políticas, económicas y sociales. Mientras que, la segunda enfatiza el papel del territorio como una sedimentación simbólico-cultural del espacio. Por lo tanto, el territorio no se reduce ni se entiende únicamente en su función instrumental, sino también como objeto de operaciones simbólicas. Es decir, se puede caracterizar al territorio como el marco de prácticas culturales objetivas (fiestas, rituales, etc) y como objeto de representación, como símbolo de pertenencia social. En éste último caso, los sujetos no solo interiorizan al territorio a su sistema cultural superando la visión del territorio como objeto, sino que “se

construye por una realidad social “interna” y pasa a convertirse en un territorio “invisible” resultante de los procesos de interiorización del sujeto” (Carballo, 2009: 29). Por otro lado, esta autora también sugiere la necesidad de abordar los fenómenos religiosos desde la multiterritorialidad. Entendida como territorialidades múltiples que se funden en una misma recomposición de la espacialidad, pero que no se confunden entre ellas, dibujando fronteras que comparten un mismo territorio soporte y/o político, en un mismo mapa (Carballo, 2009: 40). Estas construcciones nos permitirán entonces enmarcar la devoción de Urkupiña en Bariloche como una práctica de religiosidad popular y cultural transnacional, que readapta y reformula experiencias y comportamientos simbólicos, construyendo un espacio diferencial de territorialidades múltiples.

Prácticas religiosas de la comunidad boliviana en San Carlos de Bariloche

a) Los bolivianos en San Carlos de Bariloche

Tradicionalmente la ciudad estuvo asociada al aporte de los migrantes chilenos y europeos. Sin embargo, hace varios años, que los flujos migratorios tendieron a diversificarse dando lugar a la llegada de bolivianos, paraguayos y en menor medida peruanos. En relación a los bolivianos, resulta importante destacar que ingresan en la provincia de Río Negro, fundamentalmente a la zona valletana, en las décadas del 70 y 80’ a partir de la inmigración llamada “golondrina” para los períodos de cosecha frutihortícola. Sin embargo, la llegada de estos migrantes estacionales fueron disminuyendo en proporción en la medida en que la tecnología fue desestacionalizando las tareas, y muchos se establecieron definitivamente en el Valle de Río Negro o se fueron a probar suerte a la zona cordillerana (Nicoletti, 2005).

En Bariloche, según el Censo Nacional de Población, hogares y Viviendas 2001 procesados por la Dirección Provincial de Estadísticas de Río Negro, la población nacida en otros países representaba el 10.34 %. Matossian, en uno de sus trabajos sobre la migración chilena en la ciudad, realiza un gráfico muy interesante tomando como variable la población según el lugar de nacimiento dónde desagrega la población extranjera en los nacidos en: Chile 9,09%, Italia 0,34% y otros países 1% (Matossian, 2007). A pesar de este exiguo porcentaje, en los últimos diez años, agentes estatales y representantes de la Pastoral de Migraciones, que han sido entrevistados, señalan un incremento de los migrantes bolivianos⁵ y paraguayos en la ciudad. Afirmaciones relacionadas, por un lado, con la reactivación económica en el ámbito de la construcción que presenció la ciudad después de la crisis del 2001. Son muy frecuentes los relatos de los migrantes que cuentan que son traídos por empresas constructoras con la promesa de mejores remuneraciones⁶. Por otro lado, los agentes entrevistados también relacionan el aumento de los migrantes con la puesta en vigencia del nuevo Programa Nacional de normalización documentaria migratoria del Mercosur llamado “Patria Grande”⁷ (2005/2006). Sin embargo, los procesos no son tan lineales y las afirmaciones no siempre representan la realidad. Es decir, el incremento de las cifras ofrecidas por Migraciones pueden estar relacionadas con el aumento de migrantes que se registran y se transforman en visibles para la sociedad, sin implicar esto un incremento del flujo migratorio. Otro tema que es importante mencionar es el “proceso de ocupación de tierras”, las llamadas “tomas” que han generado importantes pujas políticas y conflictos sociales. En muchas oportunidades, siguiendo el planteo de Bruno (2007), son los migrantes el chivo expiatorio de los males que aquejan a la ciudad. Por lo tanto, sobre éstos temas

en particular, resulta sumamente importante seguir indagando para poder profundizar temáticas de interés y poder comprender con más claridad la realidad presente en la ciudad.

Por otra parte, resulta importante señalar que la migración boliviana en la ciudad ha generado diferentes “grupos” de migrantes con distintas motivaciones, problemáticas, proyectos y expectativas provocando incluso enfrentamientos generacionales que se vieron plasmados en las dificultades constantes para poder organizarse como colectividad. Según los relatos a migrantes⁸ se pueden distinguir dos grupos bien diferenciados: “los primeros” o “antiguos”, los cuales constituyen el acervo cultural de los bolivianos bariloenses, que se advierte no sólo en la conservación de la lengua indígena sino en la preservación de sus tradiciones entre las que se encuentra la devoción a la Virgen de Urkupiña y las migraciones más recientes o “los de ahora”⁹ que son identificados por los “antiguos” como un grupo poco comprometido, sin proyectos, mas bien preocupados en resolver la situación económica que atraviesan. Sin embargo, estos últimos son los que integran el “Círculo Boliviano” de la ciudad y los que según los “antiguos” no les importa la cultura boliviana. Así lo comentaba un referente de los “antiguos”:

“(…) Son bolivianos muy introvertidos siempre muy temerosos de todo (...) Vos tenés una cultura y hay que difundirla. Muchos no quieren hablar en el idioma originario. Yo hablo muy bien en quechua (...)”¹⁰

b) Las Prácticas religiosas de los bolivianos en la ciudad: La Virgen de Urkupiña

La religiosidad popular se incorpora en la vida cotidiana y en las conductas de las personas generando identidad étnica y nuevas territorialidades (Mera y Sassone, 2010). La religiosidad boliviana se encuentra caracterizada por un sincretismo cultural donde la tradición católica se impone a la indígena, sin que ésta pierda sus rasgos más distintivos. Las fiestas religiosas muestran un conjunto de creencias y prácticas cristianas junto a elementos prehispánicos, que le dan forma a la cosmovisión actual del mundo andino (García Vázquez, 2005).

En Bolivia, una de las celebraciones que congrega a multitudes es la fiesta y peregrinación a la Virgen de Urkupiña, santuario ubicado en Quillacollo a 15 km de la ciudad de Cochabamba. Este culto perteneciente a la Iglesia católica, tiene su origen en la época colonial (s. XVII). El relato, semejante a otros relatos de apariciones de la Virgen cuenta que una mujer con un niño en brazos se apareció a una niña campesina que cuidaba sus ovejas en el cerro de Qota, en las afueras de Quillacollo. Un día la niña llegó al lugar de la aparición acompañada de sus padres, el cura y vecinos de esa localidad, al ver a la Virgen exclamaron: ¡Orqopiña!, expresión quechua que significa “ya está en el cerro” y que devino luego en Urkupiña. Pero al acercarse la Virgen desapareció dejando en su lugar una “piedra” en la que quedó grabada su imagen con el niño. La piedra fue llevada a la Iglesia de San Idelfonso en Quillacollo.

La celebración y fiesta en Bolivia se realiza durante tres días: 14, 15 y 16 de agosto y ha sufrido una serie de modificaciones a lo largo del tiempo. En el primer día se produce “la entrada” de las danzas tradicionales que desfilan por las calles de la plaza de Quillacollo. El evento es acompañado por un palco integrado por distintas autoridades del gobierno de La Paz y de la ciudad. Al día siguiente, se llevan a cabo dos misas y la procesión. En ella están presentes los sacerdotes de Quillacollo y el Arzobispo de la ciudad de Cochabamba. Durante el tercer y último día los devotos se dirigen al Calvario para depositar las rocas del año anterior y extraer

otras. “Los devotos relacionan el tamaño de las piedras y la facilidad con que se desprenden con la voluntad de la Virgen de otorgarles sus peticiones. Luego de obtener las rocas compran objetos en miniatura que representan los bienes deseados: dinero, casas, autos, camiones y otros objetos. Las miniaturas son adquiridas en una feria instalada en el lugar”. (Giorgis, 2004: p 30). Así lo comentaba un referente boliviano en la ciudad:

“Se lo llama calvario al cerro, porque es un cerro que tiene una roca inmensa. (...) Pero la cuestión es que la gente se llevaba piedras, rompían la piedra y se la llevaban a la casa. Hay la creencia que de acuerdo a la cantidad de piedras que lleves te va a dar la plata en efectivo. Entonces antes llevaban masas y cortafierros, no estaba tan comercializado. Pero hoy en día la gente se ha ido comunicando. Como compraste éste auto? Se lo pedí a la Virgen y me lo dio. Y ahí empezó una cadena (...) Todo es ficticio todo se hace en miniatura hay dólares chiquititos en papel común entonces vos compras con plata (...)”¹¹.

Esta advocación a la Virgen María, como tantas otras, ha sido trasladada por la comunidad de migrantes bolivianos a distintos lugares de nuestro país, generando diferentes adaptaciones y variaciones en relación a su matriz devocional¹². Es decir, el aspecto central de la devoción es “la inexistencia fundamental de un “único” sentido de la fiesta y la construcción de múltiples sentidos que se superponen a la vez que entran en conflictos”. (Grimson, 1999:64)

En función de analizar las prácticas religiosas o “prácticas de sacralización”, como plantea Martin (2007), es importante describir como se produce la incorporación de esta devoción mariana en la ciudad de Bariloche. Para ello, optamos por utilizar como referencia analítica los cuatros momentos o fases que Sassone (2007) sistematiza para analizar el proceso de implantación de una devoción católica: el primero relacionado con las primeras visitas que se realizan al lugar de origen en los meses de la celebración de la devoción; el segundo, correspondiente al momento que traen las imágenes de Bolivia a nuestro país; el tercero, representa el proceso de refundación de la práctica religiosa en el lugar de destino y el cuarto, caracterizado por la eclosión de la práctica religiosa en el espacio público sacralizándolo.

El traslado de la devoción a la Virgen de Urkupiña se realiza a través del matrimonio Cabeza, originario de Cochabamba. Valentina Zambrana, madre de Marina y Rosa Cabeza, fue quien trajo la devoción tras migrar a Bariloche. Los primeros años de estadía en la ciudad, Valentina viajaba a Buenos Aires y participaba de la fiesta a la Virgen cada 15 de agosto. La implantación de la devoción se produce por una promesa de Valentina y en 1994 se realiza la primera celebración en torno a un cuadro de la Virgen. Dos años después se trae una Virgen de 30 cm, hasta que en el 2001 con su hija Marina trasladaron desde Bolivia una réplica de la estatua de la Virgen bendecida. La refundación de esta práctica religiosa en la ciudad se inició en el ámbito privado de la familia Cabeza, familia que hace 16 años custodia y organiza la celebración. Las primeras celebraciones eran sencillas¹³: se pedía una misa en la catedral de Bariloche, un integrante de la colectividad leía el relato de la Virgen y el sacerdote pedía por la Virgen y sus devotos. Luego de la ceremonia, continuaba el ritual en la casa de la familia Cabeza. Allí en un altar decorado colocaban el cuadro de la Virgen con ofrendas y pedidos. En la fiesta familiar se hacían comidas típicas bolivianas y se festejaba con bailes y cantos. Cada participante se llevaba unas “colitas” o souvenirs (cintas con el nombre y la fecha de la celebración), que traían de Buenos Aires. Mas adelante, la ceremonia y la fiesta se complejizan. Se incorpora la novena previa de oración y ofrendas en la casa de los Cabeza, donde los devotos se preparan espiritualmente. En la ceremonia de todos los 15 de agosto, participa más cantidad de gente, la

Virgen se traslada a la Catedral en la camioneta con una vestimenta especial junto a la familia Cabeza (imagen 1 y 2). En la Iglesia la Virgen se ubica cerca del altar con la bandera boliviana y argentina frente a los custodios y a los padrinos. Durante la celebración es importante destacar que, además de leer el relato sobre la Virgen por un miembro de la colectividad, el sacerdote hace referencia a la devoción en todo momento, generando un clima especial y exclusivo que es muy valorado por la colectividad. En cuanto a la fiesta, si bien se hace más concurrida, se utiliza cotillón, se realizan danzas tradicionales en algunas ocasiones y se lanzan fuegos artificiales, la misma se sigue realizando y gestando en la casa de la familia Cabeza.

En comparación con las festividades realizadas en Bolivia, el desarrollo del culto devocionario en Bariloche es más sencillo y más íntimo. En consonancia con la multiplicación de espacios cerrados que caracterizan las prácticas sociales barilocheñas, la Virgen de Urkupiña se mueve del *ámbito privado hogareño* al *ámbito público sacralizado*, pero vuelve para formar parte de la cultura identitaria del grupo migrante al ámbito familiar que la incorpora a las prácticas culturales locales.

Imagen 1 y 2: Catedral. San Carlos de Bariloche. 15 de Agosto 2010.

c) La Virgen de Urkupiña y la construcción de un territorio sacralizado

Según Sassone (2007), la última fase de la implantación de una devoción es la “sacralización del espacio público”, donde la experiencia religiosa e identitaria es captada por los hijos y nietos generando el mantenimiento de una territorialidad emergente. En el caso particular de la Virgen de Urkupiña en Bariloche se podría decir que se encuentra en un momento de transición. Es decir, si bien se pueden observar elementos claros de la exteriorización del culto (el traslado de la Virgen a la Iglesia Catedral de la ciudad), estos elementos perviven con importantes resistencias por parte de la familia iniciadora que no quiere perder el liderazgo en la organización de la celebración y festejo de la devoción. Así lo comentaba un integrante de la familia:

“Podría ser abierta pero no nos da el espacio para todos. La fiesta siempre es en nuestra casa. 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.... Pero nosotros organizamos todo... 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 (...)”¹⁴

Es la imagen de la Virgen, entronizada en un altar construido y ornamentado en el hogar familiar de los custodios, la que irrumpe y se apropia en la monotonía del espacio hogareño otorgándole sacralidad y transformándolo en un símbolo de pertenencia social y étnica, posicionando a los custodios como los únicos referentes de la devoción en Bariloche. Esta sacralización del espacio doméstico se manifiesta en dos planos: externo e interno. El primero se evidencia a través de la observación y recorrido del espacio donde se distinguen objetos sagrados, velas, flores, banderas, ofrendas y luces tonales (imagen 3). Mientras que el segundo plano presenta una mayor connotación simbólica en el sentido de que la familia se transforma en la

depositaria de la “gracia” por la posesión de la Virgen y ésta última es el elemento en disputa en las relaciones familiares. Así lo comentaba un integrante de la familia Cabeza:

*“¿La virgen no sale de acá? Mas allá de ir a la Iglesia?
Si ha ido a Villa Langostura el año pasado se la llevó mi hermana y.... la querían tener allá a ella pero.... ella no quería quedarse allá (...) La trajo no sé si dos días antes, no la quería traer. Porque hay problemas familiares y ella se había tomado que era “su” virgen. Por más que ella la había traído, nadie es dueño de la virgen. Entonces es como castigan. No tienen trabajo, su marido se enfermó....uno no se puede adueñar de la virgen (...) No es un juguete! Para nosotros es muy sagrado”¹⁵*

Imagen 3: Casa familia Cabeza. Agosto 2010.

De ésta manera, el traslado de las prácticas religiosas y la devoción a la Virgen de Urkupiña de los bolivianos en la ciudad, no sólo se transforma en un elemento identitario y en una estrategia simbólica de diferenciación dentro del mismo grupo migrante, sino que en ella se tejen vínculos interpersonales de solidaridad, confianza y reciprocidad que exceden las fronteras territoriales. Redes que también operan, siguiendo los planteos de Canales y Zolniski (2001) como mecanismos para enfrentar el problema de la vulnerabilidad social originada por la condición étnica y migratoria de la población que la ubica en una situación de minoría social. Es en ese sentido que la experiencia de lo local agrega valor y le confiere identidad a las prácticas religiosas. “Un discurso religioso relativista de la localidad es aquel que en el ritual en sentido amplio (fiesta ritual, peregrinación o lectura pública de la Biblia) representa la llave que conmuta el territorio cotidiano en un espacio mítico originario”¹⁶. (Segato, 2007:319)

Reflexiones finales

En el marco de estos movimientos poblacionales, San Carlos de Bariloche se inserta como un modelo de ciudad fragmentada donde el componente migratorio es el eje explicativo de su diversidad cultural. Las devociones son parte de una diáspora global, ellas acompañan a los migrantes en sus trayectorias y se multiplican en el destino (Sassone, 2009: 171). Las prácticas socio-culturales de los migrantes que se observan en la ciudad ponen en evidencia la existencia de una comunidad migratoria transnacional. Es decir, la devoción y las prácticas religiosas no sólo se transforman en un componente identitario sino que a partir de ellas se construyen verdaderas redes sociales caracterizadas por vínculos interpersonales de ayuda mutua y contacto con su país de origen.

La organización de la celebración y festejo a la Virgen de Urkupiña en Bariloche constituye una expresión de la religiosidad popular por tratarse de una práctica religiosa y cultural transnacional, resignificada en su construcción simbólica y en la reconfiguración de una territorialidad múltiple. Este concepto lo hemos puesto en tensión a lo largo del trabajo a través de la comparación entre el culto original y el culto local. La celebración y la fiesta de la Virgen han generado un entramado de vínculos o redes sociales muy valioso para la comunidad boliviana de la ciudad. Redes basadas, por un lado, en la confianza y en la solidaridad de las

familias devotas para preparar la ceremonia y la fiesta¹⁷ y, por el otro, también se observa una estrecha vinculación y contacto con su país de origen a través de sus compadres y comadres bolivianos en Buenos Aires y en Bolivia. Sin embargo, es importante resaltar que las redes sociales no se configuran por vínculos entre iguales sino que se encuentran atravesados por factores históricos, políticos, económicos, geográficos y familiares que sitúan a los actores en una u otra posición o localización social de la que parten en sus prácticas (Suárez Narvaz, 2008). Esto es, si bien las celebraciones y fiestas devocionales aparecen para el migrante como un espacio *sacralizado* que expresa su identidad social, étnica y religiosa, esto no implica que los vínculos sociales entre los miembros de la colectividad den como resultado una comunidad armónica y homogénea. “Las fiestas religiosas son el escenario ritual en donde se dan cita tensiones, conflictos e identidades; donde el actor social se deja ver en la trama de las redes sociales como un individuo que busca el reconocimiento de sus pares (García Vázquez, 2005: 178)”. En ese sentido hemos observado como la Virgen crea un “territorio en disputa” dentro de la comunidad migrante. Allí, el prestigio está íntimamente relacionado con el éxito alcanzado en la organización y realización de la fiesta religiosa. Es por ello que el liderazgo de la devoción y la posesión de la imagen de la Virgen constituyen el “capital social y simbólico” que tensiona, divide y resignifica lazos familiares y comunitarios. A estos conflictos se le suman las disputas y enfrentamientos regionales que se trasladan desde Bolivia y atraviesan las relaciones sociales en el seno de la comunidad boliviana, que incorporaremos en un análisis futuro.

Bibliografía

- a) *Fuentes primarias*
- Entrevista a un agente de Pastoral de Migraciones de la Iglesia Católica, Mané, SC de Bariloche, septiembre de 2009 por Inés Barelli.
- Entrevista a Severino Suárez, SC de Bariloche, 18 de diciembre de 2009 por Inés Barelli.
- Entrevista al periodista Wilge, SC de Bariloche, 9 de febrero de 2010 por Inés Barelli
- Entrevista a Marina Cabeza, Villa La Angostura, 12 de febrero de 2010 por Inés Barelli.
- Entrevista a José y Candelaria. San Carlos de Bariloche, mayo de 2010 por Inés Barelli.
- Entrevista a Rosa Cabeza, San Carlos de Bariloche, 20 de agosto 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.
- b) *Fuentes secundarias*
- Albet, A. (2006) “De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión”. En: Nogué, J. y Romero, J. (eds), *Las otras Geografías*, Valencia, Tirant lo Blanch.

Arango, Joaquín (2000), “Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración”, en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales* N° 165, UNESCO.

Bandieri Susana (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires. Sudamericana.

Benencia, Roberto (2005), “Migración limítrofe y mercado de trabajo rural en Argentina. Estrategias de familias bolivianas en la conformación de comunidades transnacionales”, en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, Año 10, N° 17, (pp.5-30).

Bertaux, Daniel (1999) “El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades”, en: *Proposiciones 29*, Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en la ciencias sociales, Chile, Sur Ediciones.

Bertaux, Daniel (2005) *Los Relatos De Vida: Perspectiva Etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra.

Bruno, Sebastián (2008) “Proceso migratorio paraguayo hacia áreas urbanas en Argentina: Gran Buenos Aires, Gran Posadas y Formosa. Trayectorias territoriales y laborales, Ponencia presentada Taller: “Paraguay como objeto de estudio de las ciencias sociales”. Evento organizado por la Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y el Centro de Estudios, documentación y archivo del pueblo paraguayo en la Argentina (UNAM). Posadas, 12 y 13 de marzo de 2008

Canales, Alejandro y Christian Zolniski (2001) “Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización”, en: *La migración internacional y el desarrollo en las Américas. Simposio sobre migración internacional en las Américas*, San José, Costa Rica, septiembre de 2000, CEPAL-ECLAC, Seminarios y Conferencias N° 15.

Carballo, Cristina (2009), “Repensar el territorio de la expresión religiosa” coordinado por Cristina Carballo en: *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Prometeo libros, Buenos Aires. (pp. 151-172).

Chapp, y otros. *Religiosidad popular en la Argentina*. CEAL. Buenos Aires.

Eliade, M (1992) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.

Fernandes, R. C (1984), “Religiões Populares: uma visão parcial d literatura recente”, *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, 18, São Paulo, ANPOCS-Cortez, pp. 238 – 273.

Fogelman, Patricia (2010), “Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente”. Ediciones Lumiere SA. Buenos Aires.

Frigerio, Alejandro (2005), “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 223-237.

Fuentes, Ricardo y Nuñez, Paula (2007), *II Robles – Pilar I. Identidad y lucha por la tierra en San Carlos de Bariloche, Núcleo Patagónico*, Bariloche.

García Vázquez, Cristina (2005), "Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina", Mendoza, EDIUNC.

Gorgis, Marta (2004), "La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba". Centro de Antropología Social, Antropofagia, Buenos Aires.

Grimson, Alejandro (1999), "Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires", Buenos Aires, Eudeba.

Grimson, Alejandro (2006), "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina" en: Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth (comps.) Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos. Buenos Aires: Prometeo

Hernández, Graciela (2010) "Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. Revista Cultura y religión, Vol IV, N 2. Universidad Arturo Prat. Chile.

Herrera Lima, Francisco (2000), "Las migraciones y la sociología del trabajo en América Latina", en Enrique de la Garza Toledo (coord.), Tratado de Sociología del Trabajo, FCE, México.

Jolicoeur, Luis (1997), "El cristianismo Aymara: ¿inculturación o culturación?" Cultural Heritag and Contemporary Change, Serie V, Latin America, Volumen 3, Washington. EEUU.

M.E. Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y D. J Santamaria (1991), "Religiosidad popular en la Argentina". Biblioteca Política Argentina. Centro Editor America Latina. Buenos.

Mariz, Cecilia (2005), "De vuelta al baile del Sincretismo: Un diálogo con Pierre Sanchis. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Vol. 7, No 7, pp 189-201.

Mármora, Lelio (2003) "Políticas migratorias consensuadas en América Latina", en: Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 17, numero 50, abril (pp. 111-142).

Martín, Eloisa (2007), "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, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp.61-79.

Matossian, Brenda (2004) "Las etapas de la migración chilena en la Argentina: de la escala nacional a la escala local", XIII Jornadas de Estudios Migratorios de Chile, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Centro de Estudios Migratorios (Buenos Aires) y de la Organización Internacional para las Migraciones(Chile). Viña del Mar.

Matossian, Brenda (2007), "Segregación urbana y construcción de identidades: el caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche" en Conferencia Internacional, Aspectos Culturales en las Geografías Económicas, Sociales y Políticas, Unión Geográfica Internacional, Comisión la aproximación Cultural en Geografía, UBA, Universidad Federal Fluminense-Brasil, Buenos Aires.

Mera, Carolina; Sassone, Susana (s/f) “Identidades étnicas y territorialidad: Migración boliviana y coreana en la Ciudad de Buenos Aires”, en Durin, S. (ed.) Entre la diferencia y el estigma, Etnicidad y procesos diferenciados de inserción urbana. Monterrey: CIESAS en coedición EGAP - ITESM (En prensa).

Nicoletti, María Andrea (2005). Historia de Río Negro, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia,(en publicación).

Nicoletti, María Andrea y Navarro Floria, Pedro (2001). *Río Negro: mil voces en una Historia*. Neuquén. Manuscritos.

Novick, Susana (2005) “La reciente política migratoria argentina en el contexto del Mercosur”, en: El proceso de integración Mercosur: de las políticas migratorias y de seguridad a las trayectorias de los inmigrantes. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Documento de Trabajo N° 46. (Selección).

Novick, Susana (s/f) “Migraciones en el Cono Sur: políticas, actores y procesos de integración”, en: Feldman y otros (comp.). La construcción del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías, Clacso-Flacso Ecuador (en prensa).

Portes, Alejandro (2001): Debates y significación el transnacionalismo de los inmigrantes, en Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 16, N° 49, CEMLA.

Rosendahl, Z. (2004) *Espaço e religião. Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2002. Sánchez, S. *Obstáculos para la evangelización en las misiones jesuitas y franciscanas de la Norpatagonia (1650-1794)*, USAL, 2004.

Sanchis, Pierre (1994), “Para não dizer que não falei de sincretismo”. *Comunicações dossier* , 45. 5-11.

Santamaría, Daniel (1991) “La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina”, en: M.E Sassen, Saskia (2001) Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización. Barcelona: Editorial Bellaterra. Capítulo: “La inmigración pone a prueba el nuevo orden” (pp. 73-106).

Sassone Susana (2007) “Migración, territorio e identidad cultural: construcción de "lugares bolivianos" en la Ciudad de Buenos Aires”, Población de Buenos Aires. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires- Ministerio de Hacienda- Dirección General de Estadística y Censos, vol.4 n°6 (pp. 9-28).

Sassone, Susana (2007), “Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires”, compilado por Cristina Carballo en: Diversidad cultural, creencias y espacio, Buenos Aires, Publicaciones del PROEG N° 3. Capítulo N° 3.

Sassone, Susana (2009) “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina”, en Buenos Sassone, Susana (2009) “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la

Argentina”, en Buenos Aires Boliviana, Colección Temas de Patrimonio Cultural N° 24, ed. C.P.P.H.C, Ministerio de Cultura GCABA, Buenos Aires, pp 389-402.

Sassone, Susana y Hughes, Judith Corinne (2009), “Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares”, coordinado por Cristina Carballo en: Cultura, territorios y prácticas religiosas, Prometeo libros, Buenos Aires. (pp. 151-172)

Sassone, Susana; Mera, Carolina (2007) “Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial”, Preactas V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas - Bruselas (Bélgica)

Segato, Rita (2007). “La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad”, Buenos Aires, Prometeo.

Suárez Navaz, Liliana (2008), “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”, En Joaquín García Roca, Joan Lacomba (coord.), La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar, España, 0Ediciones Ballaterra.

NOTAS

¹ Profesora y Licenciada en Historia. Ayudante e investigadora de la Universidad Nacional de Río Negro. Argentina

² Pasa del 24,15% en 1970 al 39,40 en 1980, al 50,20% en 1991 y en el 2001 al 60,26% (Fuente: INDEC en Novick, 2001).

³ Plan de tesis Doctoral de Ana Inés Barelli en la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Argentina. 2009.

⁴ El “pueblo” aparece en el polo “dominado” y la Iglesia y el Estado se presentan como “dominantes”. (Martin, 2007: 64)

⁵ Según los datos ofrecidos por Migraciones se pasó de 162 personas registradas en el Censo 2001 a 1018 trámites registrado en el 2007 y 998 en 2008. La Pastoral de Migraciones de la ciudad afirma un incremento de las consultas semanales.

⁶ “(...) la mayoría de la gente que viene acá (...) casi el 95% viene con contrato de trabajo (...) los traen y los explotan. Vienen a Bariloche porque pagan mejor que en Buenos Aires (...) te traen con comida y todo y te pagan pasaje. Pero eso es un engaño porque ponen en una pieza ocho o nueve monos (...) igualmente tiene los terrenos de las tomas (...)”. (Entrevista a Severino, 2009)

⁷ Programa que establece como única condición para la radicación de una persona que pertenece al Mercosur disponer del criterio de nacionalidad. Estas cuestiones, así como la instrumentalización de la nueva ley de inmigración fueron debatidas en el encuentro de agentes pastorales de la región realizado en SC de Bariloche en mayo de este año, al que asistimos como observadoras.

⁸ Referente más antiguo de la comunidad boliviana en la ciudad.

⁹ “la diferencia es que la gente que viene ahora no tiene muchos proyectos no tiene un proyecto digamos hago esto o estoy yendo a éste asunto (...) viene y listo. Y eso mucho lo ha fomentado el mismo gobierno argentino”. (Entrevista a Severino, 2009)

¹⁰ Entrevista a Severino, 2009.

¹¹ Idem, 2009.

¹² Para el caso de Buenos Aires ver: Sassone, Susana; Mera, Carolina (2007) “Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial”, Preactas V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas - Bruselas (Bélgica). Sassone, Susana (2007), “Migraciones religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires”, compilado por Cristina Carballo en: Diversidad cultural, creencias y espacio, Buenos Aires, Publicaciones del PROEG N° 3. Capítulo N° 3.

Para el caso de Bahía Blanca: Hernández, Graciela, “Relatos de vida y de religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca”, Revista Cultura y religión, Vol IV, N 2, 2010.

Para el caso de de Puerto Madryn: Sassone, Susana y Hughes, Judith Corinne (2009), “Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares”, coordinado por Cristina Carballo en: Cultura, territorios y prácticas religiosas, Prometeo libros, Buenos Aires. (pp. 151-172)

¹³ “Primero lo hicimos nosotros porque como toda la colectividad no se reunía fue una manera de reunirla. Invitamos a todos los amigos que eran bolivianos a mis tíos y así un grupo para que vean como era. (...)” (Rosa Cabeza, 2010)

¹⁴ Entrevista a Rosa Cabeza, 2010.

¹⁵ Idem, 2010.

¹⁶ Para Rita Segato el relativismo local es una de las tres actitudes religiosas diferenciales con respecto a la trasponibilidad o no del territorio. Las otras dos son el esencialismo del territorio y la territorialidad móvil (Segato, 2007:319)

¹⁷ “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.”(Entrevista a Rosa Cabeza, 2010)