



Question

Periodismo / Comunicación
ISSN 1669-6581

Esta obra está bajo una
Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Compartir Igual
4.0 Internacional



Bajo un manto sagrado. Poder, espacio público y organización comunitaria en torno a la fiesta de la Virgen de Copacabana en la ciudad de La Plata.

Guillermo Romero, José Ariel Giménez, Ana Milena Passarelli, Federico Rodrigo.

Question/Cuestión, Nro.69, Vol.3, agosto 2021

ISSN: 1669-6581

URL de la Revista: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/>

ICom -FPyCS –UNLP

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e545>

Bajo un manto sagrado.

Poder, espacio público y organización comunitaria en torno a la fiesta de la Virgen de Copacabana en la ciudad de La Plata

Under a sacred mantle.

Power, public space and community organization around the feast of the Virgin of Copacabana in the city of La Plata

Guillermo Romero

Universidad Nacional de La Plata/ Universidad de Buenos Aires/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

guiromero10@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2538-7083>

José Ariel Giménez

Facultad de Periodismo y Comunicación Social; Universidad Nacional de La Plata
Argentina

jagimenez1984@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6734-894X>

Ana Milena Passarelli

Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales sobre violencias urbanas; Universidad Nacional de Quilmes/ Universidad Nacional de La Plata
Argentina
anitapassarelli@gmail.com

Federico Rodrigo

Universidad Nacional de La Plata/ Instituto de Altos Estudios Sociales/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
federodrigo@gmail.com

Resumen

El artículo analiza diferentes modos de intervención y configuración del espacio público a partir de la celebración de la fiesta de la Virgen de Copacabana en un barrio de la ciudad de La Plata. A partir de una exploración de tipo etnográfica, se exploran las significaciones en pugna entre distintos actores que se debaten la potestad para definir sus sentidos legítimos. Al mostrar que dicha festividad opera como un dispositivo constitutivo de la organización socioespacial del barrio, las disputas aquí analizadas trascienden el marco temporal de la fiesta y adquieren mayor espesor simbólico.

Palabras clave: Fiesta; religión; disputas; sentidos

Abstract

The article analyzes different ways of intervention and configuration of the public sphere from the feast of the Virgin of Copacabana in a neighborhood in the city of La Plata. Based on an

ethnographic exploration, we reconstruct the conflicting significances between different actors who discuss the power to define their legitimate meanings. By showing that this feast operates as a constitutive device of the socio-spatial organization of the neighborhood, the disputes analyzed here transcend the time frame of the feast and acquire greater symbolic thickness.

Keywords: feast; religion; disputes; meanings

Introducción

El presente artículo describe y analiza diferentes modos de intervención y configuración del espacio público a partir de la celebración de la fiesta de la Virgen de Copacabana que se efectúa todos los años en el mes de agosto en el barrio de Tolosa, en la ciudad de La Plata. El trabajo se basa en una exploración de tipo etnográfica realizada entre los años 2011 y 2013 en el marco del proyecto de investigación "Representaciones temporales y prácticas sociales: el cambio social a partir de la intervención en el espacio público", dirigido por Nancy Díaz Larrañaga y acreditado por el Programa de incentivos de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación. En términos concretos, la indagación consistió en encuentros y entrevistas con mayor y menor grado de formalidad y estructuración con organizadores y otros participantes de la fiesta, y en observaciones realizadas durante las celebraciones de esta festividad, en reuniones organizativas, así como en diferentes misas que tuvieron lugar en la parroquia del barrio.

Sobre este tema se han realizado diversos trabajos, la mayoría de los cuales se centró en su vinculación con la migración boliviana a la Argentina, teniendo en cuenta que se trata de una festividad característica del país andino. En ese sentido, existen numerosas investigaciones que, si bien presentan diferencias en las maneras de abordar, periodizar y jerarquizar el proceso migratorio, coinciden en desagregar el mismo en cuatro etapas (Mugarza, 1985; Balán, 1990; Grimson 1999; Grimson, 2000; Caggiano, 2005).

La primera comienza luego de la guerra del Chaco (1932-1935) y está dada por un proceso de sustitución de trabajadores autóctonos en la zafra azucarera de Salta y Jujuy por aquellos que provenían del otro lado de la frontera.

La segunda se inicia en las décadas del cuarenta y el cincuenta, cuando la inserción laboral boliviana combina la zafra azucarera con la recolección de hojas de tabaco y las cosechas frutihortícolas. Así, las diferentes temporadas de cosecha de distintos cultivos permitieron que la demanda de mano de obra se hiciera extensiva a gran parte del año.

La tercera etapa, entre los sesenta y los setenta, se caracterizó por una mayor cantidad de zafreiros en los ingenios de Jujuy y por el inicio de su participación en la vendimia y cosechas frutihortícolas en Mendoza. Al mismo tiempo comienza a crecer la presencia de migrantes bolivianos en el Gran Buenos Aires y en la ciudad de La Plata, incorporándose principalmente los hombres en el sector de la construcción y las mujeres en el servicio doméstico.

En 1970 puede datarse el comienzo de la cuarta etapa, caracterizada por una mayor difusión espacial de los asentamientos bolivianos hacia ciudades del centro y sur del país. La tercera parte de los bolivianos en Argentina ya se había instalado en el Gran Buenos Aires, en tanto que la proporción de establecidos en el Noroeste del país había disminuido considerablemente. La inserción laboral en esta etapa, que se extiende hasta nuestros días profundizando las transformaciones mencionadas arriba, abarca los cultivos de azúcar, tabaco, vid y frutales, así como la construcción y el servicio doméstico.

Por otro lado, diversos trabajos han dado cuenta de que «la intensidad y tradición de las migraciones de los bolivianos a la Argentina remite tanto a condiciones estructurales de los países de emigración y destino como a la existencia de lo que se ha denominado comunidades de migración» que implicarían «formas particulares de organización de los residentes en el exterior a la vez [que] entre éstos y sus regiones de origen» (Balan, 1990, p. 276). De esta manera, los estudios señalaron que las conexiones interpersonales -como el 'parentesco', el 'paisanaje' y la 'vecindad'- son factores determinantes tanto en la provisión de ayudas instrumentales a los recién llegados -especialmente en lo que respecta a sus posibilidades de acceder a oportunidades laborales- como en la constitución de espacios de 'sociabilidad boliviana' (Benencia y Karasik, 1994).

En este sentido, uno de los aspectos más trabajados por los estudios de migración boliviana a la Argentina en las últimas décadas ha sido la importancia que adoptan diversos patrones de organización colectiva pre-migratorios en el contexto de destino. Sobre la base de estas experiencias los migrantes han construido ámbitos comunes de práctica cultural que refuerzan las relaciones con el lugar de origen y los paisanos y posibilitan la configuración de un

sentimiento de 'comunidad' (Mugarza, 1985; Balán, 1990; Benencia y Karasik, 1994; Grimson, 2000). Tanto la presencia de estos ámbitos de sociabilidad boliviana,ⁱ como los distintos sistemas de ayuda mutua provenientes de la tradición andina que los migrantes recrean y resignifican en este nuevo contexto,ⁱⁱ han sido objeto de numerosos análisis que destacan su relevancia en la consolidación de redes de relaciones que habilitan el acceso a diferentes tipos de 'capital', así como en la constitución de procesos identitarios de auto y heteroreconocimiento (Mugarza, 1985; Balán 1990; Benencia y Karasik, 1994; Grimson 1999; Grimson, 2000; Caggiano 2005). De este modo, los estudios señalaron la existencia de un «tejido social diverso y disperso» en el que se multiplican los «espacios de producción y reproducción de identidades vinculadas a la comunidad boliviana» (Grimson, 2000, p. 33).

En este marco, las fiestas patronales han sido objeto de diversos análisis que se centraron en indagar el lugar de estos rituales en los procesos de construcción identitarios, atendiendo a las modalidades por medio de las cuales los migrantes organizan sus diferencias intra e inter grupales y son reconocidos en el marco de interlocución de los contextos de recepción (Grimson, 1999, Karasik, 2000; Giorgis, 2004). Los estudios apuntan a reconocer las disputas en torno a los significados otorgados a estas festividades, las producciones de pertenencias que allí se traman y recrean, así como las relaciones de solidaridad y ayuda mutua que entrañan también subordinación y dominación entre las personas que organizan estas actividades.

Reconociendo estos antecedentes, el objetivo de este trabajo es analizar cómo las prácticas de intervención que se dan en torno a la fiesta de la Virgen de Copacabana en La Plata inciden en la configuración y reconfiguración del espacio público y en la conformación de cierta sociabilidad barrial que, como se verá, está profundamente atravesada por las relaciones que surgen de esta celebración.

La de Copacabana es una de las advocaciones de la virgen más antiguas de América, y su fiesta se celebra el 5 de agosto, día de la independencia de Bolivia. En La Plata, la celebración más popular se realiza en el barrio de Tolosa el primer y segundo fin de semana de agosto, aunque para su análisis es preciso atender también a la fiesta de la Virgen de Urkupiña, desarrollada en los dos fines de semana siguientes, y cuya realización -similar a Copacabana en cuanto a su estructura- surge a partir de una escisión en la comisión organizadora de aquella.

La práctica que se analiza a continuación se desarrolla en la plaza Virgen de Copacabana, frente a la capilla del mismo nombre, y es sostenida por la comisión organizadora del barrio en conjunto con los 'pasantes', personas que buscan demostrar su devoción a la Virgen a partir del financiamiento de la celebración. Según los testimonios, además del sentido religioso, la fiesta busca «preservar las tradiciones de Bolivia» frente al riesgo que implicaría su inserción en otro contexto. La iglesia, por su parte, no participa directamente de este proceso organizativo y durante la festividad tiene una intervención relevante aunque limitada a algunos pasajes puntuales de la misma.

Un análisis detallado de la celebración y su organización previa nos permite concluir que la misma es constitutiva de la articulación de la sociabilidad en el barrio e incide fuertemente en la conformación de los espacios donde se desarrolla. También puede verse en la práctica una interesante disputa por los sentidos de la fiesta que, como lo había registrado Alejandro Grimson (1999) en otro contexto, enfrenta la visión del sacerdote -y sus colaboradores más cercanos- con la propuesta realizada por quienes organizan y participan de la celebración. Aquí esta tensión excede el tiempo particular de la ceremonia y se proyecta en una conflictiva relación que se traduce, entre otras cosas, en una disputa por el control mismo de la capilla.

Ahora bien, ¿por qué se produce esta disputa y de qué forma incide en la intervención del espacio público? Para responder a este interrogante vale la pena pensar la práctica como una fiesta religioso-popular, entendiendo que expresa en su seno lógicas diferentes de concebir y vivenciar lo religioso y que a menudo entran en conflicto. Esta mirada supone considerar las prácticas de resistencia cultural que "modifican y transforman" los usos tradicionales de la religión, pero no los subvierten completamente, sino que impulsan una desnaturalización del orden (Carozzi, 2005). Lo que marca, además, la existencia de una capacidad de reelaboración de las lógicas institucionales por parte de los sectores populares, a partir de la mirada desde una matriz cultural diferente que las 'traduce' en su propio lenguaje (Seman, 2001).

Apuntes sobre el barrio, la plaza y la capilla

La zona comprendida por la práctica analizada -situada a unos tres kilómetros del centro de la ciudad, entre las avenidas 19 y 25 y 32 y 520- se caracteriza por tener un alto componente de pobladores provenientes de Bolivia y descendientes de migrantes de dicho país.

La avenida 19 se constituye en una de las principales vías de circulación del barrio. Tanto sobre ella como sobre la avenida 526 predominan los comercios -supermercados, carnicerías, heladerías. Del otro lado de la 19, hacia la calle 18, hay un extenso complejo habitacional tipo 'monoblock' y un barrio del Plan Federal de Viviendas, denominado 'Justicia Social'. Se trata de departamentos donde residen personas de sectores medios y medios-bajos y que, pese a la cercanía con la zona que estamos estudiando, poseen una marcada distinción simbólica e identitaria. Entre otras cuestiones, el anclaje étnico-nacional funciona como frontera que delimita las zonas: de este lado los bolivianos, de aquel los argentinos -aunque no exista tal correspondencia en forma absoluta.

Del lado donde se encuentran los principales asentamientos de bolivianos existe una mayor cantidad de viviendas precarias, aunque se observa que muchas de ellas están en proyecto de mejoras. Allí se pueden ver algunos puestos de 'comidas típicas', especialmente durante las festividades, y locales donde ensayan algunas de las fraternidades de baile que actúan durante la fiesta.

La plaza tiene forma romboidal y en su interior hay unos pocos bancos y algunos juegos para chicos. Un gran cartel de la municipalidad anuncia su nombre. A su alrededor, además de la capilla, hay unos pocos comercios y el resto son casas familiares, algunas de ellas compartiendo un mismo lote. Aunque en general se trata de casas bajas, hay construcciones nuevas que fueron erigiéndose sobre las previamente existentes. Frente a la plaza se halla también una iglesia evangélica, denominada Ministerio Evangélico Pentecostal 'Fuego de Dios'. En la intersección de las avenidas 25 y 526, detrás del Estadio Único Ciudad de La Plata, funciona una escuela primaria a la que acuden muchos de los niños que viven en el barrio. Un poco más lejos, casi en lo que podríamos considerar los 'límites', se encuentran dos hipermercados mayoristas y una cancha de rugby de un tradicional club platense.

La Virgen en La Plata: imbricaciones entre fiesta y territorio

La de la Virgen de Copacabana es, como se dijo, una de las advocaciones marianas más antiguas de América Latina. A diferencia de otras figuras, esta tradición no surge a partir de una 'aparición milagrosa', sino que es producto de un proceso de apropiación y resignificación de otra imagen, la de la Virgen de la Candelaria, una advocación española más antigua, traída por la orden dominicana al actual territorio de Bolivia en el siglo XVI.

La figura original, que hoy se exhibe en el Templo Mayor de Copacabana en Bolivia, fue realizada por el escultor Tito Yupanqui, quien quiso representar la figura de Candelaria para acelerar el proceso de evangelización de su pueblo. En principio, esa escultura fue rechazada por los sacerdotes por no resultar parecida a la imagen original, pero más tarde comenzó a cobrar popularidad entre la población, hasta que finalmente fue adoptada bajo una nueva advocación que fue ganando seguidores. En 1925 la Virgen de Copacabana fue nombrada patrona de Bolivia.

En La Plata, la fiesta comenzó a fines de los setenta, en una zona cercana a donde se realiza actualmente. Una mujer boliviana apodada 'Lucha'ⁱⁱⁱⁱ trajo de su país una imagen de esta advocación con la que construyó un santuario en el garage de su casa. Este espacio comenzó a ser visitado por numerosos devotos de la Virgen, en su mayoría migrantes bolivianos asentados en el barrio, según los testimonios recogidos. Desde entonces comenzó a celebrarse en forma regular la fiesta patronal todos los 5 de agosto.

En aquel momento no existía una comisión específica para la organización de la fiesta, de modo que 'Lucha', ayudada por sus vecinos, se encargaba de dicha tarea. Si bien la celebración no tenía las dimensiones actuales, la concurrencia ya era masiva.

La comisión organizadora de la fiesta surgió aproximadamente en 1985, debido a la necesidad de garantizar un espacio más propicio para la veneración de la Virgen. En ese año compraron el terreno en el que actualmente se emplaza la capilla. Según recuerda uno de los vecinos:

juntamos la plata y lo compramos. Después empezamos a hacer la iglesia, se juntaba plata por la fiesta y la gente donaba cosas: un camión de arena, veinte bolsas de cemento, treinta varillas del ocho y la iglesia se fue haciendo así, despacito.

La participación en las diferentes colectas y la preocupación por la construcción de la capilla congregaron ya en los primeros años de la década de 1980 a un número no menor a las 50

personas. Finalmente, el templo se inauguró en 1990, con la asistencia del entonces intendente de la ciudad, Julio Alak.

De esta manera, la devoción de la Virgen, la organización de la fiesta y las actividades realizadas para garantizar un espacio apropiado en el cual desarrollar la práctica religiosa, formaron parte desde sus comienzos de la sociabilidad barrial. Este conjunto de prácticas aportaron al desarrollo de un sistema de relaciones que fue interviniendo activamente en diferentes aspectos de la conformación del barrio: desde los cambios en su morfología, hasta sus entramados identitarios y políticos tuvieron a la Virgen y a la fiesta como un eje de su desarrollo.

Según narran los entrevistados, a partir de la década de 1980 y hasta mediados de la siguiente, la zona se constituyó en el espacio central del conjunto de actividades y relaciones que articulaban la colectividad boliviana de La Plata. Además de la Virgen y la fiesta, allí se ubicaron numerosos locales donde se servía comida boliviana y se constituyeron asociaciones -fundamentalmente caracterizadas como 'culturales', abocadas al baile y la música 'típicos'- que buscaban participar de los eventos que visibilizaban y conformaban a los migrantes de aquel país como colectivo en el contexto de recepción.

De los testimonios se desprende que el asentamiento de migrantes en otras zonas de la ciudad fue desplazando al barrio del lugar central que ocupaba, generando cierta dispersión geográfica de los ámbitos de encuentro y reconocimiento marcados por la 'bolivianidad'. Sin embargo, en la zona aún persisten espacios y actividades que contextualizan el evento de la fiesta en una trama social y simbólica más amplia. En nuestros recorridos de campo hemos podido relevar la existencia actual de numerosos locales en los cuales se sirve 'comida típica' del país vecino. Todos abren sus puertas los fines de semana y los feriados, generalmente al mediodía. Entre los cuatro que pudimos recorrer, tres eran grandes garajes de casas particulares que adquirirían este uso comercial con la periodicidad destacada, mientras que el restante era un local destinado específicamente a la gastronomía. Al mismo tiempo, observamos la existencia de varios galpones en los que, los días de semana por la noche, distintas 'fraternidades de baile' se reúnen para practicar. Estos espacios son utilizados también para celebrar diversas festividades como bautismos, casamientos, cumpleaños de 15, entre otras.

De esta manera, entendemos que es necesario ubicar a la capilla, la plaza y la fiesta misma en un espacio de relaciones mayor, que incorpora al barrio que las contiene, así como a otros actores y espacios de la ciudad y la región y, como se verá posteriormente, a otras instituciones del contexto local.

La fiesta: una aproximación descriptiva

La organización de la fiesta recae fundamentalmente en una comisión de vecinos creada exclusivamente para tal fin. Desde hace algunos años está encabezada fundamentalmente por dos personas: Juana y Francisca, madre e hija respectivamente. Junto a un pequeño grupo de vecinos y pasantes, comienzan a reunirse entre dos y tres meses antes de la fecha «a ver qué se puede hacer», como plantea Francisca. En las reuniones se deciden las cuestiones más operativas de la fiesta así como también cuáles son los grupos de baile que van a participar, el orden en el que van a actuar, entre otras cosas. Por otro lado, los pasantes principales cumplen un rol fundamental en la organización ya que son los encargados de financiar una parte importante de la fiesta.

La fecha es algo que quedó inamovible hace varios años. Se realiza siempre en tres días: comienza el primer domingo de agosto y continúa el sábado y domingo siguientes.^{iv} Por lo general, el primer día es el que recibe la mayor concurrencia de gente y de grupos de baile, en parte porque el fin de semana siguiente la fiesta coincide con las que se realizan en otras ciudades.

El ritual comienza cuando llega al templo una procesión con la imagen de la Virgen, acompañada por un cuerpo de baile. El sacerdote, que espera dentro de la capilla, se pone al frente del grupo y comienza a caminar hacia el altar, secundado por el monaguillo y los cargadores de la imagen, que la colocan a un costado. Los miembros de la banda mayoritariamente esperan afuera; sólo unos pocos ingresan y se mezclan entre los fieles, con sus trajes típicos.

La ceremonia se realiza respetando las lecturas del calendario litúrgico y cumpliendo con todos los rituales establecidos para la misa, aunque durante la homilía el sacerdote hace una mención especial a la festividad de la Virgen y su relación con el barrio. En ocasiones, como se

describe más adelante, aprovecha la oportunidad para filtrar una crítica a la organización de la fiesta, sobre todo en referencia al consumo de alcohol.

Una vez finalizada la ceremonia, se da comienzo a la procesión. El cura se retira encabezando una fila que completan el monaguillo y la imagen de la virgen. Lleva un incensario en la mano y musita una oración. Una vez afuera, se unen los miembros de la comisión organizadora y algunos vecinos y fieles. Detrás de ellos, los pasantes con un distintivo que los identifica. Cierran la fila las 'fraternidades de baile' y, por último, un conjunto musical. Esta estructura se repite tantas veces como 'fraternidades' participen de este momento del ritual. En rigor, de las decenas que protagonizan la fiesta, sólo unas pocas forman parte de este pasaje.

La procesión se inicia y culmina en la capilla. El recorrido no es muy extendido y se repite año a año, aunque puede cambiar su orientación. No obstante, el dibujo que traza en el espacio es siempre el mismo: Francisca explica que, pese a variaciones menores, el objetivo es pasar por el lugar en el que se inició la fiesta en el barrio.

Interesa resaltar especialmente que la mayor parte del trayecto de la procesión se realiza por la avenida 19, la más importante de la zona, lo que contribuye a darle visibilidad hacia quienes no participan de la festividad. En efecto, numerosos vecinos salen a sus veredas a ver pasar la procesión y aseguran que es algo que realizan año a año aunque luego no se dirijan a la plaza a seguir la fiesta. Si, como plantean desde la comisión organizadora, la mayoría de los vecinos que viven en torno a la plaza Virgen de Copacabana son 'paisanos', no es improbable que el hecho de que la traza de la procesión incluya otras zonas del barrio, cumpla asimismo un propósito no declarado de 'mostrarse' hacia la comunidad receptora.

Una vez que la procesión llega a la plaza donde comenzó, se despliega por las calles que la rodean hasta llegar al escenario principal, ubicado a un costado de la capilla, donde se halla un 'animador', que es a la vez el cantante de la banda de música.

A medida que van llegando, las 'fraternidades' pasan por debajo de un arco de flores y son bendecidas por el sacerdote mientras realizan una pequeña demostración de baile. Una vez que desfilaron todos los grupos, se da lugar al resto de los pasantes: a los de cargamentos, quienes cubren sus autos de ofrendas a la Virgen que incluyen dinero, osos de peluche, banderas de Bolivia, cerveza y otros elementos; a los pasantes de baile, que acompañan a las fraternidades; a los de arcos que preparan las estructuras florales por donde pasa el resto de las agrupaciones; y a los pasantes principales, encargados de 'custodiar' a la Virgen durante

toda la fiesta. El cura también bendice a cada uno de ellos, y una mujer que lo acompaña les arroja papel picado en la cabeza.

Al terminar la ceremonia, el presentador que se encuentra en el escenario invita a todos los pasantes «al medio de la pista», nombrándolos uno por uno. Pasan cuatro matrimonios: a excepción de Francisca, sólo se dice los nombres de los varones. El presentador dirige toda la ceremonia, aunque hay diversas personas que toman parte en el ritual. A una indicación suya, la banda comienza a tocar temas tradicionales -cueca, saya- que los pasantes bailan, mientras la gente situada alrededor aplaude y realiza comentarios en forma risueña sobre los 'bailarines'. Cada tanto, la orquesta interrumpe la música y un grupo de mujeres le acerca una copa a cada uno, para que beban «de un trago», como remarca el locutor. En una ocasión les acercan chicha, en otra cerveza. Antes o después de beber, vierten un poco al suelo.^v Esto se prolonga aproximadamente durante unos veinte minutos durante los cuales el cantante desde el escenario va interactuando con los pasantes, repitiendo sus nombres y pidiendo al público reiteradas veces que les agradezcan con aplausos.

Este momento del ritual refuerza otras operaciones a partir de las cuales se destaca y se agradece esta figura: sus nombres aparecen en los estandartes de las fraternidades, ocupan un lugar preponderante durante las 'pasadas' de las mismas y en la mayoría de los casos llevan un distintivo que los destaca como tales. Se trata de una figura central de la fiesta. En un intento de 'traducción', Juana aclara que es «como un donante». El pasante principal, que en este caso se trató de Francisca, corre con los mayores gastos: debe pagar la orquesta que se aposta sobre el escenario para entretener la fiesta cuando no pasan los grupos o bien para brindarles la música a los que no tienen orquesta propia. Los demás pasantes, tienen a su cargo a algún grupo en particular. Se encargan de su traslado, de su orquesta, de los vestuarios, de proveer bebida -a veces van convidando también al público con gaseosa o chicha- y en algunas ocasiones también de su comida.

El rol del pasante puede ser asumido con múltiples variantes, que pueden implicar algunos o todos los aspectos recién mencionados y aún otros.^{vi} No hay un acuerdo absoluto respecto de su rol específico, ya que su figura adquiere operativizaciones diversas según quién la asuma, sin que por ello deje de ser percibido como tal. En cualquier caso, se trata de una persona que destina recursos que contribuyen a la realización de la fiesta, durante la cual obtendrá el

reconocimiento de quienes participan en ella, como lo muestra el pasaje de la ceremonia recién mencionado.

Pese a que existen múltiples operaciones que pretenden regular el flujo de la fiesta -la existencia misma de un escenario principal con un locutor constituye una de las más visibles- jerarquizando situaciones, lugares y personas, se trata de un ritual que exhibe un carácter descentrado. Además de pasar frente a la capilla, las fraternidades se distribuyen espacialmente en los diferentes escenarios montados alrededor de la plaza, algunos de los cuales poseen bandas que permiten seguir bailando a quienes carecen de la misma. Alrededor de las fraternidades se juntan varias personas que siguen la performance rodeando al grupo.

En la celebración de 2011 frente a uno de esos escenarios bailaba un grupo de Tinku. Sus pasantes, Eduardo y Sabrina, llegaron a la Argentina en 1992 provenientes de Tarata, un pequeño poblado del Departamento de Cochabamba. Luego de vivir unos meses en Laferrere, se mudaron a la ciudad de La Plata, al barrio de Altos de San Lorenzo -ubicado a unos 9 kilómetros de la Plaza Virgen de Copacabana- donde vivía la hermana de Sabrina.

Aquel año, este matrimonio se encontraba entre quienes 'pasaban fiesta', motivo de orgullo para ellos ya que era la primera vez que vecinos de Altos de San Lorenzo participaban de ese modo en el evento. A pesar de haber realizado numerosas veces la fiesta de San Severino, el patrono de su pueblo que se celebra en el mes de noviembre, nunca habían sido pasantes en «la mayor festividad de los bolivianos» de la ciudad, como nos comentaron en esa oportunidad. Luego de desfilarse frente a la capilla llevando un estandarte encabezando el grupo de Tinku del barrio, se ubicaron a un costado de la plaza: también los acompañaban numerosos familiares y vecinos del matrimonio, que habían sido invitados para compartir con ellos el evento. De acuerdo con su testimonio, habían elegido este espacio ya que 'no correspondía' que se instalen cerca de la capilla porque no conocían a las familias principales.

En la plaza se distribuye una gran cantidad de puestos que ofrecen productos diversos: desde comidas y bebidas típicas (chicharrón, picante de pollo, chicha) hasta ropa y CD's de música. Los comercios de comida se instalan al costado de los caminos laterales de la plaza, y para quienes quieran comer hay dispuestas mesas y sillas en el pasto. En cuanto a la composición, no existe un patrón común entre los puesteros, y su procedencia es variada: algunos tienen su lugar permanente en otros barrios de La Plata o en ciudades del conurbano, mientras que otros son vecinos del lugar que quieren hacer una 'diferencia' en la fiesta vendiendo comida típica.

Ante la consulta sobre quién organiza la disposición de los comercios, los puesteros contestan con evasivas, dando a entender a medias que quien los 'habilita' es la comisión. Pese a ello, algunos reconocen que existe una suerte de 'canon' de entre 75 y 150 pesos de acuerdo al tamaño del puesto, pero aseguran que es para el mantenimiento y la limpieza del lugar.

En medio de la fiesta, la iglesia queda en segundo plano. Adentro, nunca hay más de dos o tres parejas rezando frente a un pequeño altar ubicado en el centro, rodeado de flores. La imagen principal de la virgen de Copacabana está dispuesta detrás del altar. Sobre una de las esquinas están las banderas de Argentina, el Vaticano y Bolivia y en las paredes laterales se exhiben las 15 escenas del Vía Crucis. Para la fiesta se dispone otra imagen de la virgen, sobre la izquierda, más adelante del altar, con una mesa llena de velas encendidas.

La figura más convocante es la virgen de la procesión, que se instala afuera del templo. Allí se congrega una fila permanente de personas que van a venerarla y a dejarle una ofrenda. Las personas se detienen unos minutos a orar y luego colocan un billete en su manto: el primero se engancha con un alfiler sobre la ropa y el resto se va encadenado uno detrás del otro, también con alfileres.

Cada feligrés que deja una ofrenda recibe de uno de los pasantes ubicado al costado de la virgen un recipiente de chicha morada, que bebe antes de marcharse. En tanto, otra mujer lo saluda, le da una estampilla o un souvenir y le tira papel picado en la cabeza. La fila sólo se interrumpe para dejar que los bailarines que terminan su actuación saluden a la Virgen. Cada tanto, una mujer enrolla los billetes y los guarda en una bolsa.

Regulaciones descentradas del ritual

Como se mencionó más arriba, existe una comisión de vecinos sobre la que recae la principal tarea organizativa de la fiesta. Juana y Francisca, junto a un grupo de vecinos que avalan su liderazgo, se encargan de motorizarla. Juana llegó al barrio cuando aún la fiesta no existía y fue su esposo uno de los principales impulsores de la misma, así como un protagonista tanto de la compra del terreno donde actualmente se encuentra la capilla como de su construcción. Ella recibió la imagen de la virgen de manos de 'Lucha', la vecina que la trajo de Bolivia y que luego se mudó al barrio Charrúa, en Buenos Aires, donde ya existía una fiesta consolidada.

Francisca nació en el barrio y creció a la par de la fiesta. Desde que su madre se incorporó a la organización, fue asumiendo progresivamente mayor protagonismo en la misma, al punto de ser en la actualidad la principal conductora. Pero su liderazgo no se reduce a la fiesta: es una referente barrial y se resuelven conflictos a través de su mediación.

La comisión posee unas tres décadas de existencia y sus integrantes fueron cambiando con el tiempo. Es habitual que sus miembros actuales intenten diferenciarse de quienes la conformaban en otros momentos. A pesar de que en los relatos de Juana y Francisca se enfatiza el carácter abierto a la participación de las reuniones en las que se definen aspectos organizativos de la fiesta, lo cierto es que éstas no reflejan la masividad que luego tendrá la festividad. En efecto, muchos de los grupos que la protagonizan no concurren a estas reuniones ni lo consideran un requisito previo. La comisión organizadora se encarga de garantizar algunos aspectos puntuales del ritual, pero no prescribe lo que habrá de suceder. Es un actor relevante, pero no el único en la imaginación y ejecución de los acontecimientos.

En estos últimos años, la convocatoria a estas reuniones se realiza principalmente a través de una cuenta de Facebook, manejada por Francisca. Los grupos se inscriben por dicha vía y desde allí se los convoca a las reuniones previas, que se realizan en un galpón que pertenece a ella. Según Francisca, el orden en el que pasan luego durante la fiesta depende de la cantidad de asistencias a dichas reuniones. En rigor, en estos encuentros previos no hay mucho que discutir: el orden en el que pasarán las fraternidades, los tiempos -que depende de cuántos inscriptos haya, ya que a las seis de la tarde deben terminar- y alguna otra cuestión.

Cada 'baile', como le llaman Juana y Francisca, resuelve su modo de traslado, su comida, su vestuario, sus instrumentos y no es difícil advertir entre ellos formas disímiles de hacerlo. En general, comienzan con los ensayos unos meses antes de la fiesta, que es la primera celebración de la virgen de Copacabana que se hace en la ciudad, pero que luego se replica en otros barrios, aunque sin la magnitud de ésta. Las fraternidades empiezan su presentación en Tolosa y luego siguen bailando en distintos sitios, no sólo de La Plata. Dice Francisca:

«después van a Charrúa, en Buenos Aires, 9 de Julio, después hay acá en distintos lugares, Altos de San Lorenzo, Barrio Futuro».

Quien acude a la fiesta por primera vez, puede suponer que detrás de ella hay un complejo y muy elaborado proceso organizativo que la hace posible, ya que la gran cantidad de asistentes, puestos de venta y grupos de baile coexisten sin colapsar en un espacio reducido: apenas una

plazoleta y las calles y sus veredas que la rodean. Sin embargo, pareciera que buena parte de este ordenamiento existe como disposiciones internas de los concurrentes, algo así como códigos no escritos que estructuran el uso compartido del espacio. Un ejemplo de ello es lo que ocurre con los 'puesteros', que se disponen sobre la plaza de modo tal que entre ellos se forman unas pequeñas callejuelas por las que transitan sus potenciales clientes. Al ver que los puestos ocupan la totalidad del espacio asignado para ello, podría suponerse que existe una distribución previa de lugares. No es así. Cada puestero se acomoda donde mejor le parece respetando más o menos la 'grilla' trazada con cal la noche anterior por un grupo de jóvenes, que luego se irá borrando y que durante la fiesta será imposible advertir. Como si hubiera un acuerdo tácito, se percibe que los puestos de comida se ubican hacia un lado de la plaza, frente a la capilla. Los organizadores desconocen a muchos de ellos, algunos de los cuales llegan desde otras localidades. Luego se les pasará a cobrar un pequeño canon que permite afrontar gastos de seguridad y limpieza, pero no hay, como vemos, una organización tan centralizada ni mucho menos formalizada.

Los puesteros afirman que su presencia recurrente en las diferentes fiestas les da «el derecho» a ocupar un lugar específico. Según este criterio, «ya se sabe» que Wilde ofrece comida en determinado sitio o que Santusa se ubica en una esquina para vender ropa y zapatillas. Así, serían los propios vendedores, que comparten anualmente su práctica, quienes operan como mecanismo de regulación de los puestos. La comisión organizadora cumple un rol relevante, desde luego, pero no estructura la totalidad de lo que sucede.

La visión del sacerdote: tensiones en torno al sentido religioso de la fiesta

El sacerdote de la capilla, así como el pequeño grupo de colaboradores que posee, toma cierta distancia y desacredita tajantemente algunas de las prácticas que se desarrollan en la fiesta, bregando por la necesidad de un cambio en las costumbres.

De acuerdo a la división administrativa del Arzobispado de La Plata, la capilla de Copacabana está bajo jurisdicción de la parroquia Nuestra Señora de la Luz, Virgen de los Ojos Grandes, ubicada a unas 10 cuadras de allí. De modo que el sacerdote a cargo de dicha parroquia es quien maneja a su vez la capilla que sirve de escenario para la festividad analizada.

En su trabajo, el cura párroco es ayudado por un grupo reducido de personas que sostienen el dictado de la catequesis los días sábados y colaboran en la organización de la misa los domingos. Salvo dos mujeres que efectivamente viven en el barrio, el resto del grupo -tres jóvenes que tocan la guitarra y un hombre que se encarga del sonido y las ofrendas- proviene de la zona donde está ubicada la otra parroquia.

El cura y sus colaboradores censuran abiertamente la mayor parte de las prácticas que no tienen, según su visión, una vinculación con lo sagrado, y en ese sentido hacen una fuerte separación entre un aspecto 'religioso' y otro 'popular' de la celebración. En sus propias palabras, en la fiesta «hay una vigilia de oración el sábado y el domingo es la Misa y luego se hace la Procesión. A partir de ahí ya la parte religiosa queda de lado y empieza la parte popular».

Más allá de lo discursivo, en la propia práctica puede notarse un 'retiro' del grupo referenciado con la iglesia luego de la finalización de la procesión. En efecto, tras recorrer las calles del barrio con la imagen de la Virgen, el sacerdote permanece algunos minutos más bendiciendo los cargamentos y los cuerpos de baile, y luego se va del lugar.

En tanto, la capilla permanece abierta, y desde allí algunos de sus colaboradores controlan que todo transcurra con 'normalidad' y siguen las alternativas de la fiesta que se desarrolla afuera. Ellos son los encargados de cerrar la iglesia, algo que ocurre más temprano que lo habitual porque, según dicen, «después el clima se pone pesado».

En su opinión, el sacerdote considera que la fiesta debería ser «netamente religiosa», con un pequeña «celebración» posterior. Por ello cree que todo lo que exceda ese límite está 'fuera de la norma'. Sugiere, además, que la comisión 'usa' la iglesia con el único objetivo de realizar la fiesta.

También le achaca un carácter irreflexivo a la mayor parte de las prácticas desplegadas por quienes sostienen la celebración, al indicar que los participantes «repiten» las acciones que ven desde chicos sin saber exactamente cuál es el significado de las mismas. En sus palabras:

Yo no sé si ellos terminan de saber esto, porque los que nacen aquí en Argentina no sé hasta dónde conocen a fondo sus tradiciones. Ven que todos los años se hace así y ellos lo hacen así porque siempre se hace así.

La misma reflexión es sostenida por los colaboradores, que indican que quienes participan de la fiesta «van a saludar a la Virgen por costumbre, porque es algo automático, pero no saben lo que significa».

Pero el centro de las resistencias hacia la fiesta por parte de la iglesia pasa por el consumo de bebidas alcohólicas, sobre todo la chicha, bebida tradicional que cumple un rol importante en los rituales desplegados. Éste puede decirse que es el principal ‘problema’ que identifican tanto el sacerdote como sus colaboradores, quienes hablan de una ‘cuestión cultural’ que ocurre más allá del tiempo de celebración, y que se traduce también, según señalan, en episodios de violencia familiar.

En cierta ocasión, durante una misa celebrada en la capilla en la previa a la fiesta de la virgen de Urkupiña, el párroco aprovechó la lectura de la biblia sugerida para ese día por el calendario litúrgico -la carta del apóstol San Pablo a los Efesios 5, 21-32- para dar una dura homilía contra la violencia familiar y el consumo del alcohol. También utilizó la ocasión para amonestar a la comisión organizadora, a quien le adjudicó la responsabilidad de que en la fiesta «corra mucho alcohol».

El sacerdote dijo que él sabía que había en la comunidad muchos maridos que les pegaban a las mujeres, y les recalcó que eso «no está bien». Advirtió además sobre el consumo de alcohol que, sostuvo, lleva a esas situaciones de violencia y se dirigió a los organizadores de la fiesta, quejándose porque allí «corre mucho vino, mucha cerveza y mucha chicha», destacando que «este tipo de situaciones no es agradable a la virgen». Acto seguido, les pidió que para la próxima fiesta escuchen su reclamo, para tener una celebración «más sana».

Al finalizar la misa, dos colaboradoras del sacerdote reafirmaron lo dicho por él en la homilía, y sostuvieron que en el barrio «hay muchos casos de violencia, los hombres se emborrachan y les pegan a las mujeres», recalcando que están al tanto de ello porque llevan adelante la catequesis en el barrio, y siempre se encuentran con situaciones como esas.

Disputas y legitimaciones enlazadas

Como se evidencia en el apartado precedente y lo señala Grimson (1999) para otro contexto, en la práctica analizada puede notarse una fuerte disputa por los sentidos de la fiesta, que

enfrenta al sacerdote con la comisión organizadora. El cura busca restringir ciertas tradiciones, como la ingesta de chicha y otro tipo de bebidas alcohólicas, y se retira ni bien cumple con los rituales religiosos. Dice además que la mayoría de las personas que participan de la fiesta desconocen prácticamente todo de su sentido religioso e ignoran el porqué de los ritos que cumplen casi automáticamente. Por otro lado, acusa a la comisión de no aportar nada para el mejoramiento de la capilla y de quedarse con el dinero recaudado en la fiesta. Califica todo como un «negocio para algunos» que luego no es utilizado en beneficio de la capilla.

Del otro lado, los integrantes de la comisión buscan sentirse más integrados a la iglesia y exigen un mayor reconocimiento institucional, al tiempo que marcan que se sienten desplazados de la administración diaria de la capilla, algo que consideran como un derecho adquirido por el esfuerzo realizado durante tanto tiempo para su construcción y posterior manutención. Destacan que todo ello lo hicieron sin acompañamiento del Estado ni de la Iglesia, aunque al mismo tiempo deslizan que tal vez el Arzobispado haga algún aporte pero que quizá el cura «se queda con la plata».

El conflicto se mantiene -en general en forma latente, aunque durante la fiesta pudimos advertir su emergencia de forma manifiesta- desde que el actual sacerdote tomó la capilla a su cargo. Una de sus acciones que más molestó a Juana y a Francisca, es que haya cambiado la cerradura de la parroquia y se haya negado a darles una copia de la llave. Ellas consideran que se trata de un hecho injusto, ya que cuando podían ingresar libremente a la parroquia, les era más sencillo ocuparse de los arreglos y la manutención del lugar, cosa que la iglesia nunca hizo, según cuentan. Por otro lado, sospechan que tal decisión quizá obedezca a que alguien ahora «cobra» por el mantenimiento del templo, mientras ellas lo hacían en forma gratuita. Juana sugiere que tal vez el cura les tenga envidia, por el vínculo que poseen con los demás vecinos que apoyan su gestión al frente de la comisión organizadora, en tanto que el sacerdote no poseería tal legitimidad.

En una de las conversaciones que mantuvimos con ambas, se mostraron preocupadas por un conflicto que se sucedió durante la fiesta con las catequistas, que se retiraron antes de que terminara y se negaron a seguir prestándoles la luz, diciendo que tenían que cerrar la capilla. De ese modo, la virgen se quedó sin la lámpara que la ilumina desde arriba y que nunca se le apaga. En efecto, mientras manteníamos nuestra conversación, a pesar de ser pleno día, observamos que la imagen de la virgen, ubicada en el galpón donde se realizan las reuniones

de la comisión organizadora, estaba iluminada. Por otro lado, esa decisión de las catequistas dejó asimismo sin luz el baño, lo que generó dificultades y un profundo malestar en los organizadores de la fiesta. Juana plantea su enojo diciendo que «ahora vamos a hacer reunión». Y agrega: «nosotros nos estamos sacrificando por la iglesia, hacemos todo, ellos no ponen nada, el padrecito lo único que puso es las catequistas. Pero no quieren prestar la luz, no quieren que entremos para cambiar alguna cosa».

Puede suponerse que esta tensión obedece a la existencia de lógicas distintas en cuanto a la definición de lo religioso, expresadas, por un lado, por la Iglesia Católica y, por otro, por quienes organizan la fiesta de devoción a la virgen de Copacabana. Sin embargo, no siempre fue tan conflictiva la relación con los curas que trabajaron en la capilla del barrio. Tanto Juana como Francisca destacan que al padre Pablo, el primero en hacerse cargo de la parroquia, «le gustaba mucho la fiesta» y que incluso recuerda su historia con mayor precisión que ellas. En efecto, plantean que tal vez deberían recurrir a él para que las oriente sobre cómo actuar ante esta situación de conflictividad que mantienen con el actual sacerdote.

De todos modos, es evidente que el hecho peculiar de que hayan sido los vecinos devotos de la virgen los que hayan construido la capilla genera unas disputas respecto de las potestades que éstos -representados por la comisión organizadora- poseen o deberían poseer sobre la parroquia. Disputas que, de todos modos, fueron adquiriendo diversas configuraciones en el tiempo. En los relatos de Juana y Francisca, la relación distante con el cura actual se contrapone con la cercanía que tenían con el padre Pablo. Sin embargo, también recuerdan a otro sacerdote, el padre Antonio, a quien destacan por su franqueza, a la que también se refieren como «dureza». En ese momento ellas no estaban en la comisión organizadora de la fiesta, de modo que conocían al cura a partir de su participación en las misas. En algunas de esas ceremonias recuerdan que él «delante de todos» aprovechaba para criticar a los miembros de la comisión, lo que a ellas les parece correcto, ya que «la comisión se comía todo, no le daba nada a la iglesia» -los mismos reproches que hoy se ven reproducidos por el actual sacerdote pero dirigido hacia ellas.

Por otro lado, destacan del padre Antonio que cuando el marido de Juana y padre de Francisca se enfermó, fue a verlo al hospital. Y cuando finalmente murió, hizo la misa especial en su honor. A partir de esta experiencia, fortalecieron su vínculo con el sacerdote. «Por eso nos avisó cuando se iba», afirma Francisca. Y prosigue: «nosotros le preguntamos por qué y él nos

dijo que porque no le gustaba la otra comisión que estaba y que no hacía nada. Por eso se fue y ahí vino el padre Pablo».

Con sus vaivenes, es posible advertir que esta relación a la vez tensa pero complementaria, se desarrolla desde los inicios de la fiesta, y está fundada tanto en una necesidad mutua como en la existencia de intereses distintos cuando no contrapuestos. Para los organizadores de la fiesta, resulta importante contar con el aval eclesial para realizar la celebración, considerando dicho apoyo como legitimador de las prácticas que llevan adelante. Para la iglesia, además de la incorporación de una nueva propiedad, la festividad les permitió el acceso a una zona y a una población a la que no tenían llegada.

El control del templo juega un rol central en esta disputa, aunque es imposible reducirla a ese único aspecto. En un principio, las procesiones se realizaban hacia la parroquia de la Virgen de la Luz, lo que llevaba la ceremonia fuera de la zona en la que vivían sus principales organizadores. Por ello la comisión buscó la forma de situarla en su propio barrio, y para ello encaró la construcción de la capilla en su actual emplazamiento.

La comisión organizadora compró el terreno y edificó el templo sin la colaboración de la iglesia, y una vez concluida la obra, solicitó su reconocimiento. Para el sacerdote, ello les otorga a los vecinos representados por su comisión cierto derecho de propiedad sobre la capilla y resulta un limitante a su acción: plantea que no puede intervenir más de la cuenta ni quitarles el control porque ellos «nos hacen notar que son los dueños».

Sin embargo, los miembros aseguran que formalmente el terreno -y por tanto lo que se edificó sobre él- pertenece al Arzobispado de la Plata, algo que ellos debieron admitir porque no les quedaba más opción: según les dijeron, no podía haber una iglesia en un terreno de un particular. Esto se debe al hecho de que la Iglesia Católica, siguiendo disposiciones propias del Derecho Canónico y del Código Civil argentino, debe ser propietaria de sus propios templos y los terrenos sobre los que éstos se erigen.

Ahora bien, aunque legalmente la capilla pertenezca a la arquidiócesis, en la práctica su propiedad sigue siendo objeto de disputa, lo que desde la perspectiva del sacerdote constituye una limitación a su capacidad de incidencia en la fiesta. Según él, el Arzobispado de La Plata tiene preparado desde hace algunos años un decreto para cerrar la capilla debido al rechazo que les provoca el tipo de prácticas que desarrollan en la celebración, pero no se decide a

hacerlo porque reconoce que eso sería pagar «un costo altísimo», ya que le quitaría la influencia que ha logrado en el barrio e interrumpiría las misas, el catecismo y el bautismo.

Desde el punto de vista de la comisión organizadora, en tanto, la relación con la iglesia es problemática pero necesaria. Cuestionan la intromisión del sacerdote en el mantenimiento de la capilla, pero también reconocen que él colaboró con los trámites de nominalización del terreno donde está emplazado el templo. Y si bien hacen caso omiso a las quejas del cura por los 'excesos' de la fiesta, saben que su apoyo es fundamental para mantener la capilla como tal.

Esta pugna por el manejo del templo se entrama con una puja por el sentido de las prácticas y de la fiesta misma. Por un lado, la iglesia, que rechaza muchas de las prácticas desarrolladas durante la fiesta, no puede enfrentarlas abiertamente por miedo a perder su influencia sobre el barrio. El propio sacerdote reconoce que su participación en la fiesta «es una forma de entrar en comunión con ellos», y asegura que en la práctica desarrollada, pese a que la mayoría de los participantes deja según su visión en segundo plano la cuestión religiosa, «en el fondo hay una actitud religiosa en todo esto». «La fiesta podría hacerse sin la virgen, pero no lo hacen sin la virgen. La fiesta de ellos es la fiesta de la virgen», reconoce. De sus palabras se desprende que una intervención directa sobre la práctica podría provocar un rechazo de la comunidad y un eventual alejamiento de la iglesia.

Por otro lado, la comisión organizadora necesita del reconocimiento de la institución, puesto que consideran que ese respaldo vuelve 'legítimamente religiosa' a su práctica.

En consecuencia, la iglesia termina reconociendo la importancia de la práctica como un modo de acercamiento a la comunidad en cuestión, al costo de tener que aceptar -no sin luchar porque operen cambios- algunas costumbres que censura. En tanto, la comisión necesita que la institución religiosa legitime su festividad, puesto que, contrariamente a lo que creen el sacerdote y sus colaboradores, el carácter religioso es constitutivo de la fiesta.

Dinero, política y prestigio en/por/con el nombre de la Virgen

Del mismo modo que manifestábamos diferencias entre los sacerdotes que se habían hecho cargo de la parroquia del barrio, es posible advertir asimismo disidencias y disputas entre los vecinos que organizaron la fiesta en distintos momentos. Juana y Francisca señalan que hace

unos años hubo un momento de quiebre en la comisión. El sacerdote que estaba en ese momento en la capilla les había manifestado su malestar por el hecho de que las personas que organizaban la fiesta recaudaban dinero en nombre de la virgen y no dejaban nada en la parroquia.

Juana fue la encargada de reunir a los vecinos para transmitir la preocupación del cura y entre todos decidieron sacar a las personas que organizaban la fiesta en ese momento. «Nos juntamos todos los vecinos», recuerda Francisca. Y Juana agrega: «tuvimos que pelear un montón para sacarla porque no querían salir». Este proceso de reorganización se llevó adelante con el apoyo del sacerdote. En efecto, según Juana, fue él quien le pidió que lo ayudara. «Yo le dije que encantada», asegura. Ella les comunicó a los vecinos que era preciso empezar a juntar dinero para hacer arreglos en la parroquia y que era lo que 'el padrecito' había dispuesto. Empezaron por los baños y los pisos para la sala donde se realiza el catecismo.

Sin embargo, las personas que estaban en la comisión se negaban a dejarla. Poco antes de la fiesta de ese año, recuerda Juana, se acercó una señora con intenciones de llevarse la virgen. Ella accedió pero acordaron que debería juntarse plata para la capilla. Luego de la celebración, dice, «llegamos hasta su casa con padrecito». Con el dinero recaudado se arreglaron los baños. En realidad, era una parte de lo recaudado. Según ella, durante los dos primeros años que estuvo en la comisión, ocurría eso: como exigía que se recaudara para la iglesia, los que se llevaban la virgen agarraban una parte para ellos y entregaban el resto. Al principio, ella accedió. Pero luego consideró que era posible hacerlo de otro modo.

La nueva organización empezaba a dar sus frutos. Los vecinos decidieron marchar hacia la casa de quienes conformaban la antigua comisión organizadora con el objeto de exigirles que la abandonen. «Dejaron porque toda la gente los amenazó», dice Francisca. «Como si fuera un presidente», agrega Juana.

Ahora, según lo sostienen ellas y el propio sacerdote, esas personas están vinculadas a quienes organizan la fiesta de la virgen de Urkupiña, que se realiza en los dos domingos siguientes a la de Copacabana, en el mismo lugar, y que tampoco recaudan dinero para la parroquia. Dice Francisca: «hacen negocio ellos con la fiesta». También recuerda que «el año pasado les prestamos el baño y dejaron todo sucio y rompieron el motor». Por esa razón, para la fiesta de Copacabana de este año hubo que comprar uno nuevo, aunque la decisión fue no

volver a prestarlo. «Ahora nos llevamos el motor nuevo y les dejamos el roto, así que no sé qué van a hacer», remarca.

De acuerdo al testimonio de ambas, pese a reunir menos gente, la fiesta de Urkupiña cuenta con el apoyo del municipio, que provee baños químicos, seguridad, limpieza y ordenamiento del tránsito, elementos que ellas exigen año a año, pero que rara vez consiguen. Juana y Francisca explican tal situación por el hecho de que el dirigente barrial alineado políticamente al gobierno municipal forma parte de la «otra comisión» y es quien media entre los organizadores de la fiesta de Copacabana y el municipio. En diversas ocasiones sugirieron que tal vez el intendente no se enteraba de sus pedidos ni comprendía la magnitud del evento. Por eso, que haya estado presente en la celebración del año 2013 constituye para ellas un gran logro, ya que les podría permitir saltar la intermediación del dirigente barrial que a su entender más bien obstruye que facilita el contacto.

Sin embargo, admiten que una dificultad contra la que deben luchar consiste en que desde el punto de vista del municipio, no existe una distinción tan clara entre ambas fiestas ni entre ambas comisiones. «Ellos piensan que es todo lo mismo», se lamenta Francisca. Esta indistinción fortalece al dirigente barrial que puede hacer valer su vinculación política en favor de la fiesta en la que él participa en la organización, del mismo modo que formar parte de dicha comisión contribuye a su lógica de 'acumulación política'.

Pero más allá de la búsqueda de legitimidad ante las autoridades municipales, la disputa por el control de la fiesta y los recursos que ésta genera trasluce, además, una puja por el reconocimiento de los pares. Pertenecer a la comisión organizadora de la fiesta les otorga a sus integrantes cierto 'status' dentro del barrio, y los convierte en referentes, una figura que excede el tiempo de la celebración y constituye un 'capital' para quien lo porta. En efecto, Juana y Francisca poseen, por pertenecer a la organización de la fiesta, cierta ascendencia sobre sus vecinos, quienes recurren a ellas para pedirles consejo o ayuda y mediación en conflictos entre pares.

De todos modos, y sin por ello pretender disipar las diferencias entre ambos grupos, lo cierto es que ninguno de ellos reduce su poder de influencia a las fiestas que organizan. Estas celebraciones, con su multiplicidad de sentidos en disputa, son principios estructurantes de la sociabilidad barrial.

Conclusiones

Como se vio con anterioridad, existen en torno a la fiesta de la Virgen de Copacabana múltiples disputas respecto del sentido que debe tener la celebración. Durante el trabajo de campo se evidenciaron conflictos y tensiones tanto entre las dos comisiones organizadoras -de Copacabana y de Urkupiña- como entre éstas y el cura y su grupo de colaboradores.

Entre las comisiones las diferencias se expresan en los diferentes modos de organizar la fiesta y administrar el dinero, que a su vez se plasman en ideas diversas acerca del papel de los organizadores y los pasantes. También hay tironeos por las relaciones que se entablan con representantes del poder político local. En cambio, existe entre ellos un acuerdo sobre los modos de pensar y vivenciar la fiesta, vinculado a la 'preservación' de sus tradiciones.

Por otro lado, vimos cómo actores externos a ambas comisiones no distinguen diferencias entre éstas: el sacerdote las responsabiliza por igual de lucrar con la fiesta, no aportar dinero a la capilla, no interesarse por la cuestión religiosa y promover la ingesta de alcohol. Para él, sucede lo mismo con las dos comisiones, y reduce sus diferencias a una disputa por el manejo de la recaudación. Más allá de eso, cree que promueven prácticas semejantes, altamente reprobables, según su visión. Expresiones similares recogimos en nuestras entrevistas con integrantes de grupos de baile que participan todos los años del evento y acaso pueda decirse lo mismo de los funcionarios municipales, de acuerdo a la lectura que hacen las organizadoras de la fiesta de Copacabana. Lo cual muestra que las tensiones entre las comisiones organizadoras, centrales para quienes participan de ellas, no son percibidas de ese modo por otros actores que toman parte en la fiesta, quienes advierten más bien una continuidad en las formas de conducirla a lo largo de todos estos años.

A su vez, vimos cómo la celebración de la Virgen de Copacabana es uno de los ejes principales de la sociabilidad barrial, y su organización y posterior puesta en práctica estructuran y condicionan el espacio en el que se desarrolla, reconfigurando sus usos y sentidos. Es por esto que podemos decir que el espacio donde se desarrolla la fiesta no puede ser pensado como algo externo a la práctica en sí, un mero escenario donde transcurren las acciones. La plaza, el barrio y la capilla, que hoy se constituyen como el centro de la celebración, fueron conformándose a lo largo de los años gracias a la acción sostenida llevada

adelante por los vecinos y la comisión organizadora, que primero compró el terreno y luego edificó sobre él el templo dedicado a la Virgen.

De este modo podemos afirmar que fue la acción de éstos la que dio lugar a las actuales configuraciones espaciales. En efecto, la centralidad que actualmente adquieren la plaza y la capilla Virgen de Copacabana como condensadoras de la mayoría de las prácticas que se desarrollan en torno a la fiesta patronal es una construcción histórica: este espacio fue moldeado por la práctica, y es a partir de profundizar en su historia que se pueden llegar a reconocer los actuales tránsitos y modos de apropiación que se ponen en juego durante la celebración. A su vez, el desarrollo del evento que ayudó a tramar la construcción de cierta 'bolivianidad' ligada al barrio indudablemente se vincula con la apertura en la zona de diferentes locales gastronómicos y la constitución de grupos culturales que conformaron espacios de práctica en el barrio.

En sintonía, la realización de la fiesta es un aspecto ineludible de la configuración del barrio entendido no sólo en su morfología arquitectónico-urbanística sino a su vez como dispositivo político, social y cultural. Además de estructurar algunos de sus conflictos, fue la celebración la que generó las condiciones de posibilidad que habilitaron la presencia de instituciones que no tenían emplazamientos en la zona, como es el caso de la Iglesia Católica Argentina. Por su parte, las articulaciones políticas de algunos de los integrantes de las diferentes comisiones organizadoras, que se valen de sus vínculos para ocupar estos lugares así como capitalizan políticamente su protagonismo en la 'colectividad', evidencian las conexiones del evento con otras dimensiones de la vida social, que participan en la constitución del barrio. Esto les otorga cierto prestigio entre sus pares, quienes los toman como sus referentes para lidiar con circunstancias que exceden las de la fiesta propiamente dicha.

Otro de los aspectos que se desprenden del análisis es la existencia de una tensión ligada al carácter religioso-popular de la fiesta, puesto que ésta expresa en su seno maneras diferentes de entender y vivenciar lo religioso que a menudo entran en conflicto, lo que indica la necesidad de pensar la religiosidad popular «no por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto» (Ameigeiras, 2001).

Esta mirada supone considerar las prácticas de resistencia cultural que «modifican y transforman» (Carozzi, 2005) los usos tradicionales de la religión pero que no los subvierten completamente, sino que impulsan una desnaturalización del orden social, generando un

espacio para puntos utópicos de resistencia. Y marca la existencia de una capacidad de reelaboración de las lógicas institucionales por parte de los sectores populares, a partir de la mirada desde una matriz cultural diferente que traduce en su propio lenguaje ciertos términos y nociones (Seman, 2001). Pero también reconoce la capacidad del relato católico de adecuarse a diferentes contextos y situaciones.

Por ello podemos sostener que la fiesta de la Virgen de Copacabana encierra dentro de sí diferentes formas de vivenciar lo religioso que se disputan los sentidos de la práctica, en una puja que moviliza una serie de acciones rituales que, a la vez que representan y enmascaran las tensiones sociales existentes, transforman el espacio donde se desarrolla la acción.

Por otro lado, interesa destacar el carácter relativamente descentrado de la fiesta. No se trata de un espectáculo para ser contemplado, sino más bien para ser vivido. La disposición circular del espacio es ilustrativa de ello, aunque ello no implica un flujo caótico de los acontecimientos, ya que existen códigos que estructuran los modos de actuar. Sin embargo, es preciso destacar el reconocimiento de formas diversas de asumir los roles. Como vimos, la figura del 'pasante' es pensada de múltiples maneras, que muchas veces colisionan entre sí. Entre las críticas que Juana y Francisca realizan a los miembros anteriores de la comisión organizadora se destaca el modo en que asumían el rol del pasante. En una de nuestras charlas, señalaba Francisca:

ellos primero agarraban para sus gastos, pagaban la orquesta, la comida, todo, y traían lo que sobraba. Y no, en realidad el pasante tiene que poner la orquesta, todo, de su bolsillo. Y después todo lo que se junta es para la capilla. Lo que corresponde es que ponga todo de su bolsillo.

Ahora bien, si cada una de las figuras y roles que conforman la fiesta puede asumirse de múltiples formas, ello siempre dentro de ciertos límites. La figura del pasante está fuertemente asociada al prestigio dentro del grupo de pares y requiere ser encarnado de un modo que sea legitimado por éstos. Es por ello que creemos posible pensar estas disputas como modos de regulación de las prácticas legítimas e ilegítimas, que tienen a las referencias a la «tradición» como mecanismos de autorización más que como puestas en acto de una "cultura" o "herencia" ancestral.

Por su parte, la relación entre prácticas y espacio público que ofrece el análisis de la fiesta también aparece desplazada de las interpretaciones habituales. En primer lugar porque, como se dijo, la propia práctica fue fundamental en la conformación del espacio. Pero, a su vez, vimos que las diversas intervenciones que componen la fiesta cobran sentido en un contexto socio-simbólico amplio que disloca la circunscripción espacio-temporal del evento. Observamos que la superficie de su emergencia se compone tanto de una materialidad territorial constituida en su propio devenir, como de un complejo y cambiante sistema de relaciones a partir del cual cobra entidad la “colectividad boliviana” local.

Referencias bibliográficas

Ameigeiras, A. (2001). Con el Cristo a cuestras. Identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 47(16), 181- 197.

Balán, J. (1990). La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 15-16. Buenos Aires.

Benencia, R. y Karasik, G. (1994). Bolivianos en Buenos Aires: Aspectos de su integración laboral y cultural. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N° 27, Buenos Aires.

Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Carozzi, M. (2005). Revisitando La Difunta Correa: Nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América Latina. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 20, 13-21.

Giorgis, M. (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

Grimson, A. (2000). La migración boliviana en la Argentina. De la ciudadanía ausente a una mirada regional. En Grimson, A. y Soldán, P. *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*. La Paz: Cuadernos de Futuro 7.

Karasik, G. (2000). Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana. En Grimson, A. (comp.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus-La Crujía.

Mugarza, S. (1985). Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 1, N°1, Buenos Aires.

ⁱ Se destacan, por ejemplo, bailantas, restaurantes, fiestas familiares y barriales, ligas de fútbol, programas de radio, asociaciones civiles, publicaciones, ferias y comercios de diferente clase.

ⁱⁱ Los más mencionados son el Ayñy, el Pasanaku, el Churanaku, el Jajwanaku y los presteríos.

ⁱⁱⁱ Todos los nombres han sido cambiados para preservar la identidad de nuestros entrevistados.

^{iv} Durante la celebración del año 2013 debió adelantarse una semana la fecha para que el segundo domingo no coincida con las elecciones legislativas que se desarrollaron ese día. Salvo alguna situación excepcional de este tipo, la fecha se mantiene año a año.

^v A este procedimiento se lo conoce como 'libación', y consiste en ofrendar a la Pachamama la bebida que se está por consumir.

^{vi} Para otras descripciones de esta figura ver: Grimson (1999) y Giorgis (2004).