

**UNA FESTIVIDAD RELIGIOSA COMO SIGNO DE IDENTIDAD,
MIGRANTES BOLIVIANOS EN JUJUY**

*(A RELIGIOUS FESTIVITY AS AN IDENTITY SIGN,
BOLIVIANS MIGRANTS IN JUJUY)*

Juan Armando GUZMÁN *

RESUMEN

Esta investigación forma parte de una experiencia de campo en la que se presencié la celebración religiosa en honor a la Virgen de Copacabana, patrona de Bolivia, en San Salvador de Jujuy. En ella pudimos observar como los fieles a la Virgen despliegan una gama de signos lingüísticos organizados como así también otra gama de signos de otras materialidades significantes. El mensaje que despliega el "grupo de fé" da cuenta de sus practicas, disposiciones y visión de mundo, en una sociedad jujeña que en muchos casos permite la inserción estratificada de los migrantes bolivianos.

Palabras Clave: religión, comunicación, identidad.

ABSTRACT

This research come from a field experience -in San Salvador de Jujuy- where we took contact with the religious festivity in Copacabana´s Virgen honor, this Virgen is the spiritual patroness of Bolivia. In this ceremony we could observe the way that the faithful persons develop severals organized linguistic signs. We undertand that the festivity becomes in a message, talking about their practises, their dispositions and their world´s vission, in a society that allows the integration of bolivians migrants in a partial way.

Key Words: religion, communication, identity.

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo es producto de las primeras reflexiones con las que intento una aproximación al fenómeno migratorio de bolivianos a Jujuy. Este avance en la investigación forma parte de una experiencia de campo en la que presenciamos la celebración en honor a la Virgen de Copacabana. Esta festividad nos dio la posibilidad de indagar en la significación religiosa de la ceremonia y, también, conocer a los agentes que participan de esta práctica de origen boliviana.

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.
Correo Electrónico: jaguz@imagine.com.ar

Presenciar el culto que se rinde a la Virgen de Copacabana, nos permitió tomar contacto con una práctica significativa para determinado sector de la colectividad boliviana. Es de destacar que la celebración religiosa se desarrolla el mismo día de la independencia de Bolivia, lo que hace que la celebración se vea impregnada por un sentimiento patriótico.

Esta celebración religiosa es vivida como un proceso de expresión y resignificación de un aspecto de la vida de los migrantes, que se muestra a través de una práctica concreta. En este caso el grupo de devotos a la Virgen actúa como emisor de un mensaje que da cuenta de un aspecto de la identidad cultural del grupo. Nos habla del carácter y calidad de su vida, su estilo moral y estético (Geertz, 1987); de sus creencias, ideas, sentimientos.

La devoción a la Virgen de Copacabana es una manifestación que mantiene la cohesión del grupo y estrecha los lazos de identidad y lazos sociales nuevos y ya existentes. Pudimos apreciar la dinámica que conlleva esta celebración religiosa, pero todo esto bajo un nuevo marco ecológico, económico, social y cultural. Se pone de manifiesto cómo un grupo social en determinado momento histórico, crea y reproduce un fenómeno significativo que da cuenta de su identidad (Aguado y Portal, 1991).

La práctica religiosa estudiada se basa en dos grupos de devotos a la Virgen, un grupo cuya conformación es netamente familiar y otro grupo conformado por una red de familiares, amigos y vecinos. Los grupos a los que hacemos referencia son grupos de dos barrios de San Salvador de Jujuy (Barrio Lujan y Barrio Coronel Arias).

MIGRANTES BOLIVIANOS EN JUJUY (PROJIMOS Y EXTRAÑOS)

Si bien entre 1880 y 1930 Argentina fue un típico país receptor de migrantes, fundamentalmente, europeos. Podría situarse a partir de 1940 cuando se registra un importante número de migrantes de países vecinos que ingresan a Argentina, este grupo migrante estaba conformado por bolivianos, peruanos, paraguayos, chilenos. Los empleos temporarios en regiones limítrofes y los trabajos en la construcción, la industria manufacturera y los servicios eran mejor pagos que en sus países de origen (Balan, 1990; Benencia y Karasik, 1996).

En el noroeste argentino el contacto, entre argentinos y bolivianos, se remonta a la época pre-hispánica ya que esta zona forma parte de lo que se denomina «área cultural andina». Posteriormente, la conquista española y los procesos de independencia marcaron límites políticos, que se veían desbordados por la realidad de ambos lados de la frontera: las formas de subsistencia, las manifestaciones culturales, las relaciones sociales, se perpetúan más allá de Villazón y de la Quiaca.

Durante el siglo XX la migración limítrofe hacia Argentina constituyó una respuesta a la demanda de mano de obra en el sector primario de las economías fronterizas. Los empleos temporarios en una región solían complementarse con otras ocupaciones en regiones distintas (Balan, 1980). En ocasiones la temporalidad por una cosecha se fue extendiendo en el tiempo, hasta alcanzar en algunos casos la permanencia.

Los antecedentes de la migración limítrofe, a principios del siglo XX a la provincia de Jujuy, pueden rastrearse a partir del desarrollo industrial del azúcar y el tabaco, ya que el desarrollo de la agroindustria en la región del noroeste argentino requería abundante mano de obra para tareas de cosecha (Teruel, 1993; Campi, 1995). Posteriormente a 1945 las relaciones laborales promovidas por el peronismo alentaron un asentamiento masivo de migrantes bolivianos y pobladores de la Quebrada y Puna en las ciudades de Jujuy -Capital, San Pedro, Palpalá, Libertador- (Karasik, 1994). A partir de este fenómeno se produjo una ampliación de la oferta laboral, ya en 1960 la gama de ocupaciones se había diversificado notablemente y la presencia de obreros bolivianos era masiva en las ciudades de Jujuy y en todos aquellos puntos de Argentina en la que alguna obra de envergadura se estaba produciendo.

Si bien en la actualidad existe un núcleo de pobladores asentados definitivamente en diversos puntos no solo de la provincia si no del país, existen «personas en tránsito» que realizan un constante ir y venir, en busca de trabajo o para visitar parientes y amigos, en ambos lados de la frontera.

Los migrantes bolivianos forman parte de los grupos sociales que se insertan en el espacio social jujeño, desde un lugar particular que hace frente a una realidad marcada por prejuicios, mas o menos encubiertos.

En el discurso social jujeño a los argentinos descendientes de bolivianos se los denomina «bolivianos» (Costa, 1995; Karasik, 1994), esta arbitraria asignación de nacionalidad hace que el carácter nacional o los antecedentes bolivianos constituyan una «marca negativa», un estigma, que pesa sobre los sectores populares, y en particular sobre los migrantes recientes.

Pero «boliviano» implica algo más que una arbitraria asignación de nacionalidad, puede ser un insulto o un descalificador social. Observamos que a través de factores discursivos se *instituyen identidades* (Bourdieu, 1985), invistiendo a determinado grupo social de una identidad que llevará a que sobre él se produzcan y nutran comportamientos discriminatorios.

COMUNICACIÓN, CULTURA E IDENTIDAD

Teórica y metodológicamente decidí encarar esta investigación desde las propuestas vigentes en la sociolingüística (Catherine Kerbrat-Orecchioni, Pierre Bourdieu), y sumo los aportes de las corrientes contemporáneas en investigaciones folclóricas (Marta Blache, Juan Magariños de Morentín, Flora Losada, Mirta Bialogorski). Que junto a los conceptos de comunicación, cultura e identidad nos ayudaran a descubrir el fundamento de las practicas simbólicas que se hacen presentes en la celebración.

Desde la comunicación entenderemos que la cultura de una comunidad es mucho más amplia que las que imponen los medios masivos(1). Desde esta perspectiva se sostiene que existen otros valores y otras instituciones en la vida cultural de una persona o grupos. Si bien los medios participan en la producción de valores sociales, su poder no es ni tan directo ni tan inevitable. También hay otros factores trascendentales en la vida de la gente: la religión, las reuniones sociales,

grupos políticos, asociaciones vecinales, las fiestas populares, etc. Todos ellos inciden en cada persona al igual que los medios masivos.

Esta perspectiva trasciende el modelo esquemático de comunicación (emisor-mensaje-receptor) y piensa la interacción humana como una compleja red interconectada de valores sociales. Tomando como eje esta postura comunicacional adoptamos un esquema del proceso comunicativo que incluye, como uno de los elementos intervinientes y decisivos, a la cosmovisión en la producción de los discursos (Kerbrat-Orecchioni, 1994). Cuando decimos discurso no nos referimos sólo a expresiones verbales (orales o escritas) sino también a los distintos lenguajes (o sistemas de signos) visuales y comportamentales que construyen el universo de las significaciones (Bialogorski, 2000).

Estos discursos se producen en el seno de interacciones sociales que ponen en juego diferentes miradas de mundo. Por lo tanto desde una concepción simbólica podemos decir que la celebración en honor a la Virgen constituye un fenómeno cultural, entendido como la dimensión simbólico-expresiva que dará cuenta de la cosmovisión de un grupo en el seno de una comunidad determinada (Giménez, 1996).

En términos descriptivos se dirá que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social. La cultura así entendida se encuentra inscrita en todas las dimensiones del espacio social, «... se encuentra en todas partes. Verbalizada en el discurso, cristalizada en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal ...» (Giménez, 1996)

A efecto de relacionar lo cultural como fenómeno comunicativo, nos resultará útil distinguir tres dimensiones en el conjunto de hechos culturales que propone Giménez. **La cultura como comunicación**, es decir como conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, donde además de la lengua se incluye el hábitat, la alimentación, el vestido, etc.; **la cultura como stock de conocimiento**, no solo de la ciencia; sino también otros modos de conocimiento como las creencias, la intuición, el sentido común, etc.; y **la cultura como visión de mundo**, donde se incluyen las religiones, las filosofías, las ideologías y toda reflexión sobre «totalidades» que implican un sistema de valores, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo (Giménez, 1996).

Esta segmentación de la cultura, en tres dimensiones, es meramente analítica ya que ellas se hallan imbricadas entre sí y no son disolubles. Por ejemplo la celebración de la Virgen de Copacabana comporta simultánea e indisolublemente una visión de mundo, un modo de conocimiento y modos de comunicación propios; así entendida la cultura implicaría una síntesis de las tres dimensiones señaladas. Este hecho nos ayuda a definir al grupo como no predeterminado, sino que se reactualiza en cada nueva manifestación del comportamiento, como es el caso de la festividad religiosa que estudiamos.

Ahora bien, podemos decir que la cultura solo es operativa a través de sus agentes sociales. Giménez refuerza esta afirmación «... la cultura solo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad ...». La identidad no es mas que

el lado subjetivo de la cultura, «...resultante de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas...» (Giménez, 1996).

Este fenómeno que da cuenta de la identidad de un grupo se da en un espacio social determinado ya que debemos tener en cuenta que la identidad del grupo se articula a partir de la posición ocupada en el espacio social, y es la posición la que confiere o transfiere al grupo sus propiedades, sus modos de pensar, percibir y actuar (Bourdieu, 1979). Cabría hablar entonces de “*la identidad que otorga la posición*”, dado que en esta investigación nos interesa conocer de que modo el grupo de fe construye / reconstruye un hecho que da cuenta de su identidad cultural; es decir que nos interesa dar cuenta de cómo ciertos agentes que ocupan cierta posición en el espacio social jujeño, a partir del factor relacional, construyen-conciben su identidad.

Entender la identidad desde esta perspectiva implica concebirla cómo un sistema abierto, esto es, como una estructura que si bien funciona con cierta regularidad-estabilidad por periodos, no es cerrada ni “acabada”, sino que se trata de un sistema “vivo”, en continua interacción con el medio y, por tanto, susceptible de ser transformada(2).

Pudimos apreciar que la práctica religiosa llega a generar afinidad o rechazo en sectores de la sociedad, desde manifestaciones que se identifican con la devoción a la Virgen hasta aquellas que muestran su rechazo por considerarla una práctica ajena a «su» comunidad. Esto nos habla de cómo las condiciones sociales determinan la manera en que los migrantes construyen su identidad religiosa y los modos en que se relacionan con la sociedad mayor.

VINCULOS DE FE

El espíritu comunitario de estos “grupos de fe” se hace evidente cuando en entrevistas mantenidas con alguno de sus miembros, que vinieron a Jujuy sin conocer a nadie, relatan que encontraron -en el transcurso del viaje o a la llegada a la provincia- connacionales que les ofrecieron desinteresadamente «...un lugar donde quedarse hasta conseguir algo...» (Carmen 54 años). En otros casos la posibilidad de encontrarse entre parientes y amigos, al momento de la llegada, facilita la instalación y la inserción del migrante.

Los vínculos entre parientes, amigos y vecinos, se registran en actividades o ceremonias a lo largo del año «... y ... nos encontramos para bautismos, por los santos, cumpleaños, chayadas...» (María, 43 años).

En nuestro caso abordaremos el dominio simbólico de la religiosidad, ya que al estar conformado por actores sociales se convierte en vivo y actuante repercutiendo en el espacio social donde se genera.

Conceptuaremos a la religión desde la perspectiva de Manuel Marzal, quien plantea que la religión «...es el sistema de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas sobre lo divino, que generan ciertas actitudes y estados de ánimo en el individuo y sirven para dar sentido trascendente a la vida»...(Marzal 1995). Entonces, entenderemos a la religión como la búsqueda de

un principio ordenar trascendental por parte del hombre, esta búsqueda común a todos los pueblos, es realizada en cada uno de ellos de acuerdo al medio en el cual se ha desarrollado cada cultura, ha buscado a la divinidad y la ha encontrado de acuerdo a su manera de entender el mundo (Becerra 2001, Zelaya 2001). Así entendida la religión y la/s divinidad/es se convierten en parte de la cosmovisión de un grupo, de su manera de entender y explicar su realidad.

Entre las festividades impulsadas, en Jujuy, por los migrantes bolivianos y sus descendientes se encuentran la del Señor del Quillazas(3), La Virgen de Copacabana(4), Virgen de Urkupiña(5), Señor de Bombori(6), etc. Estas ocasiones religiosas concentran a un gran número de miembros, ya que requieren una preparación previa, un compromiso en el momento de las ceremonias y una planificación para el año próximo.

La festividad en honor de la Virgen de Copacabana nos permitió apreciar cómo determinado sector de la colectividad boliviana se moviliza alrededor de un fin en común. Este culto suele originarse en el seno de una familia que posee la imagen de la virgen, «...antes nos reuníamos en la casa de unos paisanos que tenían la imagen ... pero ya éramos muchos ... hasta que pude traer la imagen de Bolivia y ahora festejamos entre nosotros..» (Luis 47 años). Cuando Luis habla de que eran muchos en la celebración de la virgen hace referencia a la «masividad» que cobró la celebración con el antiguo grupo que se reunía, ya que nos comentó que con el transcurso del tiempo fue encontrando gente que no conocía.

Don Luis Ortuño hace 10 años que vive en Jujuy, es carpintero y desde hace 6 años que está en pareja con doña María, hija de bolivianos, tienen una hija en común de 3 años y conviven con los 2 hijos del anterior matrimonio de María. Entre ellos 5, junto a 6 amigos - entre bolivianos y matrimonios mixtos- se juntan en la casa de Don Luis para rezar la novena, es de destacar que don Luis Ortuño y sus amigos son de origen cochabambino. En la casa de don Luis (padrino de la fiesta) se entroniza una suerte de altar hogareño que los congrega en torno a la imagen de la Virgen de Copacabana y del señor del Quillacas. Cada uno de los asistentes tiene a cargo una parte de la fiesta que acompaña al culto, entre ellos el padrino de la fiesta, las pasantes, la rezadora, la madrina de bebidas, etc.

Como se demuestra en el caso planteado por don Luis Ortuño la devoción y los devotos a la Virgen fueron aumentando, por esto no se puede concebir a la fiesta como netamente boliviana ya que participan, no solo jujeños descendientes de bolivianos, si no muchos que se sienten atraídos «...por lo milagrosa de la virgen...» (Azucena 48 años)

Se observó cómo esta ceremonia de origen boliviano «congrega» a diferentes agentes sociales. Este fue el caso de la fiesta que celebraban un grupo denominado «Las cañitas», los integrantes del grupo participaron de la misa y la procesión el día anterior y aprovecharon el feriado (el martes 6 de Agosto por el patrono de la Capital de Jujuy, «San Salvador») para celebrar la Independencia de Bolivia. La fiesta se llevó a cabo en un amplio salón del Barrio 20 de Junio, la agrupación «Las cañitas» está formada por 25 miembros, entre bolivianos, descendientes y familiares políticos (esposas o esposos). Los miembros fundacionales son personas mayores de 50

años y -en su mayoría- de Cochabamba y -en menor número- de Tarija. Se conocen hace más de 30 años «... por una cuestión de paisanaje...» (chichero 56, padrino de la fiesta) y las celebraciones de las fiestas religiosas los unió «... todos fuimos pasantes de la Virgen o del Señor...».

Así la actividad en común que los congregaba era la devoción a la Virgen y al Señor del Quillacas, pero con el tiempo comenzaron a celebrar los cumpleaños, fin de años, carnavales, etc.; poco a poco se fueron sumando amigos y vecinos, «... ya las casas nos quedan chicas...» (Chichero 56). Este año tomaron la determinación de alquilar un local, donde se decidieron a festejar la independencia de Bolivia «... y de paso el día de la Virgen y San Salvador...», la cuestión es divertirse...», cada uno de los miembros de la agrupación debía vender una determinada cantidad de entradas para acceder libremente a la fiesta (con derecho a la comida, a la bebida y al espectáculo). Las entradas eran vendidas a amigos y vecinos de los barrios de donde son los miembros de la agrupación (B° Kennedy, B° Mariano Moreno, B° Alto Comedero). El festejo contó con 2 grupos musicales, que entonaron el «himno de la agrupación» -una cueca alegórica a «las cañitas»-, que habla del carácter alegre y de hermandad que reina entre los miembros. El resto de la música se repartía entre cumbias y cuecas cochabambinas, que eran bailadas y cantadas por más de 200 personas.

Observamos como las celebraciones pasan de ser un culto familiar a fiestas colectivas. La característica común de la celebración radica en que los celebrantes se hallan unidos por lazos de interacción familiar y social. Pero no se puede afirmar que sea una festividad religiosa que solo integra a bolivianos y sus descendientes, los grupos devocionales están integrados por jujeños nativos y personas descendientes de migrantes de otras provincias argentinas que han adherido a la devoción o la manera de celebrarla.

EL DESARROLLO DE LA FIESTA

La festividad en honor a la Virgen es una celebración religiosa que tiene como finalidad la congregación de los creyentes. Estos se ven sumidos en una mezcla de interacción pagano-religiosa (Prada Alcoreza 2001) que une dos miradas de mundo, la occidental y la andina. Las fuentes de esta celebración se hallan en los mitos, tradiciones, costumbres y ritos de los grupos estudiados.

La danza, la Ch'lla y la Pachamama son símbolos de unidad entre el hombre andino, la naturaleza que lo rodea y sus divinidades (Marzal 1995). El acto de dar de beber a la Pachamama, nos muestra un retorno a la tierra; corresponden al simbolismo cultural andino. En tanto la evocación a lo divino en la representación de la Virgen, la fe en sus actos y el sentido de elevación, son un símbolo occidental.

Esta dualidad cultural se hace presente en el ritual religioso, ya que los elementos que entran en juego en la festividad desencadenan una multiplicidad de significados, que solo en un contexto de actuación se llenan de significado con las actitudes, valores, intenciones y reacciones del hablante, oyente, audiencia y entorno físico (Losada 1991)

Esta celebración se da en un cierto orden que estructura y da sentido a la ceremonia. La organización de cada fiesta comienza el año anterior, cuando durante la celebración en curso se eligen a los futuros pasantes(7) del próximo evento. Estos pasantes pueden contar con la ayuda de un compadre(8) quien, como en el caso que presenciarnos, era el dueño de la imagen y colaboró adornando el altar hogareño, también un compadre o comadre, puede hacerse cargo de la bebida, de la comida, de la música, etc.

Semanas antes del día de la Virgen se preparan los arcos y los cargamentos, que siempre se terminan de adornar el día de la celebración. *Los arcos* están formados por dos altos palos verticales unidos por un palo transversal, estos arcos se recubren de aguayos, diferentes telas y papeles, y se decora con flores, adornos varios y con cintas con los colores de las banderas de Argentina y Bolivia. Estos arcos son realizados por las familias(9) de la cuadra en donde esta la casa en donde se erigirá el altar de la virgen y donde se rezará la novena. Estos arcos servirán para homenajear la llegada de la Virgen hasta su altar. Los dueños de automóviles ofrecen «cargamentos» como promesas, se denominan *cargamentos* a los vehículos adornados. Estos se cubren de aguayos y sobre los mismos se sujetan todas clases de objetos, se los adornan con estampitas de vírgenes y santos, pequeños espejos, tarjetas, cubiertos, muñecos, sombreros, banderas argentinas y bolivianas, etc. Los cargamentos formaran parte de la procesión, encolumnándose uno tras otro.

El día del festejo en honora la Virgen comienza a tempranas horas de la mañana. La misa se celebra en una Iglesia católica, cercana a la casa donde estará el altar, allí el sacerdote bendice la imagen de la Virgen y a los fieles. Al terminar la misa comienza la procesión, ésta marca el inicio de la fiesta. La imagen es sacada en andas de la iglesia, saludada por los pañuelos blancos que ondean los fieles. Son los pasantes quienes cargan la imagen de la Virgen, los siguen los fieles que cantan (canciones en honor su honor) y tiran cohetes, tras ellos una banda de música, de instrumentos de vientos, y finalmente los cargamentos.

Al llegar a donde están los arcos que le darán la bienvenida a la Virgen. Las pasantes saludan a cada uno de ellos y a las familias que los presentan, también se hará lo mismo con los cargamentos y con cada una de las familias que los presentan. De allí se introduce la imagen de la Virgen en donde se ha entronizado su altar.

En algunos casos, como lo hacia la agrupación «las cañitas», la fiesta se realizaba en un salón alquilado decorado con todo tipo de adornos y cintas con los colores de las banderas de ambos países entrelazadas, al entrar la Virgen era saludada con pañuelos blancos y vivas, se la ubica en un costado del escenario, en un improvisado altar flanqueado por las banderas Argentina y Boliviana. La fiesta dio inicio con la comida, picante de pollo, acompañada con vino o cerveza, después del almuerzo se sucedieron dos bandas de música que tocaban cambias argentinas y cuecas cochabambinas.

En el caso de Don Luis Ortuño, luego de la procesión se acomodó la imagen de la virgen en el altar y se preparó la casa para el atardecer cuando se comenzaría a rezar la novena, ceremonia en la que se reza el rosario. Este ritual dio comienzo

a las 9 de la noche, los devotos se reunieron alrededor del altar, la ceremonia era presidida por la *resadora*(10) quien dirigía la ceremonia.

Durante el rezo de la novena se percibía esta dualidad católica-andina, en el momento de la ceremonia padres nuestros, aves marías eran intercalados con cantos andinos y papel picado tirado sobre la imagen de la Virgen. Antes de terminar la ceremonia las pasantes le daban un vaso de vino tinto a los fieles, y cada una hacía un brindis en honor a la Virgen, cada brindis implicaba vaciar el contenido del vaso. Pero el primer trago es siempre ofrecido a la Pachamama(11).

Posteriormente a esta ceremonia los fieles tomaron asiento respetando el lugar que habían conservado durante el rezo del rosario. Las pasantes comenzaron a entregar platos con picante de pollo, acompañado con vino tinto y/o cerveza. Después de la cena la madrina de bebidas era la encargada de llenar los vasos, cada vez que los devotos los vaciaban.

A continuación el compadre de la ceremonia puso música, cuecas cochabambinas, al mismo tiempo las pasantes taparon la imagen de la Virgen con un paño blanco(12), enseguida se dispusieron las parejas de baile, mientras la madrina de bebidas controlaba que los asistentes estuvieran bebiendo.

Como pudimos apreciar en ambas ceremonias la bebida se convierte en una manifestación de sentido comunitario y festivo. No se puede rechazar ninguna invitación a beber, por que sería una grave ofensa hacia el que ofrece la bebida, y más aún si él/la que ofrece es el/la pasante. La bebida se convierte en una forma de relacionarse con los otros. La importancia de la bebida en este tipo de ceremonias se la puede rastrear en la sociedad tradicional aymara, donde uno tiene la obligación de tomar una determinada cantidad de alcohol a la orden de sus anfitriones y es muy raro que se tome solo (Laumonier 1990)

Los grupos devocionales se convierten así en portavoces de las ideas y conocimiento de su comunidad. Se presenta como un discurso tradicional, pero tradicional en la medida que constituye una doble significación, al recuperar determinados rasgos del pasado como punto de partida, pero mirando hacia adelante, en donde el presente se convierte en un escenario que les brinde la capacidad de actuar y comprenderlo.

UNA FESTIVIDAD QUE COMUNICA

La ceremonia religiosa tiene la cualidad de sintetizar en una sola práctica lo colectivo y lo individual, en el cual los individuos incorporan la cultura y la cultura incorporara a los individuos (Aguado y Portal 1991), pero la incorporación no es estática sino cambiante de grupo en grupo y de generación en generación.

La ceremonia se nos presenta como organizada a partir de un sistema de comunicación que transfiere significados ordenados en códigos -verbal o no-. En tanto que el discurso, emergente de este proceso comunicativo, significa en un doble sentido por que recupera el *pasado* como punto de partida de sus practicas; pero mira hacia adelante, en donde el *presente* es un escenario que les brinda la capacidad de actuar y comprenderlo.

La **visión o conocimiento de mundo** se constituye en un elemento decisivo en el proceso de interacción comunicativa (Kerbrat-Orecchioni 1986). Ya que la historia personal, pero también la social, los múltiples saberes que el individuo adquiere a lo largo de su vida conforman su **visión de mundo**. Es esa visión o conocimiento el elemento que interviene en la producción de los discursos sociales del grupo, en tanto portadores de una determinada identidad cultural, que los diferencia de otros grupos con los que se relacionan.

Observamos cómo la ceremonia religiosa se convierte en un mensaje identitario, que nos habla de una forma específica de ver y situarse ante el mundo. En cuanto migrantes bolivianos en un país y una provincia con fuerte contenido de prejuicio étnico, este ritual religioso les permite presentarse ante los «otros», ante una sociedad jujeña que permite su inserción en forma segmentada y estratificada.

Entonces podemos asegurar que se trata de un grupo de fé, cuya identidad cultural los diferencia de otros, en tanto sus agentes participan en la fiesta unidos por lazos de origen en un pasado boliviano, por relaciones familiares o por relaciones de parentesco ceremonial. Se conforma como grupo diferencial, en cuanto la fiesta les permite consagrar la diferencia y asumir una identidad que en el espacio social jujeño se encuentra estigmatizada.

Pero la inserción de este ritual religioso se produce en un contexto que no es ajeno a estas prácticas devocionales, ya que a lo largo del año tienen lugar en San Salvador de Jujuy celebraciones dedicadas a diferentes santos católicos que son realizadas a la usanza tradicional de las zonas rurales de la región. Lo que nos da cuenta de una comunidad en la que circulan diferentes mensajes, nos habla de una cultura compartida, de una red de significados y valores que permiten y sustentan la emergencia de manifestaciones culturales ligadas a la religiosidad popular. Este proceso representa un mestizaje cultural que permite la inserción de características culturales bolivianas a partir de adaptaciones y modificaciones, realizadas en el transcurso de los años.

Notamos que cada grupo devocional produce / reproduce de manera diferenciada sus prácticas culturales desde lugares y formas de ordenamiento simbólicos, únicos y particulares. Los grupos, como los conformados a partir de una festividad religiosa, permiten que emerja una parte de la identidad cultural del migrante. Otorgándoles la posibilidad de un traslado simbólico a su país, recordar algunos momentos de vida, el recuerdo de la familia, el orgullo de ser de determinada región de Bolivia, sus costumbres, las formas de trato social. El acento argentino que es necesario asimilar para un ingreso más rápido a las redes sociales y no ser marginados, se va desvaneciendo con el alcohol para «...hablar como nosotros hablamos...» (Luis), haciendo referencia a la tonada de Bolivia, llegando incluso a hablar en la lengua de su región de origen (quechua).

CONCLUSIÓN

Al enfocar la cultura identitaria de un grupo desde una perspectiva comunicativa/cultural, hemos considerado a los fenómenos culturales como

fenómenos de producción de sentido. Así nos interesa mostrar las formas en que son vividas las relaciones de determinados grupos en un momento dado y sobre la base de la actuación(13) de sus actores sociales intervinientes.

Son los mensajes producidos a partir de la ceremonia religiosa los que nos hablan del compromiso que conlleva la festividad, la solidaridad que se establece en el momento del ritual y el despliegue de una gama de signos que el grupo vive como elementos constitutivos de su identidad.

Desde los aportes de la folklorística podemos decir que el “efecto de identidad” (Blache 1992) que el mensaje genera nos habla de la manera en que un grupo construye su propia imagen, y la de los otros con los que interactúa, mostrando un juego de valores que pueden complementarse, contraponerse o adquirir nueva significación. Al enfocar esta ceremonia desde una mirada interdisciplinaria hemos tratado de poner en evidencia la manera en que son valoradas las relaciones grupales, y como cada grupo realiza su toma de distancia, su búsqueda de ámbitos de relación, en donde se producen armonías o desencuentros entre los grupos involucrados.

El contacto con estos “grupos de fe” nos lleva a afirmar que la identidad cultural de un grupo no es un conjunto rígido de valores, sino que esta sujeta a transformaciones vinculadas al contexto físico y social en el que un grupo se desenvuelve, y al sistema social que lo enmarca. Así entendida las identidades se ponen de manifiesto en la materialidad de las prácticas comunicativas en las que los agentes interactúan, tal como el caso de la práctica cultural que aquí nos interesa estudiar.

La incorporación de nuevos agentes al ritual religioso, a partir de la adhesión al mensaje que involucra la fe en la Virgen de Copacabana, confirma que el ritual se constituye en un mensaje que se hace presente en el espacio social jujeño. Espacio social que deberá dar cabida a las especificidades socioculturales de grupos emergentes como constituyentes de nuevas identidades nacionales en elaboración.

Actualmente la devoción a la Virgen de Copacabana se ha extendido a diversos barrios de la capital de Jujuy, como así también fechas religiosas para venerar diferentes manifestaciones de origen popular.

NOTAS

1) La teoría culturoológica de la comunicación se opone a la communication reserch funcionalista y a las teorías críticas. Los que adhieren a esta corriente, denominada *culturoológica*, hacen hincapié en el aspecto «burocrático» de las investigaciones funcionalista, basadas en encuestas, datos centrados en cantidad, en la experimentación en el «laboratorio» que sacan a la gente del contexto habitual. Y también se oponen a las Teorías Críticas que ven a los medios masivos como alienantes y manipuladores. Su estructura potencia las desigualdades sociales provocadas por el sistema económico capitalista. Los teóricos críticos afirman que los medios imponen sus propias ideologías y nadie puede escapar de ello.

2) Esto queda afirmado desde la sociología crítica de Bourdieu, ya que este autor asegura que incluso las manifestaciones más «libres» de la subjetividad (los gustos,

las preferencias estéticas, las prácticas culturales, etc.) se constituyen en los individuos como resultado de la adquisición de los esquemas de percepción y apreciación (concepto de *habitus* en Bourdieu) propios de una clase o grupo social en el marco de un espacio social estructurado a partir de distinciones y jerarquizaciones sociales. Lo que Bourdieu diría aquí es que las representaciones subjetivas de los individuos corresponden al *habitus* propio de una posición social (clase social, grupo) dentro de las estructuras objetivas (relaciones sociales) (Bourdieu 1979, 1997, 2000)

3) La probable procedencia de este Santo es el norte boliviano y su fecha de celebración es el 14 de setiembre.

4) La probable procedencia es La Paz y la fecha de celebración es el 6 de agosto. Pero el 6 de Agosto es la fiesta Nacional de Bolivia (la Independencia) y en San Salvador de Jujuy se celebra el patrono de la ciudad «San Salvador».

5) Probable procedencia Cochabamba y la fecha de celebración es el 15 de agosto.

6) Probable procedencia norte boliviano y la fecha de celebración es el 25 de julio.

7) Los pasantes son devotos que le pidieron por una promesa a la Virgen. Por lo tanto son los responsables directos de la fiesta la organizan y financian, este cargo implica un esfuerzo económico muy grande y una distinción dentro de la comunidad. Se encargaran de los gastos de la celebración entre ellos pagar la misa, el traje de la Virgen, la comida que se ofrece a los fieles, etc.

8) Se distinguen dos tipos de compadres: todos aquellos que son por medio del bautizo o confirmación y, por otro lado, aquellos que establecen una relación con especial con el pasante, encargándose de algún aspecto de la fiesta (el altar o la música o la bebida o la comida, etc.). El compadrazgo configura una relación permanente y compromete a una serie de prestaciones y ayuda mutua.

9) También denominas familias *arqueras*, la confección de estos arcos tienen como objetivo realizar alguna promesa a la Virgen.

10) La rezadora es quien se encargará de dirigir las oraciones en la novena. El título de rezadora es vivido como un don por quien lo posee, entonces la rezadora se convierte en intermediaria entre el mundo divino y el terrenal. La virgen escucha sus rezos y sus pedidos. Según Azucena, la rezadora es elegida por la virgen y este don es pasado de generación en generación, su mama lo hacía y ésta le enseñó a Azucena como rezar para ser escuchada por al virgen.

11) Este ofrecimiento es denominado *ch'lla*, ofrecimiento que se hace a la Pachamama (Madre Tierra) cada vez que se toma una bebida. Se aproxima la copa al suelo y se vuelca una pequeña cantidad. La *ch'lla* se realiza en toda reunión en la que se beba. La Pachamama es un Dios femenino que produce, que engendra. A ella se le invoca antes de sembrar, cuando se salía de caza, y en algunas enfermedades (Laumonier).

12) Según las pasantes y el padrino de la fiesta, sería de mala educación bailar frente a la virgen, el cubrirla es una señal de respeto.

13) Rescatamos el concepto de actuación que presenta Martha Blache (Blache 1992), en donde la actuación es importante porque es el momento preciso en que circula ese mensaje identitario del grupo y se produce un efecto

BIBLIOGRAFÍA

ALLENDE-BECERRA, E (2001) La fiesta de Santa Vera Cruz. Textos Antropológicos. Volumen 12, 1-2: 9-15.

AGUADO, JC y PORTAL, MA (1991) Identidad, ideología y ritual. Boletín de Antropología Americana N° 23. México.

BALAN, J (1990) La economía doméstica y la diferencia entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en Argentina. Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 5, N° 15-16.

BENECIA, R y KARASIK, G (1996) Inmigración Limítrofe: Los Bolivianos en Buenos Aires. Buenos Aires. CEAL.

BIALOGORSKI, M (2000) La presencia coreana en la Argentina: la construcción simbólica de una experiencia inmigratoria. Tesis doctoral (inérita). Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

BLACHE, M (1992) Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore. En: Hidalgo, C y Tamango, L: Etnicidad e Identidad, CEAL. Pp. 70-81. Buenos Aires.

BOURDIEU, P (1985) ¿Qué significa Hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid. Akal/Universitarias.

BOURDIEU, P (1997) Razones práctica. Sobre la teoría de la acción. Barcelona. Anagrama.

CAMPI, D (1995) El noroeste Argentino y el modelo agroexportador, 1870-1940. Reestructuración regional y producción azucarera. En: Jujuy en la historia. Avances de investigación II. Jujuy, Unidad de Investigación en Historia Regional. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu.

COSTA, M (1995) Las fronteras de la nacionalidad. Reflexiones acerca del límite Argentino-Boliviano. Conicet.

GEERTZ, C (1987) La interpretación de las culturas, Buenos Aires, Gedisa.

GIMÉNEZ, G (1996) Territorio, cultura e identidad. La región Socio-cultural. Instituto de Investigaciones Sociales de la U.N.A.M.

KARASIK, GA (1994) Plaza Grande y Plaza Chica: etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca. En: Karasik, Gabriela A. (comp.) Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino. Buenos Aires. CEAL.

KERBRAT-ORECCHIONI, C (1986) La Enunciación. Buenos Aires. Hachette.

LAUMONIER, I (1990) Festividad de Nuestra Señora de Copacabana. Buenos Aires. C.E.M.L.A.

MARZAL, M (1995) Un siglo de investigación de la religión en el Perú. Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, celebrado en la ciudad de México en agosto de 1995.

LOSADA, F (2001) Ritual, Comunicación e Identidad. ¿Una celebración religiosa boliviana en la Argentina?. En: Textos Antropológicos. Volumen 12, 1-2: 25-37.

PRADA ALCOREZA, R Territorialidades Secretas, en: Textos Antropológicos. Volumen 12, 1-2: 51-55.

TERUEL, AA (1993) Población, mano de obra y transformación social en Jujuy a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En: Jujuy en la historia. Avances de investigación I. Jujuy, Unidad de Investigación en Historia Regional. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu.

ZELAYA, WJ Tejidos y Religiosidad en los Andes, en: Textos Antropológicos. Volumen 12, 1-2: 17-23.