



**UNIVERSIDAD NACIONAL
DE LA PLATA
FACULTAD DE PERIODISMO Y
COMUNICACIÓN SOCIAL**

**Trabajo de Tesis para optar el título de
DOCTORA EN
COMUNICACIÓN SOCIAL**

**RITUALIDADES EN
DISPUTA:
REPRESENTACIONES,
IDENTIDADES Y
TERRITORIOS
*(Urkupiña y El Milagro,
periodo 2009-2017)***



**AUTORA:
DANIELA
NAVA LE FAVI**

**Directora: Dra. Alejandra
Cebrelli
Co-Directora: Dra. Mariana
Giordano**

Año: 2018

DEDICATORIA

A quién siempre está en mi corazón y pensamiento:

mi querido abuelo Francisco.

*A la familia: mi mamá María Elena,
mi abuela Maga y mis hermanxs Brenda y Gustavo.*

Y a quien inspiró esta tesis: Franco.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a mi directora, la Dra. Alejandra Cebrelli, por su gran generosidad, cariño y aliento durante más de diez años de formación. Compartimos horas de charlas al final de las clases, en reuniones de cafés o en el living de su casa, las cuales fueron fundamentales para pensar y escribir este trabajo.

A la Dra. Mariana Giordano, mi co-directora, por sus enriquecedores aportes en esta investigación y, principalmente, por su lectura atenta y minuciosa.

Al Dr. Víctor Arancibia y sus enseñanzas, muchas de las cuales están plasmadas en este trabajo.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por el otorgamiento de la beca de Posgrado que me permitió seguir perfeccionando mis conocimientos en el apasionante campo de la comunicación.

A mis profesores y compañeros de la Universidad Nacional de La Plata. La experiencia de viajar desde el norte hasta el centro del país por casi dos años consecutivos, me abrió la posibilidad de conocer otros mundos durante mi cursada en el doctorado.

A los amigos y compañeros del equipo de investigación del cual formo parte en mi casa, la Universidad Nacional de Salta, como así también, con aquellos con los cuales comparto otras redes de contención y cariño: Ignacio Carrizo, María Natalia Saavedra, María Chachagua, Ignacio Morales Miy, Inés Zurita, Florencia Pannunzio y Eliana Noscué Mera.

A mi familia, pilar de este sueño.

A todos los ojos, voces y oídos que colaboraron en esta investigación.

ÍNDICE

RITUALIDADES EN DISPUTA: REPRESENTACIONES, IDENTIDADES Y TERRITORIOS

(Urkupiña y El Milagro, periodo 2009-2017)

ENTRADAS

1-INTRODUCCIÓN

Posicionar la mirada (en) clave comunicacional	8
A- Presentación del tema	8
B- Estado de la cuestión	15
C- Umbrales	20
D- Organización de la tesis	23

2-ABORDAJES. Una cartografía de las tramas de la investigación

2-ABORDAJES. Una cartografía de las tramas de la investigación	25
A- Perspectivas teóricas	25
1- Comunicación, ciencias del lenguaje y religiosidad	27
2- Representaciones, identidades y territorios	29
B- Perspectivas metodológicas	35
1- Métodos y técnicas	35
2- Herramientas de análisis	47

PRIMERA PARTE: LOS CULTOS EN LA 'CAPITAL DE LA FE'

CAPÍTULO I: SALTA, UNA HIEROPOLIS COLONIAL. La dimensión religiosa de la ciudad

CAPÍTULO I: SALTA, UNA HIEROPOLIS COLONIAL. La dimensión religiosa de la ciudad	49
A- Salta, linda y colonial	49
B- La inscripción de lo religioso en el espacio local	52

CAPITULO II: EL CULTO DEL MILAGRO. Disciplinamiento, jerarquías y espacio público

CAPITULO II: EL CULTO DEL MILAGRO. Disciplinamiento, jerarquías y espacio público	67
A- El Milagro en la identidad provincial	67
B- Novena, peregrinación y procesión: la escenificación pública de la devoción	72
C- De regulaciones y productos culturales	85

CAPITULO III: LOS TERRITORIOS DIVERSOS DEL CULTO A URKUPIÑA. El mapa y sus desbordes

CAPITULO III: LOS TERRITORIOS DIVERSOS DEL CULTO A URKUPIÑA. El mapa y sus desbordes	88
A- Los festejos de la "Virgen de la Integración"	92

B- De Bolivia al noroeste argentino	100
C- El ingreso de la Mamita a la ciudad	106

SEGUNDA PARTE: URKUPIÑA

CAPITULO IV: INSTITUCIONALIZAR, CENTRALIZAR Y DISCIPLINAR	115
A- El trazado de un culto migrante	119
B- La “Mamita” en los bordes de la ciudad	125
C- La Virgen en la Catedral	127
D- Simulación y espectáculo	129
E- El poder para legislar el espacio: la construcción del Santuario	131
F- Los rituales “vigilados”	134
CAPÍTULO V: LOS DEVOTOS COMO AGENCIAMIENTOS COLECTIVOS DEL DESEO	138
A- La novena y los altares	143
B- Tácticas de visibilidad y audibilidad	146
C- La fiesta a la “Mamita”: formas andinas de religiosidad popular	153
D- Entre lo público y lo doméstico	159
CAPITULO VI: IDENTIDADES EN PUGNA. Urkupiña en los medios	171
A- Los “invasores”: el cuerpo devoto mediatizado	173
B- Una Virgen de “salteños” y “bolivianos”	180
C- Los “ruidos” en el espacio público	186
D- Globos y rosas: hacia una hierópolis regulada	192

TERCERA PARTE: EL MILAGRO

CAPITULO VII: EL MILAGRO DESDE LAS VOCES HEGEMÓNICAS	196
A- La identidad local (y nacional) en términos católicos	199
B- De sismos y pactos	206
CAPITULO VIII: CATEGORIZAR, IDENTIFICAR, JERARQUIZAR	214
A- Textualidades cristalizadas	216
B- Cuerpos, relatos e improntas melodramáticas	223
C- Entre el "turismo" y la "fe": la mercantilización del culto	230
CAPITULO IX: LOS ROSTROS DEL PODER	234
A- Entre Vírgenes y legitimidades: las cofradías.	235

B- “Llegar a la Catedral” como construcción de ciudadanía	245
---	-----

SALIDAS

CAPÍTULO X: CONTRASTES. Luces y sombras	261
A- Lo móvil e inmóvil	263
B- Lo público, lo doméstico	265
C- Los promesantes "salteños" y "bolivianos"	266
D- La cercanía/lejanía	269
E- Lo andino/lo eurocentrado	269
F- Entre lo popular, lo masivo y lo hegemónico	272
CONCLUSIONES	279
A-(Re) capitulaciones	279
B- Cierre provisorio	286
BIBLIOGRAFÍA	288
ANEXOS	315
<i>Anexo I notas de campo</i>	316
<i>Anexo II noticias/notas</i>	345
<i>Anexo III documentos de la Iglesia</i>	368
<i>Anexo IV entrevistas a creyentes</i>	394
<i>Anexos en CD (audios de entrevistas a promesantes del Milagro y Urkupiña)</i>	

ENTRADAS

INTRODUCCIÓN

Posicionar la mirada (en)clave comunicacional

*Las imágenes, más que las palabras, tienen la capacidad de
poner a la muchedumbre en movimiento*

Regis Debray, 1994

Presentación del tema

La religiosidad implica comprender los múltiples sentidos que los ciudadanos de la modernidad le otorgan a lo sagrado, lo que les permite elaborar explicaciones o respuestas a interrogantes y problemas de la vida cotidiana.

Las ritualidades, entonces, ponen en relieve la dimensión de lo sagrado como un elemento de conexión entre la divinidad y los creyentes y, a la vez, son formas de comunicación que están atravesadas por intereses variados y por usos heterogéneos de los cuales interesa acá los políticos e ideológicos¹.

Es en este último aspecto donde la investigación explora cómo los “devotos”, “fieles” y “peregrinos” establecen luchas, plantean negociaciones y proponen consentimientos dentro de la trama de la cultura salteña a partir de dos cultos religiosos muy populares: la festividad del Señor y de la Virgen del Milagro y las fiestas dedicadas a la advocación de la Virgen de Urkupiña.

El caso del Milagro, es un culto que surge durante la etapa colonial y ha perdurado hasta la actualidad con el reconocimiento de la Iglesia y de los diferentes gobiernos que no dudan en participar activamente de los rituales que forman el culto. Por lo mismo, se trata de prácticas jerarquizadas, hipercodificadas

¹ Fortunato Mallimaci (2008) al igual que ciertos investigadores de diversos campos disciplinares (Zapponi, 2008; Catoggio, 2008; entre otros) proponen pensar la vigencia de la religión y su interacción con la política en estrecha tensión con las concepciones de secularización de las sociedades modernas. De esta manera, Mallimaci (2008) piensa en una modernidad religiosa poniendo el debate en la importancia de la religiosidad dentro de un contexto que si bien se encuentra ante un creciente proceso de des-institucionalización religiosa, también presenta fenómenos crecientes de comunitarización y de reinención de lo religioso a partir de la individuación y pluralización de las creencias (Mallimaci, 2008).

y disciplinadoras. Así, la peregrinación del Señor y la Virgen del Milagro congrega a miles de personas que caminan días y noches bajo diversas inclemencias climáticas para llegar a la Catedral Basílica y recibir la bendición del cura párroco de turno. Ese trayecto lo realizan acompañados por megáfonos y bombos que van anunciando su llegada, con estandartes que muestran los lugares de donde provienen, mientras flamean cientos de banderas salteñas, argentinas y papales.

Durante la procesión que atraviesa las principales calles del centro salteño, esos peregrinos se mezclan en una multitud expectante que espera ver la salida de las imágenes del Santuario. Ni unos ni otros pueden tocar los sagrados bultos que son validados por la multitud por innumerables pañuelos blancos. La lejanía entre los peregrinos y esas imágenes consideradas divinas se produce porque hay miles de policías impidiendo el contacto mientras custodian, en realidad, a las altas autoridades estatales y eclesiásticas que sostienen y/o acompañan las imágenes apoyadas en angarillas forradas con miles de claveles rojos para Cristo y blancos para María.



Imágenes del Señor y la Virgen del Milagro en el atrio de la Catedral Basílica de Salta. Fotografía tomada por la tesista en el año 2016.

En contraste, el culto a una Virgen de origen boliviano va ganando miles de devotos año a año. Se trata de una advocación cuyo origen también se remonta a la historia de la colonia del país vecino pero que -en las últimas décadas- fue migrando a diferentes partes de la Argentina y adquiriendo múltiples configuraciones de acuerdo a los lugares donde se practica el culto. En el caso de Salta, ha alcanzado una gran expansión y asimilación entre familias salteñas.



Bulto de la Virgen de Urkupiña perteneciente a una devota.. La imagen estaba por participar de la procesión por las calles de la ciudad. Fotografía tomada por la tesista en el año 2016.

La creciente popularidad de la creencia y de sus festividades se ha dado en el marco de una notable resistencia de parte de la sociedad local y de políticas provenientes del arzobispado², en un esfuerzo por ajustar la devoción a la ortodoxia católica por un lado y, por otro, a disciplinar las modalidades de festejo mediante ordenanzas municipales que prohíben la utilización de determinados elementos, como los fuegos artificiales o el papel picado, durante las prácticas rituales. A pesar de ello, son numerosas las muestras de devoción al culto por parte de creyentes que visten a la imagen de acuerdo a sus gustos, la llevan en procesión por diferentes calles de la ciudad- causando problemas en el tránsito-en medio de banderas salteñas, bolivianas y papales y, por último, realizan fiestas en su honor en espacios privados donde abunda la comida, las bebidas, los juegos y un sentido comunitario legible en los lazos de hermandad que se establecen hacia el interior del culto.

² El trabajo usa el concepto de Iglesia y/o arzobispado para referir exclusivamente al aparato institucional y legítimo del canon católico. Se realizan distinciones cuando se aborda los grupos religiosos que forman parte de la misma, dando cuenta de las identificaciones específicas que asumen dentro de la institución.

Las marcadas diferencias entre ambas festividades permiten adentrarse en los debates acerca de cómo formas tradicionales de religiosidad, estrechamente imbricadas dentro de la línea del catolicismo popular, tienen una presencia activa en la vida cotidiana de las personas, pueden ser re-significadas y apropiadas por los mismos promesantes más allá de los parámetros del dogma católico.

De este modo, las imágenes religiosas y sus ritos, en tanto símbolos religiosos³ permiten comprender la disputa por la legitimidad en términos de preguntas relativas a *quién es cada cual, qué lugares asume y ocupa, cómo se relaciona con aquello que cree ser*, cuestiones que la investigación trata permanentemente de forma dialógica para reflexionar sobre el carácter polisémico de las devociones.

El contexto donde se desenvuelven las ritualidades estudiadas está caracterizado por ser un tejido conservador, colonialista y patriarcal. Estos rasgos pueden leerse en la disposición urbanística colonial de la ciudad, la cual entre los años 1995 y 2007 es promovida por los gobiernos provinciales que desarrollan programas de revalorización del Casco Histórico y de edificaciones urbanas de todo tipo con una clara impronta neo-colonial. Durante esos años se solidifica el slogan de “Salta, la linda” que luego tiene mínimas variaciones a lo largo de otros gobiernos hasta quedar en la actualidad como “Salta, tan linda que enamora”. Esta nominación se convierte en un juego retórico a través de una sinécdoque -la parte por el todo- donde la ciudad se presenta como mujer “travestida” en una identidad colonial que -en un mismo gesto- subordina, mutila y asesina a las mujeres que viven en la misma (Cebrelli, 2014). Así, la cifra de femicidios es la más alta a nivel país si se tiene en cuenta las variables respecto a la cantidad de casos y habitantes: al finalizar el año 2017, más de 20 mujeres de todas las edades y

³ La tesis adopta la conceptualización propuesta por Rubén Dri (2012) el cual sostiene que la imagen religiosa es fundamentalmente simbólica, pero también es signo. El signo, siendo pura referencia a algo tiende a agotarse en esa referencia. El símbolo, en cambio, es algo que se muestra y se percibe sensiblemente y aquello otro que significa es múltiple, por lo tanto, polisémico.

sectores sociales han sido brutalmente asesinadas, en un claro índice de un patriarcado colonial que inscribe la violencia en el cuerpo femenino.

A estas formas de machismo que marcan el cuerpo de la mujer, se le suman otras prácticas tradicionales como el chineo⁴, el derecho de pernada⁵, la rameada⁶, el maltrato obstétrico, mediático y simbólico que van dibujando tramas patriarcales en la cultura local⁷(Cebrelli, 2015 y 2014).

En este escenario, la cultura salteña se vuelve un lugar fértil para entender cómo las devociones hacen confluír constantemente lo emergente y lo tradicional, en un movimiento casi centrífugo donde los rituales se constituyen *desde* prácticas y se localizan *en* espacios que permiten leer otros tiempos de la historia y, con ello, otras formas de concebir las relaciones entre hombres, mujeres y lo divino. La investigación, entonces, consiste en atender a los contextos donde se desenvuelven las diferentes formas de religiosidad, un aspecto fundamental a la hora de pensar cómo se configuran los cultos en intersticios y como formas de comunicabilidad de un mundo donde los promesantes, las instituciones (en este caso la católica) y los medios de comunicación van disputando las identidades, los territorios y múltiples representaciones.

La hipótesis que orienta el trabajo radica en sostener que la cultura de Salta se define por su fuerte identificación con lo colonial y su obliteración de las

⁴ Práctica en la cual jóvenes criollos toman sexualmente a la fuerza a niñas y jóvenes aborígenes.

⁵ En el derecho de pernada, el patrón toma a la persona considerada sierva y la agrede sexualmente antes de su matrimonio. Se considera una práctica que tiene sus orígenes en la Edad Media.

⁶ La rameada deviene del regionalismo de “ramear” que significa llevar a una persona por la fuerza. La práctica de la rameada se presenta como una forma de violentar sexualmente a niñas que alcanzan su primera menstruación como una forma de iniciación sexual.

⁷ Dentro de ese tejido, debe sumarse la situación de la enseñanza religiosa católica en las escuelas públicas y privadas de la provincia, un tema que llegó a la Corte Suprema de Justicia durante el año 2017 por la denuncia de un grupo de madres que defendieron el derecho a una educación laica, a pesar que tenían en contra a los representantes del gobierno provincial. A fines del año 2017, la Corte emitió un fallo en el cual se prohíbe la enseñanza religiosa en escuelas públicas durante el horario de clases.

culturas originarias⁸. En ese contexto, la devoción del Milagro (la cual surge en la etapa colonial salteña) se construye como parte de la(s) identidad(es) y de la(s) memoria(s) local(es) de más larga data en la historia provincial. En el caso del culto a la Virgen de Urkupiña, también surge durante la colonia boliviana aunque su historia reactiva los elementos de las memorias andinas ancestrales por una parte, y por otra, de la bolivianidad, identidad estigmatizada por la cultura argentina en general, y salteña, en particular⁹. De allí que, su ingreso en el territorio de Salta se articule de modo complejo con la religiosidad canónica local, implicando procesos de identificación y territorialidad diversos.

En los dos cultos se encuentran resonando múltiples espesores temporales - a veces compartidos como lo colonial- pero diferenciados por historias y culturas nacionales que producen resonancias históricas diferenciadas (en el culto de Urkupiña, por ejemplo, lo andino).

En cada devoción se encuentran procesos de religiosidad que atraviesan lo popular, lo hegemónico y lo masivo, además de creyentes que re-significan, se apropian y (re)construyen múltiples sentidos. Cada culto, entonces, posibilita pensar el paso de lo popular a lo institucional en un proceso dinámico y constante que delimita diferentes espacios y subjetividades.

Para demostrar estas hipótesis se realizará el análisis de discursos verbales, visuales de los textos de un corpus formado por notas periodísticas en soporte gráfico *on line*¹⁰, documentos eclesiales y testimonios de promesantes.

⁸ La historiadora Telma Chaile (2010) ha abordado el sentido integrador del culto en la etapa colonial que sirvió para amenizar las relaciones entre mestizos e indios. Ya en la constitución de los estados nacionales y provinciales, el Milagro se convierte en un instrumento para vehicular una imagen de salteñidad de raigambre español (Álvarez Leguizamón, 2010) obliterando un pasado andino e indígena.

⁹ Diversos trabajos en comunicación/cultura dan cuenta de este proceso de estigmatización como, por ejemplo, Grimson (1999), Caggiano (2001 y 2012), entre otros.

¹⁰ Se toma como referencia algunos estudios que permiten pensar lo audiovisual en relación a las ritualidades y, a partir de allí, ciertas continuidades y rupturas con la prensa gráfica.

Este conjunto complejo y heterogéneo de textos permite reflexionar sobre las articulaciones, tensiones, negociaciones y consentimientos (Hall, 2010; Grossberg, 2006) en las prácticas y representaciones de los cultos.

En este sentido, pensar los rituales en relación al campo de estudios en comunicación cultura -en especial a lo referido a lo popular, lo masivo y lo hegemónico- se constituye en el aporte que aspira realizar una exploración teórica, metodológica y empírica que, tal como sostiene Hall (2010), es “sin garantías”.

Estado de la cuestión¹¹

El objeto de la investigación es indagar las representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia, 2005 y 2010; Rodríguez, 2008 y 2011) vinculadas al culto del Milagro y Urkupiña en la ciudad de Salta durante el periodo 2009-2017, en relación a las identidades e identificaciones (Hall, 1980; Brubaker y Cooper, 2002) que se construyen en territorios y territorialidades (Segato, 1999 y 2007; Cebrelli y Arancibia, 2010) materiales (el espacio local salteño) y simbólicos que se traduce en luchas por la visibilidad (Reguillo, 2007) y por la legitimidad social (Weber, 2010). Interesa mirar el objeto en un conjunto de materiales heterogéneos conformados por notas/noticias y fotografías que circularon en la prensa mediática local como así también en las redes sociales; en documentos emitidos por el arzobispado local en relación a las devociones y, por último, en las voces de los promesantes de los cultos.

Cabe destacar que el mapa de los debates en relación a la comunicación/cultura y procesos de religiosidad mariana aún es incipiente y más en la región del NOA. Sin embargo, se puede considerar algunos estudios de referencia que son relevantes para la propuesta de esta tesis.

¹¹ Se han referenciado los estudios más importantes. Sin embargo, a lo largo del trabajo se dan cuenta de otras investigaciones que se constituyen como antecedentes para pensar las diversas instancias de análisis propuestas (para ver este último aspecto, revisar el párrafo sobre las *Perspectivas Metodológicas*).

En este sentido, es de relevancia destacar que la temática sobre la religión ha sido abordada por diferentes campos disciplinares, como la historia, donde se existe un campo progresivo de investigaciones que comprenden problemáticas tales como: la cristianización de las sociedades indígenas y el sincretismo religioso (Gruzinski, 1995), las prácticas devocionales (Millones, 1999) y el imaginario religioso (Pierre, 2007) en el periodo de la historia colonial y de la independencia. Fortunato Mallimaci (2001), desde la sociología, ha hondado en la problemática de la religión y la del catolicismo en particular, relacionándolo en algunos artículos, con variables como el liberalismo y la modernidad en América latina. En la línea de indagación de los cultos marianos, hay importantes aportes del campo de la sociología, la historia y la antropología. Patricia Fogelman (2005), en algunos trabajos ha indagado en el periodo colonial la presencia de la imagen de la Virgen en la ciudad de Buenos Aires, su relación con las cofradías y la posición de la mujer luego del proceso de secularización de los estados nacionales. Un trabajo que enriquece la temática, es el de Eloísa Martín (1997) quien aborda el culto a la Virgen del Luján problematizando la identidad nacional-católica. Otro estudio de la misma autora y que contribuye a la presente indagación es el realizado sobre la Virgen de Itatí en Corrientes, donde Martín (2002) indaga las experiencias de los peregrinos, los itateños y la Iglesia en la configuración de la matriz correntina. En estas investigaciones, se observa cómo las advocaciones tienen un proceso mucho más disímil y complejo que trasciende el campo religioso y puede adentrarse en problemáticas vinculadas a identidades nacionales y provinciales. Los trabajos citados forman parte del horizonte de investigaciones que estudian los fenómenos religiosos en su dimensión cultural.

Dado que en el plan de trabajo se considera la perspectiva de los peregrinos y promesantes, un trabajo trascendental es el de Hervieu- Léger (2004) sobre los peregrinos en la modernidad, donde propone un adentramiento sobre el proceso de subjetivación de las creencias (Kristeva, 2009; De Certeau: 2006) en las grandes religiones como el judaísmo, el cristianismo, el islam. En lo relativo a la

religiosidad popular, no debe dejar de mencionarse los trabajos de Pablo Semán (2002, 2005) que aportan, entre otras cuestiones, herramientas para analizar los dispositivos de funcionamiento de los cultos que posibilitan que estas expresiones modifiquen y/o cristalicen elementos de la cultura local, incorporando elementos de la hegemonía o de otras culturas como así también la co-producción de estrategias que pueden contrapesar la disimetría que afrontan los creyentes de los sectores populares en otras áreas de la sociedad. Todos estos trabajos, si bien no abordan las advocaciones que pretenden ser analizadas, si muestran un campo creciente de investigaciones sobre la religiosidad en general, y sobre los cultos marianos, en particular, que comienzan a ser estudiados desde diferentes campos de conocimiento.

Dentro de los antecedentes que aportan a dilucidar el objeto de estudio propuesto se puede citar el producido por Telma Chaile (2010): “Los cultos religiosos en Salta. Procesos de identidad y relaciones de poder” quien aborda los cultos religiosos en el siglo XVIII hasta principios del siglo XX teniendo presente la devoción del Milagro. En relación a la Virgen de Urkupiña, se han hallado estudios que ponen en tensión/discusión el concepto de religiosidad popular aplicado al culto, como es el caso de Graciela Hernández (2010) en “Relatos de vida y religiosidad popular. Orígenes y sentidos de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca” y de A. Barelli (2011) “Religiosidad Popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. También, existen estudios que indagan la posición de la mujer en los actos rituales de la devoción, sus apropiaciones y resistencias dentro del mismo, como por ejemplo, el estudio denominado “La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche” de Ana Inés Barelli (2011) o la indagación de Sanne Derks (2009) “Violencia doméstica, marianismo y la rabia en la Virgen de Urkupiña en Bolivia”. Existen otros trabajos que además problematizan la relación entre la advocación de la Virgen de Urkupiña y su carácter mercantil turístico: es el caso del artículo “Autenticidad étnica, emociones de exaltación y movimiento turístico:

significados de la presentación de danza en la entrada de la Virgen de Urkupiña en Quillacollo, Bolivia” de Sanne Derks (2006). Hay aportes que ponen énfasis en problemáticas identitarias, como el trabajo de Marta Giorgis (2000):”Urkupiña, la Virgen migrante: Fiesta, trabajo y reciprocidad en el Boliviano Gran Córdoba” donde estudia la manera en que los migrantes bolivianos re-significan y se apropian de una periferia urbana de la ciudad de Córdoba a partir del culto a esa advocación. La investigación de Ana Inés Mallimaci y Aluminé Barral Moreno (2006) “Cuando la diversidad es desigualdad. Notas sobre el análisis de las relaciones de opresión” también se encuadraría dentro de estudios que problematizan identidades múltiples, procesos de opresión y de visibilidad/invisibilidad en relación al culto donde además se realiza un trabajo de contrastación con otros procesos sociales. Siguiendo en la línea de estudios que problematizan identidades y territorios se encuentra el trabajo de E. Cámara de Landa (2005) “Danza de Caporales en Urkupiña: Migración e identidad boliviana entre el orgullo y la exclusión” quien aborda el culto pero en tres territorios diferentes: Cochabamba, Buenos Aires y Madrid. El trabajo no sólo es contrastivo sino que ofrece puntos de contacto que permiten comprender apropiaciones y resistencias dentro del culto de la Virgen de Urkupiña en espacios sociales diversos.

En relación al análisis del campo mediático local en diálogo con procesos de religiosidad, se pueden mencionar las indagaciones de Alejandra Cebrelli (2011) quien estudia la inscripción del discurso religioso en el mediático, más específicamente, los referidos a la religiosidad popular como San La Muerte, Gauchito Gil y otros. Allí, la autora puede leer la construcción de operaciones estigmatizantes (por raza, género, etnia) que contribuyen a dos procesos: por un lado, responden a estrategias de hegemonización abonando a las tensiones sobre la construcción de la diferencia y, por el otro, colaborando a ciertos silenciamientos referidos a problemáticas estructurales (como la pobreza).

Dado que también se aspira a estudiar lo visual, existe un amplio campo de indagaciones que problematizan la noción (Mariana Giordano, 2004; Mariana Giordano y Alejandra Reyero, 2011; Sergio Caggiano, 2012). Interesa pensar el estudio de Cleopatra Barrios (2016) donde se puede leer el énfasis en ciertos fragmentos fotográficos -que se gestan *en* y *desde* prácticas religiosas de la provincia de Corrientes- por configurarse como lugares de convivencia de significantes, significados, temporalidades diversas donde se plasma la relación entre los actores sociales, las formaciones discursivas específicas y las representaciones sociales comprendidas como productoras de adscripciones identitarias.

Desde una mirada transdisciplinaria, donde convergen principalmente la comunicación y la antropología, Alejandro Grimson (2011) ha problematizado la comunidad boliviana en el gran Buenos Aires. El estudio recupera los relatos identitarios de los bolivianos, en tanto posibilita pensarlos en procesos comunicativos mediáticos (la relación de los migrantes con la radio, usos de la TV), y no mediáticos (que incluyen festividades a la Virgen de Copacabana y de Urkupiña) donde se construyen espacios de identificación en las que se desarrollan disputas culturales y políticas atravesadas por su relación con la sociedad receptora, es decir, la Argentina.

Es necesario nombrar, además, aportes propios realizados en el marco de indagación de esta tesis, donde se da cuenta del culto del Milagro, de Urkupiña y del Cerro desde la mirada de los promesantes y de los medios, indagando -en algunos casos- ciertos rituales que componen los cultos y brindando algunas claves para comprender la construcción de las representaciones, las identidades y los territorios (Nava Le Favi, 2013, 2015, 2016, 2017 a, 2017 b).

Umbrales¹²

Esta indagación se construye en el diálogo con otras redes de investigaciones y recorridos académicos que fueron nutriendo el análisis, el marco teórico y la metodología que aquí se opta para abordar procesos de religiosidad. Por un lado, se hace necesario mencionar el proyecto del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Salta (C.I.U.N.Sa.) N° 1999 dirigido por la Dra. Alejandra Cebrelli, titulado “Representaciones sociales, identidades y territorialidades en el cambio del Paradigma Comunicacional”, el cual aborda los cambios en las formas de comunicación en la región a partir de la puesta en debate de los sistemas comunicacionales en la coyuntura de comienzos del Siglo XXI, atendiendo a los procesos de empoderamiento de los grupos subalternizados en vinculación a la construcción de identidades múltiples y en el marco de luchas por la posesión del territorio. El mismo posibilitó la formulación de las primeras preguntas de la tesis en relación a los cultos marianos y una profundización en el abordaje de categorías analíticas referidas a las territorialidades, representaciones y las identidades.

Por otra parte, el proyecto PIO-CONICET/Defensoría del público “De la invisibilidad al estigma. Identidades y representaciones de la diferencia socio-cultural en teledifusión de aire del NOA y NEA” dirigido, también, por la Dra. Alejandra Cebrelli analiza los noticieros televisivos emitidos en los canales de aire de las ciudades de Salta, San Salvador de Jujuy, San Miguel de Tucumán, Resistencia y Corrientes durante el periodo de 18 meses prestando atención tanto al tipo de propiedad de las señales (pública o privada) como a su inclusión en la grilla de la Televisión Digital Abierta (TDA). Allí, se indaga sobre las formas en

¹² La utilización de las categorías como “umbrales” y “tramas” de la investigación se realizan retomando reflexiones compartidas dentro el curso del Doctorado en Comunicación de la UNLP denominado “Prácticas y Saberes de la Comunicación” dictado por la profesora Silvia Delfino. Las categorías implican un posicionamiento teórico respecto a las formas de abordajes en los estudios comunicacionales -en particular- y de los estudios en las ciencias sociales -en general- los cuales invitan a re-pensar las formas en las que se construyen redes y relaciones dentro del campo académico.

que las pantallas informativas refieren a las identidades de grupos en situación de subalternidad, identificando variables de diferenciación socio-cultural, en particular, cuando se intersecan en un mismo agente (género, etnia, edad, religiosidad, nivel educativo, ingreso económico, entre otros) y éste es referido por el noticiero mediante estrategias de estigmatización o de silenciamiento que pueden llegar a la invisibilización. El proyecto posibilitó la inclusión de herramientas analíticas para pensar el análisis visual y permitió atender a la construcción televisiva que se realiza de los cultos, aspecto incluido como referencia en este análisis.

El proyecto C.I.U.N.Sa. N° 2307/0 “La construcción de la diferencia y de la desigualdad en la producción mediática e hipermediática local. Las narrativas informativas y ficcionales en el periodo 2009-2015” dirigido por la Dra. Alejandra Cebrelli, toma como base de análisis los dispositivos mediáticos (prensa gráfica, radio y televisión) y dispositivos hipermediáticos (páginas *on-line*, experiencias transmedia, entre otras) en los que ponen en funcionamiento procesos de mediación y de hipermediación en los que se entraman dos formas discursivas básicas: la de la información y la de la ficción. Además, piensa fundamentalmente el espesor temporal de las representaciones relevadas -es decir, a su historicidad en la memoria de la cultura- para ver su persistencia en cada imaginario local, sus formas de actualización en las múltiples pantallas y contrastarlas con las de las otras localidades y diferentes momentos, a fin de establecer especificidades. El mismo aporta una mirada dialéctica sobre la heterogeneidad de materiales que trabaja la tesis y ha posibilitado comprender los otros tiempos de la historia que resuenan en ellos.

Por otra parte, el proyecto del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (Unidad Ejecutora del CONICET) denominado “Territorialidad y poder. Conflictos, exclusión y resistencias en la construcción de la sociedad en Salta” propone analizar distintas dinámicas sociales e históricas de construcción estatal tanto a nivel local como nacional, partiendo de aquellas

generadas por el proceso de atlantización iniciado a fines de la colonia y las transformaciones producidas en el entre-siglo XIX y XX a fin de abordar, en el caso específico de Salta, los problemas políticos, económicos, sociales y culturales del presente y el modo en el que se evidencian en los procesos de inclusión/exclusión social. Este grupo de trabajo promueve la capacitación de sus integrantes a través de cursos y seminarios con personas de reconocida trayectoria en el ámbito académico, cuyas reflexiones pertenecientes al campo de la historia y la antropología abonaron en la construcción de la mirada de esta tesis.

Cabe destacar que cada una de las redes de investigación mencionadas se constituyeron en soportes fundamentales para la indagación, dado que posibilitaron tejer diálogos con los investigadores que forman parte de los mismos, quienes proporcionaron lecturas y recomendaciones generosas en relación a las posiciones epistemológicas para abordar el objeto de estudio propuesto.

Sumado a ello, la experiencia personal en el ámbito de la docencia en materias como Análisis del Discurso, Teoría y Práctica de la Prensa Escrita, Semiótica General, Semiótica de la Cultura de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta (U.N.Sa.) fueron complejizando la mirada sobre la teoría y la metodología.

La obtención de la Beca Doctoral del CONICET ha posibilitado el acceso al cursado del Doctorado en Comunicación Social en la Universidad Nacional de La Plata, el cual fue fundamental en la construcción de las reflexiones aquí esbozadas en tanto fomentó una inquietud en la tesista para seguir re-pensando las prácticas y saberes en este campo de estudio y en relación al objeto propuesto. Además, las participaciones en congresos, jornadas, encuentros con fragmentos del trabajo posibilitaron complementar y profundizar los análisis a partir de los fructíferos intercambios que se fueron dando en estos espacios y que han habilitado a pensar el horizonte de indagaciones en el campo de la comunicación¹³.

¹³ Congresos y encuentros como REDCOM; ENACOM, CPP-COMCIIS, las Jornadas sobre Poder y Religión en Salta, la Red Nacional de Jóvenes Investigadores en Comunicación y las Jornadas de

Por último, cabe mencionar que la línea de investigación surge desde la tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta (U.N.Sa.), en la cual ya se venía trabajando con formas de religiosidad mariana y los modos de representación en los medios. La tesis fue presentada en el marco de una carrera que en el 2018 cumplió 12 años y la cual surgió como una propuesta para fomentar la comprensión de los procesos locales. La carrera aún se sigue re-pensando para articular la formación de los futuros comunicadores en pos de una sociedad que sea más justa e igualitaria¹⁴.

Los umbrales de investigación y los lugares de enunciación nombrados fueron dando paso a los interrogantes que plantea esta investigación.

Organización de la tesis

La tesis se estructura en cinco partes. En “*Entradas*” se da cuenta del objeto de estudio, los umbrales de la investigación, el estado de la cuestión, las perspectivas teóricas y metodológicas propuestas en esta investigación.

Luego, en “*Primera parte: Los cultos en la Capital de la Fe*¹⁵” se ofrece al lector la posibilidad de situar la mirada en la ciudad de Salta a partir de cómo se inscribe lo religioso en las calles, murales, esculturas, entre otros lugares. Posteriormente, se adentra a una primera aproximación de las ritualidades para dar

Sociología en La Plata fueron algunos de los espacios donde se llevaron incipientes avances e interrogantes vinculados al objeto.

¹⁴ En el año 2016 la carrera cumplió 10 años desde su fundación y desde el espacio de graduados se organizó el II ENCIC Encuentro de Ciencias de la Comunicación “Re-pensarnos para construir la Comunicación” el cual se realizó durante toda la jornada del 17 de noviembre del mismo año. En este encuentro interno de la carrera donde participaron estudiantes, docentes, investigadores y graduados de la sede central y la sede regional Tartagal se puso como eje de debate para todos los foros (interclaustró, graduados, estudiantes) cómo se pensaba la formación del comunicador y de la comunicación en Salta. Los documentos producidos durante los debates fueron insumo para poder reflexionar la carrera, el plan de estudio, políticas de comunicación, la cuestión de las prácticas profesionales y la posibilidad de realizar instancias de posgrado en Comunicación en la Facultad de Humanidades, una de las grandes deudas de una carrera incipiente.

¹⁵ Se habla de Capital de la Fe retomando un sintagma reiterativo en los medios de la prensa gráfica local. Véase, por ejemplo, el siguiente link: <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/la-capital-de-la-fe-en-argentina-se-queda-sin-clases-de-religion-articulo-728222> (Página consultada el 20 de octubre de 2018)

cuenta de la historia de cada una, algunas prácticas que las constituyen y cómo éstas se insertan en la dinámica del territorio local.

En “*Segunda parte: Urkupiña*” se atiende a cómo se construye la devoción desde la perspectiva de los medios, la Iglesia y las prácticas de los promesantes, los cuales van trazando un culto que si bien es de origen boliviano, es apropiado por diversas familias locales. La dinámica que adquiere la ritualidad en la ciudad implica determinadas disputas/tensiones por cómo se concibe las identidades (nacionales y provinciales) y las diversas formas de habitar y transitar el espacio público.

La tercera parte lleva por título “*El Milagro*” donde se explora cómo se construyen representaciones hegemónicas del culto desde la mirada eclesial y mediática que lo anclan como parte de la “salteñidad”. En el último capítulo de la tesis, se aborda los testimonios de “fieles” y “peregrinos” para mirar cómo esas voces marcan los intersticios de ciertas representaciones cristalizadas que propugnan los aparatos ideológicos del Estado.

Por último, en “*Salidas*” se proporcionan algunas claves de lectura para contrastar las devociones a partir del material analizado y, finalmente, algunos cierres (provisorios) de la tesis.

ABORDAJES

Una cartografía de las tramas de la investigación

La dificultad fundamental cuando se da cuenta de los caminos recorridos para construir conocimiento acerca de un objeto social, estriba en darle un efecto de continuidad a un conjunto de actividades, tareas, procedimientos que son realizados en un movimiento de zigzag, en donde se avanza, se regresa, se afina y se vuelve a avanzar.

Rossana Reguillo, 2005

Perspectivas teóricas

La investigación se constituye en la trama de estudios provenientes de la comunicación (Martín Barbero, 2003; Ford, 1985; Reguillo, 2007 y 2008; Grimson, 2012), las ciencias del lenguaje (Filinich, 1999; Bajtin, 1985), la socio-semiótica (Verón, 1987, 1996 y 2007; Angenot 1998) y la cultura, principalmente, en relación a la religiosidad (Chaile, 2010; Fogelman, 2004, 2004 y 2015; Semán, 2004 y 2006; Mallimaci, 2008; Dri, 2012; Turner, 1967).

En el marco de esa trama de investigación se tendrán en cuenta, además, la teoría de las representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia, 2005, 2010, 2011 y 2014; Rodríguez, 2008, 2011 y 2014), enfoques que piensan el territorio desde la crítica histórica, la antropología cultural y los estudios comunicacionales (Foucault, 1983 y 2004; Segato, 2007 y 2008; Arancibia, 2009; Cebrelli y Arancibia, 2010; Deleuze y Guatari, 1997), los marcos conceptuales referidos a las identidades (Hall y Du Gay, 2003; Hall, 2010; Brubaker y Cooper, 2002). A los efectos de contextualizar los cultos desde su anclaje temporal, se considerarán los aportes de estudios andinos (Cánepa Koch, 2005; Gisbert, 2010; Pimentel, 2009; Irrázaval, 1994), de la historia cultural en relación a devociones marianas

(Chaile, 2010; Fogelman, 2005; Ameigeiras, 2012). Por otra parte, se retoman perspectivas poscoloniales (Cornejo Polar, 1994) y decoloniales (Quijano, 2007; Maldonado Torres, 2007; Segato, 2013).

A la vez interesa destacar trabajos sobre cultura visual que consideran una perspectiva comunicacional, los cuales se encuentran en el cruce con los aportes de la historia, la semiótica/semiología y los estudios culturales (Caggiano, 2012; Barthes, 2005, 1986; Arancibia, 2015; Barrios, 2016, Mitchell, 2013; Evans y Hall, 2012). Los tesis parte de los estudios visuales que consideran lo que J. Mitchell (2013) denominó “giro pictórico”, es decir, una nueva consideración epistemológica dentro de las teorías culturales que argumenta que las imágenes no están vinculadas a modelos lingüísticos, es decir, palabras e imágenes expresan un orden de conocimiento que no pueden ser equiparados.

Esta tesis se propone estudiar ciertas imágenes fijas por lo cual se hace imperioso pensar en la manera en la que los significados y usos de estas están entramados y regulados por los formatos y las instituciones de producción, distribución y consumo (Evans y Hall, 2016). Este aspecto es fundamental para reflexionar cómo las fotografías -en tanto imágenes fijas- están mediadas por determinadas condiciones de producción que configuran, de algún modo, el acto de (re) representar “lo visual asume la naturaleza simultáneamente material y social de la visión y la representación. El ver y representar son actos materiales en tanto constituyen medios de intervenir el mundo. No vemos lo que está allí, ante nosotros. Más bien estamos frente a las formas específicas como vemos y representamos el mundo” (Caggiano, 2012, 20). Lo visual resulta, entonces, fundamental para abordar la construcción social de sentidos, cómo determinados actores sociales (Guidenns, 2013) muestran u ocultan, instituyen o restituyen imágenes (Caggiano, 2012). En este punto, la tesis considera que las fotografías analizadas ponen en cuestión no sólo formas de selección, recorte, composición sino que el enfoque de determinadas imágenes implican necesariamente la inclusión de ciertos aspectos y la exclusión de otros, es decir, allí se configuran

determinados procesos de ocultamientos o des-apariciones que pasan por un sentido político de construcción de la mirada, en tanto va generando un 'repertorio' ya sea hegemónico o alternativo (Caggiano, 2012): el primero dependería, por un lado, del lugar de enunciación del productor de repertorios visuales -incluyendo la capacidad técnica para realizar tal producción- y, por otra parte, de la circulación de esos repertorios atendiendo al resultado de la potencia de difusión y de la receptividad social que logren (ibídem, 2012 y 2015). En cambio, la capacidad "alternativa" o "contra hegemónica" del repertorio visual parte de un proceso de autoadscripción, es decir, "el hecho de que las organizaciones, instituciones o grupos responsables de la elaboración y difusión de determinados materiales se proponen a sí mismos como una mirada diferente, alternativa o contraria a las oficiales o dominantes, una perspectiva que repone ausencias, vuelve visible aquello que se ha ocultado o intenta ocultarse, discute unas determinadas representaciones y ensaya otras" (Caggiano, 2015:158). Retomando esta forma de catalogar los repertorios visuales, la tesis indaga uno hegemónico que circula, principalmente, en los medios de comunicación y, por otra parte, algunas imágenes fijas que se publicaron en páginas de redes sociales creadas por creyentes donde se generan otras formas de mostrar sentidos y prácticas de los procesos religiosos aquí estudiados.

Comunicación, ciencias del lenguaje y religiosidad

La investigación pretende reflexionar sobre los procesos religiosos en el marco de las indagaciones sobre comunicación en relación a algunos aportes de las ciencias del lenguaje y la religiosidad.

En este sentido, interesa destacar que la comunicación es mirada en relación a la cultura popular/masiva y hegemónica. Aníbal Ford, Jorge Rivera y Eduardo Romano (1985) se constituyeron en pioneros en el marco de los abordajes críticos latinoamericanos que indagaban la cultura popular en el folletín y la radio, objetos no abordados hasta ese momento. A partir de allí, dieron lugar a

reflexiones sobre el patrimonio de la cultura nacional, la memoria histórica popular, los cambios en la industria cultural, las relaciones entre cultura popular y masiva (Alabarces, 2008; Grimson y Varela, 2002).

En esa misma línea, los estudios de Jesús Martín Barbero (2002) permiten comprender la compleja vinculación entre lo popular/masivo desplazando el lugar de las preguntas de los medios a indagar las mediaciones: qué hace la gente en sus prácticas y cómo allí existirían apropiaciones diferenciales y réplicas de las clases subalternas a lo hegemónico. Algunas de las críticas sugirieron que el autor pensaba la categoría de mediaciones como espacios de intersticios en los que la hegemonía operaría desde adentro entendiendo que ciertos consensos no surgirían desde las clases populares (Lobo, 2005). El debate en torno al concepto se plantea por cómo Jesús Martín Barbero piensa la hegemonía en relación a sus diálogos con Raymond Willams: el proceso de mediación se ubicaría dentro de lo residual en relación con la categoría de tradiciones selectivas, lo que permitiría suponer que no hay prácticas de los sectores populares que no sean estrategias de la cultura dominante como forma de configuración (ibídem). El posicionamiento del autor aporta respuestas a discusiones subyacentes a los estudios en comunicación-cultura en América Latina; sobre todo en lo relativo al lugar de lo popular en tensión con lo hegemónico y a cómo se inserta en ese proceso la cultura masiva (García Canclini, 2004; Martín Barbero, 2002).

A largo del trabajo, entonces, se podrá entrever cómo se articula lo popular, masivo y hegemónico a partir del concepto de industrias del creer (Algranti, 2013; Semán, 2013) que pone en cuestión cómo se comercializan determinados productos más tradicionales en espacios céntricos de la ciudad para el Milagro, mientras que en Urkupiña se venden una multiplicidad de elementos rituales relacionados con formas más andinas-populares de vivencia de los rituales y en circuitos más periféricos en relación al casco céntrico de Salta; este último aspecto permite hablar de industrias del creer 'paralelas'. A partir de allí, se podrá vislumbrar tensiones no sólo en términos de cómo se entrama lo

popular/masivo/hegemónico en los cultos sino, también, cómo se produce la configuración del espacio público local.

En la línea de estas indagaciones y junto a los aportes de la filosofía, la historia y la sociología de la religión, se piensan los cultos analizados como parte del catolicismo popular (Dussel y Esandi, 1969) por ser prácticas que poseen una congruencia (y también una tensión) entre la religiosidad popular (Semán, 2001, 2004) con elementos del cristianismo. Como se verá más adelante, en el caso de la Virgen de Urkupiña se leen elementos de la cultura andina- popular en la realización de la mayoría de sus rituales, mientras que en el Milagro, lo popular se puede leer, por ejemplo, en el espesor temporal de las peregrinaciones. Ambas devociones, además, tienen la presencia de cultos a María (Virgen del Milagro/Virgen de Urkupiña) lo que implica comprenderlas desde su singularidad como simbolismo religioso, atendiendo a los elementos socio-históricos que configuran este tipo de religiosidad: los cultos marianos son procesos que se remontan a la historia de la Iglesia Católica vinculada al crecimiento y valoración de la figura mariana, la cual se inicia en los primeros siglos de la cristiandad y se consolida especialmente hacia el siglo XVI y el Medioevo (Der Walde Moheno, 1997; Fogelman, 2005).

La propuesta teórica comunicacional, entonces, radica en pensar cómo los cultos religiosos son partes del catolicismo y cómo allí juegan de manera tensiva, negociada, consentidas y/o consensuadas (Hall, 2010) prácticas que permiten pensar lo masivo, lo hegemónico y lo popular. Para reflexionar sobre esa trama conceptual se toma como entrada tres conceptos de suma relevancia que hilan la indagación: las representaciones, las identidades y los territorios.

Representaciones, identidades y territorios

Desde una mirada de base socio-semiótica en diálogo con teorías de la cultura de diferente cuño, en particular, centradas en estudios culturales y decoloniales (Cebrelli y Arancibia, 2005 y 2010) se considera que las

representaciones sociales son mecanismos traductores que tienen “una facilidad para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica” (Cebrelli y Arancibia, 2005:38). La representación suele tener una alta recurrencia en la formación discursiva del momento de producción, lo que le otorga ciertos rasgos hipercodificados que posibilitan su reconocimiento inmediato (ibídem, 2005).

Las representaciones son pensadas como articulaciones que posibilitan mirar la relación del sujeto, las adscripciones identitarias y las formaciones discursivas como correspondencias no necesarias, como contingencias que reactivan los procesos históricos (Laclau y Mouffe, 2005) y que se entraman y se leen en los intercambios comunicativos que dan cuenta de las complejas trayectorias que construyen las identidades nunca suturadas de manera definitiva (Cebrelli y Arancibia, 2010).

Como lo plantea Stuart Hall (1980) desde los estudios culturales, el proceso constitutivo de las identidades es un trabajo de la diferencia desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha y/o conflicto, legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad (Hall y Du Gay, 2003). En este sentido, las identidades se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. El poder de la representación configura imaginarios, conduce colectivos y compromete voluntades, ya que se sustenta en ideologías que se basan en prácticas y producciones comunicacionales capaces de construir el horizonte normativo donde se ‘ordenan’ los sentidos del mundo y de la vida (Cebrelli y Arancibia, 2010). Las identidades se construyen dentro de un proceso de interseccionalidad (Crenshaw, 1995) término que habilita a reflexionar cómo caracterizaciones por clase, etnia, género y adscripciones religiosas van conformando una coincidencia de estructuras múltiples y simultáneas de presión sobre el mismo actor que reduplica la diferencia simbólica sostenida (Cebrelli, 2014).

Las conceptualizaciones entorno al territorio se retoman desde los aportes del pos-estructuralismo, la crítica histórica, la antropología cultural y los estudios comunicacionales. De esta manera, el territorio se piensa como un constructo atravesado por representaciones sociales e identidades que albergan preguntas como: quién soy, dónde estoy, a qué nosotros pertenezco, dónde me localizo y qué lugar ocupo, cómo me relaciono con él y qué historias me entran a él (Arancibia, 2009). La territorialidad es una experiencia particular, histórica y culturalmente definida de ese territorio (Foucault, 1983 y 2004), una representación que implica a diversos actores sociales que entran en él sus relatos, construyen los múltiples rostros de las identidades individuales y colectivas (Segato, 2007; Arancibia, 2009). Las inscripciones territoriales (Foucault, 1983 y 2004; Segato, 2008; Arancibia, 2009; Deleuze y Guattari, 1997) y las múltiples identidades (Hall, 1980; Brubaker y Cooper, 2002) están imbricadas en los cultos y los cuerpos devotos/peregrinos que participan de éstas prácticas, los cuales se constituyen como recursos para legitimar-se, incluir-se y visibilizar-se. En este punto, el trabajo considerará la conceptualización sobre la legitimidad (Weber, 2002) y la visibilidad (Reguillo, 2008), para pensar la configuración de cada culto en las distintas instancias de análisis propuestas (la mediática, la de las voces de los promesantes, la eclesiástica).

La legitimidad, como categoría, pasa necesariamente por una cuestión de poder. Para Max Weber (2002) está más allá de un pacto racional realizado en función de conveniencias recíprocas, por tanto, no constituye un mero acuerdo utilitario entre ciertas partes interesadas. Un orden legítimo, en estricto rigor, es aquel que es tenido por verdadero, en cuanto se cree plenamente en él. A lo largo de la tesis, entonces, se va explorando esta noción en relación a cómo los aparatos ideológicos del estado como así también las percepciones de los promesantes construyen ciertas legitimidades en relación a determinados campos representacionales.

Por otra parte, resulta crucial pensar las políticas de in-visibilidad lo cual alude, según Rossana Reguillo (2008) a ese conjunto de tácticas y estrategias que, de manera cotidiana, gestionan la mirada, esa que produce efectos sobre el modo en que miramos y somos mirados en tanto clausura o abre otros caminos y sentidos. La visibilidad, entonces, es un problema (y una disputa) por el poder de la representación, algunas veces ejercido desde el poder y otras veces desde los márgenes “frente a la tendencia a conservar la política de visibilidad tradicional se pone de manifiesto que los cambios en la representación y en la percepción de la alteridad son posibles si se alteran los modos de mostrar la diferencia. Se trata de un trabajo de ruptura de las representaciones cristalizadas o al menos un resquebrajamiento de las mismas para poder hacer emerger otras” (Arancibia, 2015). La (in) visibilidad y la legitimidad son cruciales para pensar los diversos lugares de enunciación desde donde se dice y hablan las devociones.

Por otra parte, cabe pensar que los rituales son llevados a cabo por diversos cuerpos que cuando son enunciados en los medios están atravesados por un proceso de mediatización (Charaudeau, 2003). Por ello, se retoman las teorías de la enunciación en el cruce con los aportes antropológicos y sociológicos sobre corporalidad, para entender esta categoría como parte de una socialización donde se hace carne la experiencia que se constituye en identidades (Wacquant, 2004; Bourdieu, 1993). Lo social no sólo se inscribe en el cuerpo, sino que lo corporal es el lugar de lo individual/lo social donde la cultura emerge (Csordas, 1994). El cuerpo en tanto espacios de enunciación (Gasparín y Pérez Real, 2014) permite comprender cómo se mira-dice la cultura, pues se constituye como territorio de múltiples significaciones (Segato, 2007). El trabajo explora no sólo cómo se visibilizan y legitiman los cultos sino, cómo los cuerpos (eclesiásticos, devocionales, entre otros) se plasman en enunciados mediáticos y en las fotografías que circulan en la prensa local como en determinadas páginas de redes sociales.

La categoría del “ritual” será abordada desde los estudios antropológicos que los definen como artefactos comunicativos que inscriben el espacio, lo consagran y lo sacralizan (Segato, 2008). Los rituales, además, como conductas que están relacionadas con las creencias (Turner, 1967) poseen temporalidades heterogéneas (Chattarjee, 2007). Esta temporalidad de lo social se ‘lee’ en las representaciones con ellos relacionadas; de allí el concepto de espesor temporal (Cebrelli y Arancibia, 2005 y 2010), el cual refiere a la forma en la que a una determinada representación se le van adosando modos de significar, de hacer, de percibir y de decir complejizando la estructuración de dichas representaciones. Este proceso es propio de las formaciones discursivas y de los modos de circulación que tienen (Cebrelli y Arancibia, 2005).

En este punto, cabe destacar que los cultos implican una diversidad de rituales: en ambos se efectúan procesiones y novenas, prácticas pertenecientes al dogma católico. Aquí, se piensan éstas categorías desde los aportes antropológicos y comunicacionales en diálogo con las teorías sobre performance. De allí que, las procesiones sean entendidas como procesos rituales que muestran un lugar de exhibición de las jerarquías sociales, disciplina el tránsito, los tiempos y las formas de habitar los espacios públicos (Carbajal López, 2010).

Por otra parte, es posible considerar la ‘novena’ desde los estudios comunicacionales centrados en las prácticas religiosas que la definen como un momento de preparación y reafirmación de los lazos de fe con el ser trascendental de la devoción y con los/as demás integrantes del grupo, lo que implican una performance de los actores involucrados (Guzmán, 2009). La categoría es importante para la tesis porque conforma diferencialmente a las devociones: la peregrinación en el Milagro y las fiestas en Urkupiña son muy particulares, aunque ambas se inscriben en las dinámicas de la religiosidad popular.

Desde los aportes de los estudios sociológicos sobre religión, el concepto de peregrinación es “caracterizado por la movilidad de pertenencias, la fluidez de identificaciones y la diferenciación de itinerarios, combinando la máxima libertad

y la mínima institucionalidad” (Hervieu-Léger, 1999 en Galli, 2014:20) aún en casos como el Milagro, donde tiene una marcada forma colectiva. Es interesante observar la persistencia de ciertos rasgos andinos de temporalidad larga que viene resistiendo la presión del canon católico y eurocentrado, inclusive, desde la época de Extirpación de las Idolatrías llevada a cabo en el siglo XVII (Rostworowski, 2003: 98).

Con la devoción de Urkupiña, otra instancia de análisis serán las fiestas. En tal caso, se hace necesario pensarlas como un objeto de estudio autosuficiente donde se exhiben, transmiten, acumulan, negocian y reconstruyen las identidades de los grupos y la memoria colectiva. Allí, usos políticos, simbólicos y sociales se entrecruzan, al mismo tiempo que, agentes estatales, privados, artistas populares, turistas, la propia comunidad e intelectuales, la atraviesan (Herrera, 2015). Esta conceptualización es fundamental para reflexionar, además, cómo se articulan allí las identidades, los territorios y las múltiples representaciones.

Dado que las prácticas rituales atraviesan diversos espacios, es necesario considerar cómo se tensiona lo privado-doméstico/lo público y situar el debate en el seno de las disputas que instaló el modernismo: se establece la masculinidad en el espacio público y lo femenino en el espacio doméstico, reproduciendo, de algún modo, la dicotomía civilización (lo público)/ barbarie (lo doméstico) (González Stheban, 1995). Esto habilita a reflexionar cómo los rituales católicos son permitidos y legitimados en ese espacio público de la ciudad de Salta, mientras aquellos que están fuera del canon disputan ese espacio o se practican en el ámbito doméstico.

Perspectivas metodológicas

La propuesta metodológica para el abordaje de formas de religiosidad en la ciudad de Salta se construye en ese vaivén que marca el epígrafe, dado que se ha concebido a la metodología no sólo como un conjunto de procedimientos para la producción de la evidencia empírica que debe estar articulada lógica y teóricamente con los objetivos de investigación (Sautu *et al*, 2005) sino - complementariamente- como un proceso, un aprendizaje y una búsqueda (más que receta) para la explicitación de la relación entre el sujeto que conoce (investigador) y los sujetos/fenómenos que se pretenden conocer (Reguillo, 2005).

Así, la metodología implica un proceso de reflexividad (Bourdieu y Wacquant, 2008) para construir caminos y líneas posibles en pos de aprehender el objeto, lo que ha implicado una forma de volver-se crítica, lógica y dialógicamente sobre la práctica científica.

Métodos y técnicas

La metodología empleada para la aprehensión del objeto es cualitativa (Sautu *et al*, 2005) y longitudinal de cohorte (Cea D'Ancona, 1996), es decir, plantea el análisis del problema a lo largo del tiempo con el propósito de mirar su dinámica. Para ello, se planifican fechas de observación en estrecha relación con el objetivo de investigación. En este caso, se propuso mirar las devociones en el periodo 2009-2017 durante los meses de práctica de los rituales y teniendo en cuenta diversas instancias de análisis: la mediática, la eclesial y la mirada de los promesantes, las cuales constituyen una estrategia metodológica (Sautu, *et al*, 2005) para mirar contrastivamente diversos materiales de análisis. El método empleado implica un estudio intrínseco de casos comparativo (Stake, 2005) porque se considera que los fenómenos religiosos estudiados son hechos únicos, complejos y en movimiento, situados en un contexto socio-histórico específico.

Dado que es un análisis contrastivo, el periodo de estudio toma como eje para el recorte la dimensión mediática y la de los promesantes referida al culto de

Urkupiña: este recorte implica considerar que la devoción es migrante¹⁶ y que se ha insertado en la dinámica local hace algunas décadas atrás, mientras que el Milagro es una devoción que surge y se practica en Salta desde la etapa colonial, por lo que sólo puede realizarse en el cruce en el momento en que los materiales referidos a las devociones pueden entrar en tensión y diálogo.

La instancia mediática se ha tomado como eje de la delimitación del objeto de estudio porque es el lugar de enunciación donde se articulan los otros discursos, es decir, donde puede leerse la inscripción del discurso religioso en la prensa (Cebrelli, 2011; Cebrelli y Arancibia, 2013) y el devocional, mediante las articulaciones de las mediaciones constituyentes de los sujetos observados (Martín Barbero, 2002). El periodo de contrastación ha considerado como inicio el momento de visibilización del culto de Urkupiña en la prensa¹⁷, el cual -de acuerdo al trabajo de archivo realizado- comienza en el año 2009: a partir de allí, hay una mayor cobertura de prácticas y sucesos relacionados a la devoción mariana.

El recorte del material se realiza hasta el año 2017, porque se produce en ese momento el anuncio por parte de los ediles de la municipalidad de Salta prohibiendo el uso de fuegos artificiales en el espacio público para el culto de Urkupiña, un debate que se inició, también, en el año 2009. Sumado a ello, un grupo de las familias que practican la devoción desde hace años ha dejado de realizar los rituales en 2017. Su consideración es significativa para la tesis porque la devoción del grupo familiar es un claro ejemplo de resistencia a lo instituido por

¹⁶ La tesis considera que el culto de Urkupiña es migrante por cuánto es una forma de religiosidad practicada por familias bolivianas y es asimilada porque también hay familias salteñas devotas. La experiencia en la ciudad es distintiva respecto a otras a nivel país, donde se configura más como un culto migrante (Nava Le Favi, 2017).

¹⁷ No se considera como marco de recorte al culto del Milagro dado que pese a algunas transformaciones de la devoción (la cual encuentra ciertas correlaciones con la irrupción del culto de Urkupiña) la tematización mediática y eclesial es recurrente lo que genera, de algún modo, ciertas regularidades y cristalizaciones en los discursos que rodean al culto.

el canon católico¹⁸. Durante ese año (2017), los devotos decidieron participar de los rituales realizados en los espacios legitimados por la institución religiosa después de casi 40 años de ejercerlos de modo divergente.

Cabe destacar que son escasos los estudios que abordan formas de religiosidad considerando su espacialidad en la ciudad. De hecho, la propuesta de pensar las devociones en el espacio urbano en relación con las identidades y territorios constituye un aporte a un área de relativa vacancia en la investigación. Sumado a ello -y considerando que las devociones son manifestaciones del catolicismo- cabe pensar que Salta es una de las provincias del noroeste argentino con mayor presencia del dogma católico: los habitantes profesan en un 91,7% ser practicantes de ésta religión, configurándose en una de las más altas tasas en relación a otras regiones del país¹⁹.

En este sentido, resulta de vital importancia pensar el espacio de la ciudad dentro de estas matrices y cómo allí dialogan los cultos propuestos,

¹⁸En indagaciones anteriores, se ha trabajado específicamente con la experiencia de este grupo de familias lo que daba cuenta de sus prácticas de resistencia a lo instituido donde, además, resonaban otros tiempos de la historia. El artículo se encuentra disponible en: <http://www.iighi-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2017/07/V0n28a05.pdf>. (Consultado el 14 de septiembre de 2017).

¹⁹Los porcentajes son producto de una encuesta nacional, la cual fue un trabajo conjunto entre ANPCyT, CONICET, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Los datos obtenidos se encuentran disponibles en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf> (Consultado el 16 de septiembre de 2017). Además, se debe tener en cuenta que Latinoamérica es una de las regiones donde las personas expresan ser más religiosas (independientemente de concurrir a un templo o no) que otras a nivel internacional. Así, la Encuesta Mundial de Valores del año 2016 (la cual se realiza desde la década del 80) expresa que a nivel mundial 70% de las personas se definen religiosas y solo en América Latina crece el porcentaje a 80%. En ese contexto, Argentina está entre los índices más elevados con el 81% de encuestados que afirman tener una cercanía con diversas divinidades (véase el siguiente link: https://groups.google.com/forum/#!topic/guiones-liturgicos/KSCPU_sOr8w (Consultado el 15 de agosto de 2017). En tanto, referidos al catolicismo, la encuesta del Barómetro de la Deuda Social en Argentina de la Universidad Católica Argentina desarrollada en el 2011 mostraba que del total de los creyentes en Dios (90,5%), un 74,3% adscribe su fe al dogma católico, datos similares a los proporcionados por la Primera Encuesta sobre Creencias Religiosas en Argentina (Flores, 2017). Los índices permiten comprender cuantitativamente la importancia de la religiosidad en América Latina y en Argentina, donde Salta adquiere cifras importantes en relación a adscripciones religiosas católicas.

constituyéndose la tesis un estudio de cohorte situado en tanto el contexto que organiza la trama de relaciones y acciones estudiadas es de naturaleza local (Reguillo, 2005:95).

El corpus analítico es heterogéneo pues pretende dar cuenta del objeto desde diferentes discursos y perspectivas. En la instancia denominada 'mediática', se compone de noticias, notas y crónicas de medios de la prensa gráfica como así también de portales durante los días de realización del culto del Milagro que comprende los meses de julio a septiembre e incluye el momento de entronización hasta la procesión²⁰. En el caso de Urkupiña se tomó como referencia los días de la novena hasta las procesiones lo que involucra necesariamente el mes de agosto. Como se verá más adelante, los rituales de este culto se realizan de forma esporádica a lo largo del año, por lo cual también se consideraron otras noticias que exceden ese periodo y que dan cuenta de la dinámica de los cultos en los medios. Las noticias/notas relevadas fueron de un total de 80 (ochenta) para el Milagro y de 25 (veinticinco) para Urkupiña, de las cuales se incluyeron aquí el análisis de los siguientes materiales que resultaron significativos para el objeto de estudio: "Con la Virgen de Urkupiña todo el año es carnaval" (*El Intransigente*, 3 de diciembre del año 2010) "Virgen de Urkupiña: crece la polémica por el uso de pirotecnia" (Diario *El Tribuno de Salta*, 20 de agosto de 2015) "Prohíben la pirotecnia en la Virgen de Urkupiña" (Portal *Informate Salta*, 20 de agosto de

²⁰ Dentro del culto del Milagro subyacen una serie de rituales que se realizan en determinados meses: la entronización se efectúa en el mes de julio (30 o 40 días antes del comienzo de la novena que es el 6 de septiembre) y está vinculada a que las imágenes son sacadas del atrio central y colocadas en el altar mayor. A partir de ese momento, la Catedral oficia misas donde asisten organizaciones e instituciones públicas y privadas que -previamente- se les ha dado un turno para poder participar de las mismas. Las escuelas y colegios públicos tienen obligatoriedad en la asistencia lo que ha generado controversia respecto a cuestiones referidas a la laicidad (Nava Le Favi, 2013). Desde el 6 de septiembre comienzan las peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia y del país que caminan para llegar a la Catedral. La organización por parte del Arzobispado asigna días de llegada para poder concurrir a las misas, por lo cual los peregrinos deben disciplinar sus tiempos y cuerpos para poder cumplir con lo establecido por la institución (Nava Le Favi, 2013; Nava Le Favi y Cebrelli, 2017). Dentro de la novena, los tres últimos días están dedicados a la natividad de María (13), la exaltación de la Cruz (14) y Solemnidad del Señor del Milagro (15) denominado "triduo". La provincia tiene declarado feriado provincial no laborable para estos tres días de celebración.

2017), “Devotos de la Virgen de Urkupiña cambiarán bombas por flores” (*Nuevo Diario de Salta*, 28 de julio de 2017), “En una fiesta cambiaron pirotecnia por globos de colores” (Diario *El Tribuno de Salta* ,22 de agosto de 2017), “El Milagro es parte de la fe de un pueblo (Diario *El Tribuno de Salta*, 28 de agosto de 2012), “Los peregrinos coparon la plaza para venerar a los santos patronos” (Diario *El Tribuno de Salta*, 13 de septiembre de 2014), “Los peregrinos se preparan” (Diario *El Tribuno de Salta*, 1 de Julio de 2015), “Conocé el testimonio de fe de los peregrinos” (Diario *La Gaceta de Salta*, 13 de septiembre de 2017), “Un joven relató que recuperó la vista en la procesión del Milagro” (Diario *El Tribuno de Salta*, 3 de septiembre de 2015) y “ El Turismo Religioso a convertido a Salta en una de las capitales de la fe” (*La Gaceta Salta*, 25 de Noviembre de 2014).

La selección del corpus periodístico se hizo en base a considerar aquellas notas/noticias que refieran a rituales (novena, procesión, peregrinación, misas, fiestas); las que tienen como fuentes privilegiadas las instituciones (eclesiásticas y/o políticas) con incidencia en los rituales, como aquellas que hacen énfasis en las voces y perspectivas de los peregrinos y de los devotos de las advocaciones analizadas en relación a identidades e identificaciones.

En la instancia analítica de los medios, también se incluye un análisis de imágenes de circulación mediática. En el corpus fotográfico se consideran los criterios de relevancia y de originalidad en relación con ciertas codificaciones que vuelven la imagen ‘tradicional’ o ‘típica’²¹. También, -en menor medida- se han incluido algunos materiales que circularon en redes sociales (imágenes fijas) que sirven a los efectos de dar cuenta del objeto de estudio y la construcción de determinados ‘repertorios’ visuales (Caggiano, 2012).

²¹Por ejemplo, la fotografía del Cristo y de la Virgen del Milagro saliendo de la Catedral Metropolitana durante la procesión, o el primer plano de la imagen de bulto de Virgen de Urkupiña.

En la instancia eclesiástica se incluyeron documentos²² emanados del Arzobispado de Salta y que fueron producidos durante el periodo considerado: “Palabras de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos Solemnidad del Señor y la Virgen del Milagro” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2011) “Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos Solemnidad del Señor del Milagro” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2010) “ La devoción a la Virgen de Urcupiña y Salta” (Arzobispado,1 de noviembre de 2013) “Carta a los devotos de Nuestra Señora de Urcupiña” (Arzobispado, 13 de mayo de 2015). Además, se tomaron otros documentos que exceden el periodo de análisis pero que fueron significativos para el análisis aquí esbozado: “Palabras de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2007) “Mensaje de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la Fiesta del Señor y la Virgen del Milagro y el pacto de fidelidad” (Arzobispado, 15 de septiembre de 2008) “Palabras del monseñor Mario Antonio Cargnello, Arzobispo de Salta en la renovación del pueblo salteño con sus patronos” (Arzobispado, 15 de septiembre de 2006).

La selección del corpus eclesial presta principal atención a los textos que clasifican a los devotos otorgándoles algún tipo de identidad en estrecha relación con la valoración y legitimación de cada culto. Estos criterios ponen en evidencia cómo se configura la visibilidad y legitimidad de las devociones en el ámbito eclesiástico. Por lo mismo, la lectura crítica de este material posibilita observar cómo se relacionan los orígenes nacionales de cada culto (argentino y salteño; boliviano) con los procesos de construcción de las identidades y del territorio local.

²² Los documentos eclesiásticos referidos al Milagro también se encuentran disponibles on-line: [http://www.aica.org.ar/aica/documentos_files/Obispos Argentinos](http://www.aica.org.ar/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos) (Página consultada el 2 de noviembre de 2018)

La tercera instancia de análisis se denomina “la mirada de los promesantes” y contempla las voces de los creyentes que participan de los cultos. Este corpus se construyó a partir de un extenso y riguroso trabajo de campo realizado desde el año 2011 hasta el 2017 durante las celebraciones y cultos tanto privados como públicos²³. De su lectura se infieren los sentidos y atribuciones que los creyentes les adjudican a las devociones a partir de sus propios testimonios. También pone de manifiesto cómo los protagonistas de cada sector se piensan y se definen en el marco de los grupos y organizaciones más o menos institucionalizados según sea la devoción, pero que -en todos los casos- forman parte de la organización de los rituales de cada devoción. Así, hay organizaciones que se configuran como más jerarquizadas (como los Cursillistas, las obreras de María, la Hermandad en el caso del Milagro)²⁴ y otras que se arman a los efectos de las advocaciones, que no responden a legalidades ni a regulaciones municipales ni estatales y que están más bien vinculadas con formas de organización comunitaria (como es el caso de los grupos de familias devotas de Urkupiña²⁵).

Las técnicas empleadas para la realización del trabajo de campo se basaron en observaciones y entrevistas. Las observaciones son del tipo participante y se hicieron durante el periodo de realización de las prácticas que conforman los cultos (novenas, procesiones, peregrinaciones, fiestas). Es necesario destacar que la observación participante posibilitó “el encuentro entre dos mundos, el de la vida cotidiana de los sujetos observados y el del observador” (Callejo Gallego, 2002: 15). Las observaciones implicaron un registro que incluía la utilización de cuadernos de campo para registrar el nivel de lo acontecido diferenciado del nivel de las implicaciones personales: allí se incluyeron tópicos tales como hipótesis y/o categorías de análisis y subjetividades respecto a las prácticas observadas

²³La investigación sobre la Virgen del Milagro se comenzó a realizar durante la tesis de grado realizada por esta doctoranda (2012 y 2013). A partir del año 2014 y hasta el 2017 en forma ininterrumpida se realizó el trabajo etnográfico incluyendo, además, el culto de la Virgen de Urkupiña.

²⁴ En el capítulo IX se analiza con detenimiento la práctica y los testimonios de estos grupos.

²⁵ En el capítulo V se incluye el análisis de la práctica de este grupo.

(ibídem). Fueron de particular interés las categorías nativas que de allí provienen. Las observaciones implicaron, también, un registro que incluyó fotografías²⁶, grabaciones audiovisuales y notas de audio realizadas por parte de la investigadora durante los rituales como así también para observar la inscripción de los cultos en la ciudad de Salta.

Por otro lado, se efectuaron entrevistas en profundidad, técnica que posibilita obtener información "permeada" por los puntos de vista del participante (Creswell, 2002) y así poder adentrarse en las representaciones de los actores sociales respecto a los cultos. En un primer momento, la estructura de las mismas fue de tipo abierta, característica de los inicios de los trabajos de campo de diseños cualitativos donde las preguntas son "piloto" pero fueron estructurándose conforme avanzaron las indagaciones (Mertens, 2005). Luego de generar empatía con los entrevistados, se procedió a realizar entrevistas semi-estructuradas, las cuales se basan en una "guía de asuntos o preguntas en las cuales el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información sobre los temas deseados, es decir, no todas las preguntas están predeterminadas"²⁷ (Sampieri, 2006: 630).

Las técnicas se realizaron en diversos ámbitos, considerando los rituales que implican las prácticas y las configuraciones particulares de cada culto en el contexto estudiado. En el caso del culto de Urkupiña, los parámetros para la selección de los testimonios incluidos en el trabajo se efectuaron por una coordenada espacial, es decir, teniendo en cuenta el espacio público/privado en el que los actores realizan los rituales, y una coordenada temporal determinada por la

²⁶El registro se realizó con celulares, los cuales además permitieron capturar determinados momentos de los rituales de forma audiovisual y a través de notas de audios.

²⁷ Para la realización de entrevistas se confeccionó una guía de preguntas donde se indagó la relación de los devotos y peregrinos con el culto: su historia personal en relación a la devoción, los milagros y favores atribuidos. Un segundo eje de preguntas problematizaba el objeto de estudio para poder abonar en las dimensiones comparativas que se quiere realizar del mismo. Para ello, se preguntaba sobre cómo el actor piensa que se configura la salteñidad, la argentinidad y la bolivianidad, si consideraban los cultos asociados a ésta idea, cómo percibían la posición de la Institución Católica y de los medios en relación a sus prácticas.

cantidad de años de devoción entre los grupos y el culto. Además, se consideró una coordinada “ritual” la cual se define por el nivel de autonomía o dependencia de las prácticas efectuadas por los creyentes en relación a lo legitimado por la Institución Católica para la devoción²⁸.

Para ello, se retomaron dos experiencias. En primer lugar, se eligió a los feriantes de la Galería Monalisa²⁹ por ser un espacio público de gestión privada³⁰ que organiza la festividad, prestando relevancia al culto al punto de suspender las actividades comerciales para el día de la Virgen. Además, se caracterizan por respetar los rituales efectuados por la Iglesia local: concurren a las novenas y misas efectuadas en la Iglesia del Pilar³¹, parroquia legitimada por el Arzobispo, Mario Cargnello³², para la realización del culto. La fiesta en honor a la Virgen se

²⁸ Teniendo en cuenta algunas indagaciones realizadas, el culto de Urkupiña en Salta presenta grandes tensiones con la Institución por ser una práctica aún des-centralizada y en franca expansión en términos de territorialización de espacios y cuerpos, con marcadas re-apropiaciones inclusive a la manera en la que se festeja en Bolivia y en contradicción con lo que establece el dogma (Nava Le Favi, 2015 y 2017). La situación es diferente en otros lugares del país, como es el caso de La Plata donde la Institución Católica no sólo legitima las prácticas rituales de la devoción, sino que ha tomado el culto de Urkupiña como una forma de acercamiento a las clases populares (Pasarelli, 2015).

²⁹ La feria se ubica en el macro-centro salteño sobre calle Urquiza, entre Ituzaingó y Pellegrini. De acuerdo al trabajo de campo realizado, llevan alrededor de 8 años realizando fiestas en honor a la Virgen.

³⁰ Los comercios constituyen formas de apropiación privada del espacio público (Ziccardi, 2012). Al respecto de los debates alrededor de los tipos de espacios públicos, hay algunas conceptualizaciones en relación a la distinción entre espacio público de gestión privada y el espacio urbano de uso público o espacio abierto urbano. Esta última categoría, siguiendo la acepción anglosajona del término, puede ser definida como “aquel espacio de propiedad pública o privada, que es de libre, aunque no necesariamente gratuito acceso de la población de una ciudad, comuna o vecindario, para que ésta pueda desarrollar actividades sociales, culturales, educacionales, de contemplación y recreación” (León Balza, 1998: 26). Es importante establecer que el acceso a dichos espacios no se efectúa en cualquier hora del día o día de la semana (ibídem). Esta distinción sirve para pensar los espacios ocupados durante las prácticas rituales del grupo de familia de Urkupiña o de los Peregrinos de la Puna.

³¹ El trabajo usa indistintamente la nominación “Iglesia Nuestra Señora del Pilar” e “Iglesia del Pilar” para referirse al mismo templo. La segunda hace referencia a una designación más breve del lugar que circula tanto en la esfera de la institución, en medios de la prensa gráfica y en el discurso de los devotos.

³² Mario Antonio Cargnello es Arzobispo de Salta por sucesión desde el 6 de agosto de 1999. La información sobre su vida pastoral se encuentra disponible en: <http://www.arquidiocesisalta.org.ar/arzobispo.html>

realiza en el espacio comercial, donde participan todos los feriantes. También, se registraron otros testimonios de devotos que fueron seleccionados por su participación en determinados eventos del culto en Salta y, por otra parte, por su cercanía con la devoción practicada en la citada Iglesia del Pilar, aunque no formaran parte del grupo de feriantes.

El segundo lugar donde se efectuó el trabajo de campo se localiza entre el espacio público y privado y lo constituye un grupo de familias que se adjudican el ingreso de la devoción a la ciudad, las cuales realizan los rituales de novena, procesión y fiesta en espacios autónomos a los establecidos por la institución. El registro de estos testimonios permitió reconstruir la historia del culto en Salta. Este grupo se estructura por lazos de compadrazgos y se nuclea alrededor de la familia Flores-Camacho-López³³ los cuales son salteños y bolivianos (cochabambinos, santacruceños); algunos radicados hace más de 20 años en la ciudad. La novena se efectuaba en el patio de la casa de este grupo donde tienen un altar que alberga a más de cincuenta imágenes de Urkupiña y más de cien devotos que les rendían culto en los momentos establecidos para los rituales. La procesión se realizaba por las calles del Barrio Miguel Ortiz, en la zona norte de la ciudad y para las fiestas se dirigían a una finca ubicada en La Caldera³⁴ donde concurrían alrededor de 200 personas.³⁵ La utilización del pasado para referir estos particulares rituales dan cuenta de la desaparición de los mismos por decisión de las familias: en el año 2017, los rituales comenzaron a realizarse en espacios legitimados por el dogma católico y dejaron de diferenciarse de los mismos.

En cuanto al culto del Milagro, se consideran las mismas coordenadas pero de una forma diferente, vinculada a la configuración de la devoción. Para este

³³ Todos los nombres de los informantes han sido modificados para preservar el anonimato de los mismos.

³⁴ La Caldera es una pequeña localidad, cabecera del departamento homónimo, provincia de Salta, en el noroeste de Argentina, ubicada a 25 km en dirección norte de la ciudad de Salta, por la RN 9.

³⁵ En un trabajo de mapeo de esta experiencia, se puede pensar la manera en que el grupo actúa de forma táctica a lo que la Iglesia Católica en Salta intenta imponer y disciplinar alrededor de Urkupiña, culto que tiene un proceso de expansión y territorialización en la ciudad (Nava Le Favi, 2017).

culto se participó en una experiencia denominada los “Peregrinos de la Puna”, unos de los grupos más antiguos que efectúan el ritual³⁶, pues llevan 30 años realizando la práctica de peregrinación “a pie”³⁷. Se trata de una de las peregrinaciones más numerosas, dado que congrega alrededor de 5000 personas que recorren 285 kilómetros en 9 días, conformando así uno de los grupos que más kilómetros y durante más tiempo transitan para llegar a la procesión que se efectúa en la ciudad.

Se incluyeron, además, los testimonios de actores involucrados en la citada procesión, un evento multitudinario que convoca año a año a miles y miles de creyentes que literalmente desbordan las calles de la capital. En este punto, se incluyeron entrevistas a “La Hermandad del Milagro” y las “Obreras de María” por ser los únicos grupos de fieles que toman contacto con las imágenes del Milagro (exceptuando a los pertenecientes a la curia eclesiástica local, como curas y el Arzobispo) ya sea para vestirlos, realizar los arreglos florales o ubicarlos en el atrio de la Catedral Basílica de Salta.

Ambas organizaciones -conformadas por grupos de laicos- tienen más de cien años de antigüedad en la realización de tareas relacionadas a la devoción y cuya historia se remonta a los lazos de servidumbre entre los grupos aristocráticos y los criados: éstos últimos colaboraban con el templo en nombre de sus patronos y a partir de allí se fueron involucrando en la organización de la devoción. Las agrupaciones se fueron consolidando a lo largo de los años y actualmente sólo se puede ingresar por lazos familiares (siendo hijos o nietos de los integrantes) o por grado de compromiso con la Iglesia.

³⁶ La información se obtiene de la página oficial del Arzobispado de Salta, donde se detallan las peregrinaciones, kilómetros, fecha de llegada a la capital, cantidad de personas que efectúan el ritual y los miembros responsables de la misma. Los datos pueden ser consultados en: <http://www.catedralsalta.org/peregrinos>

³⁷ Dentro del lenguaje nativo (Bourdieu, 2008), realizar la peregrinación a “pie” implica largos periodos de caminata. Sin embargo, en el caso de los Peregrinos de la Puna, la municipalidad pone a disposición algunos camiones donde aquellos que se sientan agotados, puedan acceder a este medio de transporte.

Por otra parte, se consideraron los testimonios de miembros de organizaciones católicas con injerencia tanto en el acto ritual de la procesión como en la peregrinación. Tiene particular relevancia el grupo de entrevistas realizadas a los Cursillistas "de Colores", grupo que tiene alrededor de 50 años y que participa de la regulación del espacio público en el momento de la procesión como en el recibimiento de los peregrinos de "La Puna" a la Capital. Los cursillistas son un grupo heterogéneo de creyentes, los cuales no tienen contacto con las imágenes del Milagro, pero sí cumplen un rol destacado en la organización de los grupos peregrinos³⁸.

El trabajo de campo comprende 85 (ochenta y cinco) testimonios, pero se consideraron únicamente 15 fragmentos significativos para dar cuenta del presente objeto de estudio. Los testimonios fueron seleccionados en relación a las implicaciones de las personas con las organizaciones en las que participan, muchos de los cuales han profesado ser parte de rituales pertenecientes al Milagro como Urkupiña, manifestando con ello una convivencia de creencias contradictorias -en algún punto- para el dogma³⁹.

Por otra parte, hay un grupo de textos elegidos para dar cuenta del relato devocional, es decir, de las historias oficiales y no oficiales de los cultos que se han transformado en mitos y leyendas construidas alrededor de las advocaciones y suelen estar escritas en diferentes soportes (libros, folletos) o, también, han sido recopiladas de los testimonios orales de los creyentes durante los rituales y que se han incluido a fin de poder contextualizar la mirada sobre los cultos.

³⁸ Respecto a estos grupos (como La Hermandad del Milagro, las Obreras de María y Los Cursillistas) hay escasas informaciones sistematizadas sobre su estructura, origen e incidencia en la institución local. Sin embargo, se ha re-constituido brevemente las características principales en base a los testimonios tomados en el trabajo de campo, a fin de poder justificar la elección de su inclusión en la tesis. Un mayor análisis será incluido en posteriores capítulos.

³⁹ La Iglesia Católica en Salta tiene una forma de concebir el culto de Urkupiña con marcadas connotaciones negativas que serán analizadas en profundidad en los capítulos siguientes.

Herramientas de análisis

El estudio del corpus se realizará desde una perspectiva de análisis del discurso de base socio-semiótica (Verón, 1987 y 1996; Angenot, 1998; Verón: 2007) en diálogo con los enfoques sobre las representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia, 2005, 2010, 2011) que habilite a ⁴⁰comprender el contexto social, político, histórico y cultural en los que se insertan los cultos.

De esta manera, tanto el método, las técnicas de análisis permiten comprender un objeto de estudio que implica un abordaje contrastivo y cuyo principal desafío es la necesidad de abordar (lógica, dialógica y relacionalmente) una diversidad de materiales que se proponen para el estudio. En este sentido, las instancias se diagramaron para poder sistematizar el corpus de acuerdo a los parámetros que se dieron cuenta a lo largo del capítulo, criterios que fueron brújulas en la construcción de un camino metodológico con el fin de reflexionar sobre dos formas de religiosidad en Salta.

⁴⁰ Cabe destacar que tal como afirman Alejandra Cebrelli y Víctor Arancibia, el abordaje sobre las representaciones sociales no sólo constituye un enfoque teórico sino, al mismo tiempo, una herramienta de análisis metodológica (Cebrelli y Arancibia, 2005, 2012).

PRIMERA PARTE:
LOS CULTOS
EN 'LA CAPITAL DE LA FE'

CAPÍTULO I

SALTA, UNA HIERÓPOLIS COLONIAL

La dimensión religiosa de la ciudad

La ciudad no cuenta su pasado, lo contiene como las líneas de una mano, escrito en las esquinas de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, cada segmento surcado a su vez por arañazos, muescas, incisiones, comas.

Ítalo Calvino, 1972.

Salta, linda y colonial⁴¹

La ciudad de Salta es capital de la provincia de homónimo nombre, ubicada al noroeste argentino. La misma cuenta una población aproximada de 500.000 habitantes, según lo estipula el último censo nacional realizado en el año 2010. La ciudad se funda a fines del siglo XVI y aún hasta el siglo XVII mantiene la traza original delimitada por los tagaretes: zanjas que posibilitan conformar los límites naturales y resultan fundamentales para el establecimiento de delimitaciones en el imaginario urbano entre la ciudad y el campo (Zacca y Caretta, 2005). Los tagaretes funcionaban como fronteras, dado que en el año 1730 la ciudad se encontraba en permanente riesgo de los ataques de los indios mocoví del Chaco y, al mismo tiempo, era una ciudad que se beneficiaba con la producción minera (del cerro Potosí) lo que le otorgaba un papel mercantil y ganadero dentro de ese contexto (Yudi, 2015).

⁴¹ Este capítulo toma, principalmente, información recabada de las observaciones realizadas en el macro-micro centro salteño como así también en diversos barrios de la capital durante el periodo 2011-2017. Ver *Anexo 1*.

Sin embargo, la historia tradicional salteña recién se escribe a fines del siglo XIX por las elites locales, donde se funda como mito de origen una identidad ligada a la llegada de los españoles: ese “grado cero” de la historia, es decir, el punto de partida se tiñe como una interpretación hegemónica de la historia local donde se prioriza el origen europeo y se niega como ancestros a los grupos originarios indígenas. Este tipo de representación identitaria se difunde y generaliza por intelectuales locales, como Bernardo Frías o como el escritor Juan Carlos Dávalos, entre otros, quienes se encargan de reconstruir la historia y el pasado a través de una elaboración de la genealogía de las familias del poder donde se rescata el origen español de las mismas (Álvarez Leguizamón, 2010).

La traza de la ciudad de Salta en el momento de su fundación, además, responde al modelo clásico de ciudad hispanoamericana, es decir, un modo genérico de rasgos físicos atribuidos a las ciudades fundadas en América durante los siglos XVI a XVIII (Igareta, 2010). Este modelo implica una plaza principal rectangular, en una de las esquinas una Iglesia, en otra el ayuntamiento. Los edificios más importantes rodean la plaza al igual que la casa de los vecinos adinerados mientras que los españoles más pobres se ubican en la orilla de ese trazado. De la plaza saldrían las calles rectilíneas en todas las direcciones, formando manzanas rectangulares.

Este modelo de ciudad aún encaja con la disposición urbanística actual: los tagaretes se convirtieron en calles como la avenida Belgrano y la calle San Martín, las cuales siguen funcionando como delimitadoras espaciales, pero del macrocentro salteño. La Plaza 9 de Julio continúa siendo el punto omnireferencial para los salteños (Álvarez Leguizamón, 2010) y está rodeada de la Catedral Basílica, del Cabildo Histórico, galerías comerciales, los bancos más importantes y algunos otros museos como el Hotel Colonial, una nominación que responde a un claro indicio de un trazado con impronta colonial. A medida que se toma distancia de ese centro aparece una zona comercial más popular: mercados de “pulgas” como se denominan a las ferias que ofrecen productos económicos traídos tanto desde

Bolivia como Buenos Aires, negocios de electrónica con productos importados de Chile, santerías, fiambrerías, venta de productos artesanales, entre otros.

Retomando la definición de arqueólogos de ciudades coloniales, Salta formaría parte de las “ciudades exitosas” (Igareta, 2010) donde se perpetuó el modo de organización urbanístico colonial más allá de las variaciones que se fueron presentando a lo largo del tiempo.

Más recientemente y en el gozne entre el siglo XX y XXI, los sucesivos gobiernos del Dr. Juan Carlos Romero⁴² fueron fundamentales para establecer un

maquillaje colonial de la ciudad a través de una política de rescate del pasado para incorporarlo a la oferta turística (Álvarez Leguizamón, 2010). Así, tanto el Casco Histórico como otros edificios



Faroles en la plaza 9 de Julio. Fotografía perteneciente al portal de turismo de la provincia de Salta.

fueron reformados bajo una impronta neo-colonial, al tiempo que se instauraba el slogan de “Salta, la linda”, un juego retórico donde la ciudad funciona como una identidad travestida de mujer y de rasgos coloniales que, al mismo tiempo, posee las cifras más altas de femicidios a nivel país (Cebrelli, 2014 y 2015).

El gobierno de Juan Manuel Urtubey⁴³ continuó con este tipo de concepción de la ciudad bajo el slogan “Salta, tan linda que enamora” y a través de

⁴² Fue gobernador de la provincia de Salta durante tres periodos consecutivos desde 1995 hasta el año 2007.

⁴³ Actual gobernador de la provincia de Salta. Actualmente cursa su tercer mandato consecutivo, el cual asume en el año 2007.

gobiernos municipales -como el del actual intendente Gustavo Sáenz⁴⁴- se continúa revalorizando el casco céntrico mediante una arquitectura colonial que se lee, por ejemplo, en la puesta de faroles en las calles del macro-centro salteño o la fuerte inversión en las fachadas de las Iglesias.

La inscripción de lo religioso en el espacio local

Mirar la ciudad tan solo como un cuadrante que revive constantemente ese pasado colonial sería posicionarse como un “mirón” en términos de De Certeau (1996), es decir, solo atender a la ciudad-panorama desde una colocación de distancia que solo observa aquello que desde los lugares del poder moldearon y trazaron en ella.

Lo que se propone, entonces, es una mirada complementaria: pensar qué hacen los practicantes de la ciudad en ese espacio, principalmente, en términos de cómo se articula con otras memorias y la religiosidad. Para ello, se propone al lector un paseo por la ciudad siendo “caminantes” que identifican rasgos, intersticios de la ciudad habitada (De Certeau, 1996): un espacio creado por cuerpos que tejieron redes de escritura, las cuales se entrelazan, chocan y crean historias múltiples.

El recorrido puede comenzar con un pequeño cartel ubicado a la vera de la entrada a la ciudad que reza “Bienvenidos a la tierra del Señor y la Virgen del Milagro”. A los costados se observan múltiples manifestaciones de fe nada canónicas como las banderas y contagios dedicados al Gauchito Gil, santo popular de origen correntino y que -según los creyentes- es el protector de las rutas.

Ese espacio resulta altamente significativo donde convive dos sistemas religiosos: uno institucionalizado y otro popular. Si se mira específicamente el cartel, contiene una enunciación declarativa al anclar la ciudad a un culto, lo que llevaría a comprender, por otra parte, una espacialidad vinculada a una experiencia mítica del espacio (ibídem): la devoción remite a un relato de una ciudad salvada

⁴⁴ El intendente es de la línea política del Pro y asumió en el año 2015.

de la destrucción, directamente relacionada a un suceso ocurrido en el año 1692 cuando un sismo (hecho geográfico común en la zona del noroeste) destruyó la ciudad de Esteco y gran parte de la capital. De allí, devinieron numerosas leyendas como la de la mujer de Piedra⁴⁵: la historia popular cuenta que iba a ser la única en salvarse durante el sismo que derrumbó la Ciudad de Esteco en el siglo XVII, con la condición de no a mirar la catástrofe al marcharse, pero como lo hizo, se convirtió en piedra. Cada año, cuenta la leyenda, la mujer da un paso a Salta y, según el relato, algún día llegará y “Salta perecerá y Esteco florecerá”.⁴⁶

De acuerdo al relato oficial de la devoción del Milagro, fue durante ese terremoto donde las imágenes obtienen su carácter milagroso y, al mismo tiempo, surge la leyenda de la mujer de piedra. El sismo implicó otras formas de significar el espacio local, un lugar que se concebía como de pecadores, casi en un paralelismo con las narrativas católicas de la ciudad de Sodoma y Gomorra (Chaile, 2010).

La salvación de la destrucción de la ciudad se le atribuye -desde el relato oficial de la Iglesia- a los Santos Patronos a quienes todos los años se le rinde homenaje durante el mes de septiembre y se renueva el “Pacto de fidelidad”, es decir, ciertas palabras que enuncia el actual Arzobispo de Salta -Mario Antonio Cargnello- para sellar el compromiso de rendirle culto a las imágenes a cambio de protección contra los movimientos telúricos. El “pacto” se produce luego de un recorrido multitudinario en procesión por las principales calles de la ciudad y con los bultos a cuesta de gente autorizada por la curia eclesial, mientras que miles de peregrinos pueden mirar las imágenes sagradas únicamente a la distancia.

Esos mitos y creencias religiosas se inscriben en el espacio local a través de pinturas, esculturas, carteles que rememoran constantemente el culto del Milagro.

⁴⁵ La leyenda no tiene una fecha establecida, aunque se ha legitimado que fue durante el terremoto que dio origen al culto del Milagro. Véase: <http://www.elintransigente.com/salta/2015/9/8/leyendas-milagro-mujer-piedra-esteco-esta-cerca-salta-341034.html>. (Consultado el 11 de noviembre de 2018)

⁴⁶ Podría pensarse en el paralelismo de la historia con la mitología andina, la cual puede leerse en el Manuscrito de Hurochori (anónimo) y en trabajos compilados de Martin Lienhard (2008).

De esta manera, se puede observar que en el acceso sur a la ciudad está pintado un mural que reza “Bienvenidos peregrinos”, evocando parte del ritual de peregrinación de la devoción y donde se visibilizan personas pintadas con ponchos salteños y la imagen de la Virgen a cuestras de esos cuerpos.

Frente a ese mural y sobre la rotonda de Limache ⁴⁷, se emplaza una escultura de



la sombra de la Virgen y el Señor del Milagro, de similar estructura fantasmagórica a los gauchos del acceso Portezuelo, los cuales como sombra simulan custodiar la ciudad.

Si la caminata continúa por la zona del acceso del Portezuelo y al costado de la terminal de ómnibus, se visualiza el culto a la Juana Figueroa, un pequeño altar adornado con flores que recuerda la muerte de una santa canonizada popularmente⁴⁸, víctima en el marco de un femicidio perpetrado por el marido y el cual sucedió hace más de cien años⁴⁹.

⁴⁷ La rotonda de Limache se constituye como el acceso sur de la ciudad.

⁴⁸ Las canonizaciones populares son aquellas que tienen como objeto de culto personas que han sido canonizadas por el pueblo y donde no ha intervenido la Iglesia Católica como institución. A estas personas se las denomina ‘santos’ utilizando el lenguaje de la Iglesia (Chertudi y Newbery, 1978: 9 en Míguez y Semán, 2006). En este sentido, los santos populares aparecen como personas que, por haber sufrido una muerte violenta o accidental, acceden al carácter milagroso puesto que el intenso sufrimiento purifica sus almas y las vuelve intercesoras ante Dios (Carozzi, 2006). En Argentina, numerosos casos han sido estudiados en relación a canonizaciones populares como la cantante popular Gilda (Martín, 2006) o la de Rodrigo Bueno, el cantante de cuarteto (Carozzi, 2006), ambos fallecidos en muertes trágicas.

⁴⁹Juana Figueroa de Heredia nació en 1881 en Salta Capital. Fue asesinada a golpes por su esposo Isidoro Heredia, quien era carpintero. Su muerte sucedió el 21 de marzo de 1903 a la edad de 22 años, en lo que en la actualidad es la intersección de las calles Pedro Pardo e Hipólito Irigoyen y

En el cementerio de la Santa Cruz, que se emplaza cerca de la zona de la terminal, se presenta la devoción a Pedrito Sangüeso, el santo de los estudiantes: un niño de seis años violado y asesinado por un familiar cuyo caso nunca fue resuelto pero que, en la memoria de los fieles, se torna justicia con su santificación (Ramos, 2017).



Altar de Pedrito Sangüeso en el cementerio de la Santa Cruz en la ciudad de Salta.
Fotografía tomada por el Lic. Matías Ramos, año 2017.

En el año 2015, el gobierno municipal de Gustavo Sáenz -de una línea política más neoliberal- dispuso que el cementerio sea re-modelado para poder insertarse en los circuitos turísticos⁵⁰ que ofrece la ciudad, dado que no sólo se constituía en un valor arquitectónico, sino que allí se desarrollaba el culto a Sangüesito, el cual -con el pasar de los años- suma más adeptos. En este sentido,

donde se erigió una gruta. Según declaró el femicida, que cumplió una pena de 10 años de prisión, se debió a los celos causados por una relación extramatrimonial que la mujer mantenía con un hombre llamado Calixto Cáseres. El colectivo de promesantes está principalmente compuesto por mujeres víctimas de violencia de género (Ramos, 2017).

⁵⁰ La noticia se encuentra disponible en: <http://www.prensa-salta.gov.ar/2016/10/24/la-municipalidad-avanza-en-la-resignificacion-del-cementerio-de-la-santa-cruz/>. (Consultado el 11 de noviembre de 2018).

se presenta un interesante proceso en concomitancia con las políticas del nuevo gobierno nacional y municipal⁵¹: una canonización popular quiere insertarse en una mercantilización del espacio donde se emplaza.⁵²

Sin embargo, el turismo religioso en la ciudad tiene más antecedentes: cada sábado Salta es testigo de cómo diversas empresas turísticas emprenden el viaje a

una de las cimas de los cerros más altos que rodean la capital. Allí, una mujer, María Livia Galliano de Obeid, asevera ver y oír a la Virgen, más conocida como “Del Cerro”. Durante el



Promesantes en el culto de la Virgen del Cerro. Desde la cima se puede divisar la ciudad. Fotografía tomada por la tesista, año 2015.

gobierno de Juan Carlos Romero, adquiere visibilidad a nivel nacional e internacional en concomitancia con una política de turismo local (Nava Le Favi, 2013).

Mientras la vidente es cada vez más reconocida entre los fieles que llegan desde distintos lugares del mundo, el Arzobispado local no brinda el apoyo a la

⁵¹ La asunción del presidente Mauricio Macri y del intendente Gustavo Sáenz en el municipio en el año 2015, marcan una escisión con el Estado de bienestar que se venía gestando una década atrás: el cambio de gobierno implicó la implementación de políticas neoliberales que, como en el caso analizado, ponen bienes al servicio de la oferta-demanda.

⁵² Una interesante tesis de grado muestra cómo se va constituyendo el culto a Pedrito Sangüeso, un niño que en la década de 1960 fue vejado y asesinado por un tío. Su cuerpo fue encontrado en un aljibe. El caso no recibió condena y en la década del '90 -coincidentemente con procesos neoliberales- comienza a visibilizarse como un “mito orillero”. En la actualidad, el lugar donde se establece un santuario que es en el Cementerio de la Santa Cruz, piensa ser propuesto como un lugar turístico (Ramos, 2017).

aparición mariana⁵³ (Ameigeiras, 2012; Nava Le Favi, 2017). Los miles de fieles que concurren cada sábado a la cima no sólo se llevan una experiencia religiosa donde en ocasiones se desmayan, lloran y afirman ver a la divinidad, sino que también, pueden divisar una postal de la ciudad.

Si se continúa el recorrido y, principalmente, la zona del macro centro salteño -la más comercial de la ciudad- se pueden divisar las múltiples demostraciones de fe a otro culto mariano proveniente de Bolivia, la Virgen de Urkupiña: cada vez son más los comercios que tienen un altar en honor a la devoción e incluso llevan el nombre de la misma. Numerosos taxis y automóviles particulares son “chayados” por sus dueños para el día de Urkupiña, muchos de los cuales llevan estampas, pequeños bultos e inscripciones que rezan palabras de agradecimiento a la advocación. Hay una marcada apropiación del espacio público por parte del culto, la cual los títulos de los diarios locales lo referencian con connotación negativa: se ha hablado de invasión cultural por parte de “bolivianos” (*Diario El Intransigente*, 3 de diciembre de 2010) obliterando que hay una gran parte de devotos que también son “salteños” y, al mismo tiempo, estigmatizando a la comunidad migrante boliviana como “invasores”.

Siguiendo con la caminata por la ciudad, se puede leer la proliferación de autos y otros medios de movilidad que suman sus agradecimientos a la Virgen de Urkupiña y a santos populares como la Difunta Correa⁵⁴ o el ya citado Gauchito⁵⁵.

⁵³ La Virgen del Cerro es una de las apariciones marianas en Argentina que se ha prolongado en el tiempo pero, a diferencia de otras como la Virgen del Rosario de San Nicolás, no cuenta con el apoyo del arzobispado de la Iglesia Católica local. Las formas de legitimación entre ambos cultos es diferencial debido a que en el último caso mencionado, la vidente Gladys Motta, se desplazó del centro del acontecimiento dejando que la Iglesia de la localidad asumiera plenamente el manejo y reflexión del culto (Ameigeiras, 2012; Suarez y Marchetta: 2015, FogelmanCeva y Touris: 2013). La menor participación de los habitantes de la ciudad (y la provincia) está vinculada a la manera en la que se vive la religiosidad aferrada en gran medida a los parámetros del catolicismo tradicional popular (Suarez y Marchetta, 2015) y a la existencia de un proceso religioso colonial de gran legitimidad en el seno local como es el culto del Milagro, sedimentado desde diferentes esferas (la eclesial, la mediática e incluso la devocional) como el ícono de la identidad local (Nava Le Favi, 2013 y 2015).

⁵⁴ Deolinda Antonia Correa nació en la Provincia de La Rioja a principios del siglo XIX. En el año 1830, su esposo Clemente Bustos fue obligado a enrolarse en el ejército del Tigre de los Llanos

Esas inscripciones en bienes materiales que circulan y se visibilizan en el espacio público se pueden comprender como la intención del promesante de reconocer que su adquisición se debe a la divinidad y que, por lo mismo, necesita hacerse visible en ese espacio de la ciudad.



Un proceso interesante se presenta con los colectivos públicos de la provincia (de mediana y larga distancia) los cuales en su mayoría poseen las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro, el culto reconocido por la Iglesia

que se dirigía a San Juan. Con su hijo en brazos, la mujer se internó a pie en el desierto cuyano con la esperanza de encontrarlo, pero falleció por hambre y sed cerca de la localidad de Vallecito, provincia de San Juan, donde en la actualidad se erigió un santuario. Dos arrieros la encontraron y descubrieron que el niño había sobrevivido alimentándose con leche materna del cuerpo de su madre. Es considerada patrona de los camioneros y de los que viajan por las rutas. Su devoción se extiende principalmente por la región de Cuyo, pero llegó al resto de Argentina y países limítrofes (Del Brutto, 2007).

⁵⁵El culto al gaucho Antonio Gil se localiza principalmente en la zona del litoral. Es la historia de “un trabajador rural, injustamente perseguido y muerto por la policía, que robaba a los ricos para ayudar a los pobres y que logró después de muerto no sólo impedir que el dueño del campo, el intendente y el ingeniero de rutas movieran la cruz que recordaba el lugar de su muerte, sino que también tuvieron que reconocer su poder milagroso” (Carozzi, 2006: 108 en Míguez y Semán, 2006). Su santuario, lugar adonde anualmente acuden en peregrinación miles de personas, se ubica cerca de la localidad de Mercedes, provincia de Corrientes. El Gauchito Gil se identifica principalmente con banderas de color rojo y por sus numerosos lugares de veneración a la vera de las rutas y se constituye en un culto fértil para pensar las tensiones entre lo popular/masivo (Barrios, 2016).

Católica local. Cabe destacar que las estampas o las imágenes en pequeños altares de la devoción también están emplazados en lugares institucionalizados de la ciudad durante todo el año: el Banco Nación, los hospitales públicos y clínicas privadas, librerías, el Instituto Provincial de la Salud, la Ciudad Judicial, escuelas públicas y privadas, colectivos urbanos e interurbanos y algunos negocios del casco céntrico. Los espacios que habita la devoción son lugares institucionalizados y/o legitimados como importantes para la sociedad, lo que muestra la hegemonía del culto que rebalsa a la institución católica y se visibiliza e instaura organizaciones de la sociedad civil (Nava Le Favi, 2013).



Colectivos urbanos de la ciudad de Salta realizando publicidad acerca de los recorridos durante la época del Milagro en los televisores de las unidades. Fotografía tomada por la tesista en el año 2016.

Por otra parte, numerosos barrios de la Capital llevan nombres de santos populares como “El Gauchito Gil” o de cultos católicos como “Ciudad del Milagro”: las ubicaciones de esos barrios tienen ciertas correlaciones con su proximidad (o lejanía) con los centros de la ciudad y, por el otro, sus nominaciones funcionan como sinécdoque de un proceso de jerarquización en relación a las

creencias. Así, por ejemplo, el Barrio Gauchito Gil está emplazado en una zona periférica el cual presenta numerosos problemas como falta de luz, agua, entre otros (Saavedra, 2015), mientras que el barrio “Ciudad del Milagro” se encuentra dentro de un espacio altamente jerarquizado de la ciudad: el campus de la Universidad Nacional de Salta y la Ciudad Judicial. No es de extrañar que, en contraste, cuente con todos los servicios básicos. Los nombres de los barrios y asentamientos que remiten a cultos canónicos o del ámbito de la religiosidad popular van demarcando su configuración en el espacio de acuerdo a los centros administrativos de la ciudad y, a la vez, de los centros del poder simbólico religioso que permiten vislumbrar, de algún modo, características socio-económicas y de habitabilidad de los mismos.



Fotografía del Barrio Gauchito Gil. Imagen tomada por la Lic. María Natalia Saavedra, año 2011

A estas formas de religiosidad inscriptas en los espacios se le suman otras apariciones recurrentes a nivel provincial que poseen menos perpetuidad, pero que alcanzan un estado de visibilización mediática: es el caso de la “Virgen de los

bananos”⁵⁶ que apareció en el año 2012 en un pueblo de Orán o, también, declaraciones de imágenes que lloran como el hecho acontecido en el año 2017, donde una familia afirmaba que un bulto de Virgen en Metán⁵⁷ producía lágrimas con lo cual todas las personas del barrio se acercaron a rezar a la vivienda.

Durante el año 2017, un grupo de evangelistas ha presentado un proyecto para declarar a Salta “ciudad bendita”. El sintagma tiene ciertas correlaciones con numerosos titulares de medios locales que hacen referencia a Salta como “la capital de la fe” para nombrar cultos reconocidos por la institución católica (Nava Le Favi, 2016). La propuesta de los evangelistas no es casual si se atiende a la proliferación de Iglesias y centros de esta religión y la multiplicidad de propuestas que surgieron el último tiempo para habitar el espacio público, como las realizadas el 15 de abril de 2017 cuando los fieles tenían como consigna tocar bocina en las calles y salir con carteles pegados en los autos, cuya inscripción rezaba “Jesús te ama”. El proyecto municipal, entonces, se podría pensar dentro de una disputa por el monopolio religioso⁵⁸, una lucha que se traduce por cómo se significa simbólicamente el territorio.

Las prácticas e inscripciones de lo religioso anteriormente mapeadas deben comprenderse en las gramáticas de la ciudad de Salta, en cómo se clasifican y ordenan los espacios urbanos, sus actores, sus relaciones y, en este caso, en

⁵⁶ La noticia puede leerse completa en: <https://www.diariopopular.com.ar/general/la-virgen-un-banano-salta-n116084>. (Consultada el 17 de julio de 2017).

⁵⁷ La noticia puede leerse en: <http://www.eltribuno.info/salta/nota/2017-4-5-22-18-1-conmocion-en-metan-por-una-virgen-que-llora>.(Consultada el 17 de Julio de 2017).

⁵⁸ El “monopolio religioso” es un concepto abordado por antropólogos como Alejandro Frigerio (2007), quien da cuenta sobre el rol del catolicismo en el campo religioso latinoamericano y una tendencia a superponer la conceptualización con la idea de monopolio religioso católico. Este trabajo no desconoce la diversidad de religiones y creencias que convergen en el espacio local y la puja de poderes que están en permanente tensión y disputa, como es el caso de los grupos evangelistas que han empezado a tener una mayor expansión en la ciudad. A los efectos de este análisis -que considera dos cultos pertenecientes al canon católico- se hace hincapié en la identidad del “ser católico”, una identidad social religiosa mayoritaria que aún en lugares donde el Estado se ha separado de la Iglesia, continúa siendo el interlocutor referencial porque monopoliza tanto la legitimidad de bienes de salvación como la legitimidad social en esos ámbitos (Ibídem). En el caso de Salta, como se trata de dar cuenta en la investigación, la identidad religiosa católica es altamente legitimada por diversas esferas del espacio local. Hacia el interior de ese campo religioso católico, también se presentan fisuras que el trabajo intenta mapear.

estrecha relación con procesos religiosos locales. En este aspecto, el concepto de “sentidos de ciudad”, posibilita pensar los territorios que están inscriptos en esos cuerpos habitando espacios y que, por lo tanto, revelan estructuras subyacentes de poder (García Vargas, 2015). Así, un paseo como un “mirón” develaría la “ciudad planificada” (De Certeau, 1996), es decir, lo que hacen distintos espacios del poder con ese territorio: aquí entraría la importancia de la Institución Católica en la disposición urbanística dada la presencia de múltiples iglesias en el casco céntrico, las cuales han tenido inversiones considerables de los sucesivos gobiernos provinciales y municipales que han realizado la remodelación y restauración de sus fachadas. También se podría atender a la forma en la que se ha organizado la iluminación de esos espacios de forma tal que su visibilidad adquiere mayor notoriedad por sobre otros edificios. Ejemplo de esa inversión es el caso del gobierno municipal a cargo de Gustavo Sáenz, quien ha realizado un proyecto en el año 2017 denominado “Reordenamiento Integral del Área Centro”, el cual implica una fuerte inversión (alrededor de \$300 millones de pesos) para “El Corredor de la Fe”: un perímetro que abarca más de diez cuadras de la zona céntrica de la Capital y la remodelación de las Iglesias dispuestas en este espacio.⁵⁹

Además, es de suma relevancia comprender los sentidos de ciudad en su temporalidad socio-histórica, de allí que sea interesante pensar la categoría de ciudad letrada (Rama, 1998) como un constructo que intenta ser fija e intemporal como los signos y que fueron teniendo (des)conexiones con la ciudad real. La conceptualización implica comprender la lectura de signos inscriptos en la ciudad, lo cual habla de cómo se piensa una sociedad. En este punto, puede reflexionarse sobre esa traslación de un orden social construido desde la colonia a una realidad física (como la arquitectura colonial en Salta) que configura otras tantas ciudades a lo largo de Latinoamérica y remiten a los procesos de fundación de esos espacios. En la ciudad de Salta podría pensarse la importancia de la colonia desde las

⁵⁹ La obra comenzó en marzo del 2017. La información se halla disponible en: <http://www.lagacetasalta.com.ar/nota/76305/actualidad/siete-claves-para-entender-como-sera-obra-corredor-fe.html?id=259#slide4>. (Consultado el 23 de septiembre de 2017).

numerosas Iglesias Católicas en el casco céntrico, la disposición urbanística o incluso en las principales calles que llevan el nombre de conquistadores y reyes españoles⁶⁰. En este sentido, se puede sostener -rudimentariamente- como esa ciudad letrada aún configura parte del pensamiento colonial y euro-centrado del espacio local.

A ello, debe sumarse que, tal como piensa Jesús Martín Barbero (2006), la ciudad no es sólo la arquitectura sino los ciudadanos y cómo se reconocen y habitan en esos espacios: la mirada en forma de una caminata permite pensar la multiplicidad de creencias que van desde prácticas del canon católico, pasando por otras del cristianismo a aquellas vinculadas con formas de religiosidad popular.

De esta manera, la ciudad de Salta podría pensarse como colonial con sentidos religiosos legibles en múltiples murales, esculturas, altares e inscripciones que van conformando una hierópolis, la cual encuentra una sacralización multitudinaria con los cultos que se pretenden analizar. El concepto es trabajado por la geógrafa cultural Zeny Rosendahl, la cual caracteriza este tipo de espacio⁶¹ como aquellas ciudades que habitualmente son sitios de peregrinación y se distinguen de otros centros históricos por poseer ciertas lógicas espaciales funcionales, a saber:

- 1) poseen un orden espiritual dominante donde lo sagrado ejerce dominio sobre las demás esferas, por ejemplo, la económica;
- 2) presenta diferencias entre tiempo sagrado y tiempo común;
- 3) el alcance de la hierofanía no responde a costos de transferencia asociados a la distancia;
- 4) presenta itinerarios devotos más o menos pre-establecidos a través de los cuales los peregrinos viven la experiencia de lo sagrado;

⁶⁰ Algunas calles de relevancia en el diseño urbanístico son Virrey Toledo; Avenida Reyes Católicos, entre otras.

⁶¹Un caso de hierópolis es la ciudad de Luján, analizada en esos términos por Flores (2012) quien indaga la construcción religiosa que se efectúa del espacio.

5) su organización es marcada material y simbólicamente por un lugar "central" sagrado;

6) habitualmente tienen un papel político trascendente (Rosendahl, 2009).

Considerando estos ítems podría pensarse cómo los procesos religiosos estudiados han adquirido marcadas características económicas en relación al turismo religioso que promueve la provincia como últimamente sucede con el Milagro o en vinculación a las industrias culturales relacionadas con objetos espirituales como el culto de Urkupiña, las cuales se abordarán con detenimiento en los capítulos posteriores.

Por otra parte, los lugares centrales de cada devoción tienen variaciones. Así, durante los días del culto del Milagro los telediarios locales filman la llegada de los peregrinos a la ciudad, un espacio que implica transformación y utopía, es decir, “un significante polisémico que refiere el cumplimiento de promesas, el agradecimiento a la divinidad junto con el deseo de la experiencia comunitaria. Este horizonte de expectativa implica un esfuerzo significativo, un “subir la cuesta”, donde el cuerpo de los promesantes se instituye junto con los símbolos locales, patrios y religiosos que se portan a lo largo del trayecto en un texto que las cámaras reduplican” (Cebrelli y Nava Le Favi, 2017). En ese tiempo sagrado de re-afirmación de la ciudad como hierópolis, confluyen experiencias y múltiples sentidos de los creyentes que se dan cita en la Catedral Basílica de Salta, el centro de referencia (Dri, 2012) al que aspiran llegar los peregrinos.



Fotografía de la entrada de los peregrinos a la ciudad. Imagen tomada por el medio Valle Calchaqui.com

El tiempo sagrado adquiere otras configuraciones en el culto de Urkupiña, donde la interrupción en el espacio público se hace a partir de las agencias de los devotos que cortan las calles para realizar procesiones con bailes y música en honor a la Virgen en itinerarios no tan establecidos y pre-fijados como en el caso del Milagro. Si bien los centros de referencia son parroquias católicas, la elección de las mismas dependen exclusivamente del devoto por lo que hay una dispersión en las demostraciones de fe. Además, las fiestas a la advocación se viven en espacios domésticos y comunitarios, donde resuenan otros tiempos de la historia pero implican, de igual manera, una vivencia de lo sagrado.



Bultos de la Virgen de Urkupiña cortando las calles de un barrio de zona norte de Salta. Las imágenes pertenecen a los devotos que estaban realizando la procesión. Fotografía tomada por la tesista, año 2016.

Ambas experiencias son sumamente productivas para pensar las fisuras dentro de la institución católica y, al mismo tiempo, resultan prácticas valiosas para poder abordar la solidificación de la ciudad como una hierópolis (con marcadas características coloniales) porque permean el espacio y lo sacralizan desde múltiples identidades y representaciones.

Por último, cabe destacar que este mapeo por el espacio local “caminando” y “mirando” los lugares inscriptos en la órbita de lo religioso ha permitido leer cómo se tejen múltiples sentidos de ciudad que oscilan entre aquellos que se producen desde el poder como los constituidos por los devotos, peregrinos y fieles desde sus prácticas y creencias. A partir de aquí, la investigación se centra en cómo las ritualidades del Milagro y Urkupiña se insertan en la ciudad y las tensiones que se van formando en esa compleja trama de relaciones.

CAPITULO II

EL CULTO DEL MILAGRO

Disciplinamiento, jerarquías y espacio público

La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas

Michel Foucault, 1970

El Milagro en la identidad provincial⁶²

La Virgen del Milagro -como así también, la Virgen del Urkupiña- es un culto mariano y como proceso religioso se remonta a la historia de la Iglesia Católica vinculada al crecimiento y valoración de la figura de la María, la cual se inicia en los primeros siglos de la cristiandad y se consolidó especialmente hacia el siglo XVI. Se trata de una devoción que en América se enraizó por la evangelización facilitada por tradiciones religiosas presentes en los pueblos originarios donde ha sido fuerte la presencia de la Madre Tierra y otras deidades femeninas (Ameigeiras, 2012; Fogelman, 2002; Chaile, 2010).

Por otra parte, los cultos marianos tuvieron fuerte impacto en la época hispana colonial debido a la devoción que manifestaron los jefes de las expediciones en las conquistas y la introducción de los cultos por los evangelizadores -entre ellos, franciscanos- quienes los divulgaron (Fogelman, 2005). Particularmente en el noroeste argentino, la religiosidad mariana permitió

⁶² Este capítulo intenta dar un primer acercamiento al culto del Milagro en la ciudad de Salta. Para ello, se retoma la información obtenida de observaciones participantes, entrevistas en profundidad durante el año 2011-2017. También se tiene en consideración, algunos de los datos que circularon en la prensa gráfica durante el mismo periodo mencionado. Por otra parte, se considera el relato oficial de la devoción disponible en la Enciclopedia Digital de la Provincia de Salta: <http://www.portaldesalta.gov.ar/>. (Consultado el 15 de noviembre de 2017).

“reunir significados locales” en el contexto de una ciudad criolla y con rasgos multiétnicos hacia el siglo XVII (Chaile, 2004: 4).

Desde fines del siglo XIX y principios del XX, en el catolicismo se desplegó un reconocimiento fundamental a la imagen mariana dado que permitía desplegar una modalidad litúrgica superadora de la rigidez doctrinaria, cuya consecuencia fue la creciente expansión de la devoción y su instalación en el imaginario de los creyentes (Ameigeiras, 2012). De acuerdo al dogma, existen diferentes advocaciones marianas: de anunciación, de asunción, de presentación, entre otras. En el caso de la Virgen del Milagro se trata de la Inmaculada Concepción. Sin embargo, de acuerdo a las leyes canónicas de la institución, más allá del nombre que adquiriera todas se refieren a la misma imagen de la Virgen María (Montes, 2001). La devoción a la Virgen del Milagro se constituye en un culto dual, es decir, dos imágenes se veneran en un mismo culto, en este caso, junto al Señor del Milagro.

El culto del Milagro tiene su mito de origen (Dri, 2012) anclado en la colonia de Salta, cuando formaba parte de la Gobernación de Tucumán y se encontraba en plena etapa de organización política y económica, de integración progresiva con el centro minero de Potosí a través de las demandas ganaderas y textiles con una dinámica de interrelación con las sociedades indígenas (Yudi, 2015). Según la historia oficial del culto, en 1692 un terremoto comenzó a sacudir la ciudad capital y destruyó la localidad de Esteco. Esto produjo la necesidad de sacar las imágenes por la ciudad y pedir el cese de los temblores:

El origen de las imágenes se remonta al año 1592, época en que el Obispo de Tucumán fray Francisco de Victoria concretara la donación al pueblo de Salta de la imagen de Cristo crucificado, cuyo destino sería la Iglesia Matriz de la ciudad. La llegada a tierras americanas de la imagen fue, según los relatos, auténticamente milagrosa. En junio de 1592 la imagen llegó flotando en un cajón al puerto de El Callao, Perú, junto a otro

que contenía una imagen de la virgen del Rosario, destinada al convento de Sto. Domingo, en Córdoba. Jamás se supo qué embarcación las trajo de España. Desde Lima emprendieron viaje a su destino a lomo de mula y una vez en Salta, la imagen del Cristo fue depositada en la sacristía de la Iglesia matriz y no fue objeto de veneración por un espacio de cien años.

En el año 1692 la imagen de la Inmaculada Concepción de María, que luego se llamaría Virgen del Milagro, se encontraba a tres metros de altura en un nicho del retablo del Altar Mayor. Cuenta la historia que aquel 13 de septiembre, después de los fuertes y reiterados temblores que destruyeron la ciudad de Esteco y fueron percibidos con singular intensidad en la ciudad de Salta, se encontró la imagen de la Inmaculada en el suelo sin que sufrieran daño su rostro y manos y según la tradición perdió los colores del rostro que quedó pardo y macilento. La imagen fue llevada a la casa del alcalde Bernardo Diez Zambrano donde se oró toda la noche. Al día siguiente, 14 de septiembre, se colocó la imagen - que todos querían venerar- en el exterior de la Iglesia Matriz donde continuaron los cambios de colores del rostro y fue entonces cuando muchos fieles comenzaron a llamarla “del Milagro”. Una nueva historia empezaba para esta sencilla imagen y para los salteños, que jamás abandonarían su culto y su devoción

Según la tradición oral y el exhorto de Chávez y Abreu, el padre jesuita José Carrión recibe la revelación de que el Santo Cristo Crucificado de la Iglesia Matriz, que tenían sin devoción y sin sacarlo en procesión, habría perdonado a Salta a pedido y súplica de la Madre de Dios del Milagro. Los padres jesuitas recordaron al Santo Cristo y lo liberaron de su encierro; lo colocaron frente

a la Iglesia que la Compañía de Jesús tenía en el centro de la ciudad. La imagen fue sacada en procesión por los fieles salteños con el ruego de que cesaran los temblores, lo que finalmente ocurrió⁶³ (Fuente: Enciclopedia Digital de la Provincia de Salta).

En la época de la colonia las reacciones frente a la catástrofe fueron de miedo y penitencia pública, confesiones y comuniones masivas, lo que era propio de una sociedad creyente, temerosa de la ira divina, con ansias de recuperar la gracia perdida. Ante el cese de los terremotos y sucesivas reinterpretaciones de lo sucedido, las imágenes se consagraron como milagrosas (Chaile, 2010).

Durante la colonia, la Virgen y el Señor del Milagro se convirtieron en las imágenes milagrosas que salvaron a la ciudad del castigo divino. De esta manera, los hechos iniciales fueron moldeándose a partir de interpretaciones que dieron origen a la historia que se conoce y se difunde actualmente: el relato se construye alrededor del castigo y perdón del Cristo, pero el acontecimiento está anclado en la estatua de la Virgen, que luego de numerosos temblores cayó de un atrio de más de tres metros y no tuvo ningún daño. El hecho que la veneración de las imágenes sea dual se debe a que los jesuitas locales no sólo no vieron con buenos ojos la veneración de María (ibídem, 2010) sino que, también, estaba relacionado con el debate sobre el carácter divino o no de la Virgen en el seno de la institución (Gruzinski, 1994).

Desde la colonia hasta la actualidad, el culto está institucionalizado en la memoria cultural, es decir, “en la temporalidad viva de los haceres de la gente común” (Cebrelli y Arancibia, 2010:6). Esta perpetuación a lo largo del tiempo se debe a la construcción de las identidades locales que comenzaron a surgir con la conformación del Estado Nacional en la Argentina (1852-1880). El pasaje del orden colonial a los estados nacionales no fue nada fácil para la incipiente nación:

⁶³Extraído de La Enciclopedia Digital de La Provincia de Salta: <http://www.portaldesalta.gov.ar/>. (Consultado el 15 de noviembre de 2017).

se desataron “fuerzas centrífugas” que desarticulaban la sociedad, sin que existiera una posibilidad de “orden” dentro de esa comunidad imaginada (Ozlack, 1982). El orden no era más que la condición necesaria para una determinada manera de pensar el progreso y la civilización de una ciudadanía política. Sin embargo, dentro de ese proyecto nacional, las provincias no siempre estuvieron en concordancia con los nuevos valores. Así, a principios del siglo XX, Salta era mirada como un lugar donde “aún existían costumbres tradicionales de raíces hispánicas e indígenas, algunas de las cuales (principalmente la hispánica) se complementan con el esquema de progreso propiciado por el estado y otras como la indígena se contradecían con los proyectos modernizadores” (Flores Klarik, 2010:52). En ese momento, la imagen de Salta se construye por una fuerte marca tradicionalista sustentada -principalmente- por las familias de elite que participaron en la independencia (Álvarez Leguizamón, 2010).

Sin embargo, la posición subordinada de las elites locales con respecto al centro de Buenos Aires hace ver a Salta dentro de un esquema de inferioridad dentro del nuevo mapa nacional (Flores Klarik, *ibidem*). La marca del tradicionalismo que hacía a la provincia “atrasada” en el proyecto de civilización, se convierte hacia 1920 en un “valor” del salteño, original y sólido que no se opone a los proyectos modernos. Una imagen que se propugna desde la literatura y las clases dominantes que se veían amenazadas por el nuevo proyecto de país. Es en este momento en que el culto a la Virgen y Señor del Milagro y la imagen de los Gauchos son dos tradiciones rescatadas en el discurso de escritores famosos locales como Juan Carlos Dávalos y Bernardo Frías (Álvarez Leguizamón, 2010).

En 1940, el país atravesaba una faceta modernizadora y en ese contexto, existían provincias con mayores adelantos que la salteña. Esta diferencia necesita subsanarse, por lo cual se consolidan los valores tradicionalistas en el seno local: “la defensa de la Iglesia Salteña y los grupos tradicionalistas, harían valer con mayor fuerza sus atributos morales e históricos para diferenciarse de aquellas provincias que la superaban por su progreso” (Flores Klarik, 2010: 64). La

continuidad de este culto desde un pasado colonial hasta la actualidad se da por el peso de las representaciones y su espesor temporal que permiten que los modos de ver el mundo se fundan, circulen y se resignifiquen haciendo resonar en ellas los diferentes tiempos de la historia (Cebrelli y Arancibia, 2010) donde -como se intentó mapear- diferentes actores con múltiples intereses propiciaron la continuidad del culto colonial.

Novena, peregrinación y procesión: la escenificación pública de la devoción

La devoción del Milagro lleva más de trescientos años en la historia local y posee una serie de rituales que se realizan en determinados meses: la entronización se efectúa en el mes de julio (30 o 40 días antes del comienzo de la novena) y está vinculada a que las imágenes son sacadas del atrio central. A partir de ese momento, la Catedral oficia misas donde asisten organizaciones e instituciones públicas y privadas que -previamente- se les ha dado un turno para poder participar de las mismas. Las escuelas y colegios públicos tienen obligatoriedad en la asistencia lo que ha generado controversia respecto a cuestiones referidas a la laicidad ⁶⁴(Nava Le Favi, 2013 y 2017).

⁶⁴ En el caso de las escuelas y colegios, los estudiantes tienen la asistencia obligatoria a las misas. De hecho, en el año 2012 hubo un fallo a favor de una madre que demandó a la provincia por imposición de creencia. El fallo del Juez Domínguez fue a favor de la mujer. Esto provocó que incluso el gobernador de Salta, Juan Manuel Urtubey, saliera en los medios en defensa de la educación religiosa católica. La provincia apeló el fallo y hasta mediados del año 2017 tenía carácter de obligatoriedad la asistencia a las misas en Honor al Señor y Virgen del Milagro. El caso puso en debate no sólo la educación laica como derecho humano, sino, la importancia de la Iglesia Católica en la Provincia de Salta. En diciembre del año 2017, la Corte Suprema de Justicia falló a favor de no dictar educación religiosa en las escuelas públicas. Desde diferentes organizaciones sociales, como ADP (La Asociación Docente Provincial) se propone crear materias como "Educación por la Paz" o "Formación ética" para continuar con la permanencia de docentes que dictaban la materia. Véase la noticia en el siguiente link: http://www.quepasasalta.com.ar/noticias/salta_26/proponen-cambiarle-el-nombre-a-la-materia-religion-en-salta-como-se-llamaria_189109 (Consultada el 15 de diciembre de 2017)

Los espacios que habita la devoción son lugares institucionalizados y/o legitimados como importantes para la sociedad, lo que muestra la hegemonía del culto que rebalsa a la institución católica y se visibiliza e instauro organizaciones de la sociedad civil. La hegemonía, como lo ha dado cuenta Willams (1994) retomando a Gramsci, tiene un sentido cultural y político, un carácter procesual, relacional que se recrea en la cotidianeidad de la experiencia. En tanto sistema de significados y valores son experimentados como prácticas, en este caso institucionalizadas a partir de los aparatos ideológicos del Estado como lo son los medios y la Iglesia (Althusser, 1988), tal como se abordará más adelante. Además, los sucesivos gobiernos se encargan de legitimar el culto de diversas maneras como, por ejemplo, a través de propagandas en el espacio público.



Estudiantes de colegios de Salta realizando la típica visita a la Catedral Basílica de Salta durante el tiempo del Milagro. Fotografía de la tesista, agosto de 2016.



Desde el 6 de septiembre comienzan las peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia, es decir, personas que caminan días y noches desde diferentes municipios para llegar a la Catedral. La organización por parte del Arzobispado asigna días de llegada para poder concurrir a las misas, por lo cual los peregrinos deben disciplinar sus tiempos y cuerpos para poder cumplir con lo establecido por la institución (Nava Le Favi, 2013; Cebrelli y Nava Le Favi, 2017). El 6 de septiembre -también-empieza la novena, la cual se efectúa en las diferentes parroquias de la ciudad y frente a la Catedral, por lo que se suele cortar el tránsito para ese momento. Los tres últimos días de la novena están dedicados a la natividad de María (13), la exaltación de la Cruz (14) y Solemnidad del Señor del Milagro (15), un tiempo denominado “triduo”.

El día 13 de septiembre, comienzan a llegar a la ciudad los peregrinos de distintos puntos de la provincia. La ciudad tiene declarado feriado provincial desde ese día hasta el momento de la procesión y se invierte en seguridad vial y asistencia médica a los devotos. En general, los peregrinos ingresan por calle Buenos Aires hasta llegar a La Plaza 9 de Julio, el centro de la ciudad. En el



trayecto, numerosos negocios y personas deciden esperarlos, les alcanzan agua y víveres mientras los reciben en medio de aplausos, claveles (rojos y blancos) y papel picado. Cada agrupación de peregrinos cuenta con

un responsable (en general sacerdotes) que asumen el “compromiso” de llegar a una determinada hora a la Catedral para recibir la bendición y posterior misa por parte del Arzobispo de Salta. El 14 de septiembre culminan las peregrinaciones, uno de los actos rituales más importantes del culto, que tienen una doble dimensión: por un lado, se presenta el manejo de los tiempos al interior de ésta práctica ritual dada tanto por los propios peregrinos como por los coordinadores de la peregrinación que han pactado previamente un sistema de postas en diferentes lugares del recorrido hasta llegar a la Catedral. Así, se pone en evidencia una forma de control sobre los cuerpos que está en directa relación con los horarios y los trayectos que se deben realizar.

Por otra parte, hay un control espacial que se hace más visible en la ciudad cuando miles de policías los acompañan para asegurar la seguridad y, para demarcar los espacios que pueden transitar. Esta relación de docilidad y eficiencia en relación al uso del espacio y del tiempo se denomina disciplina y se vincula con

una serie de métodos que posibilitan el control de las operaciones del cuerpo y de sus fuerzas (Foucault, 1975) que, en el caso de las peregrinaciones, quedan en manos de actores eclesiales -participación activa de los párrocos de cada localidad- y estatales sobre todo representantes de diferentes municipios y de las fuerzas de seguridad.



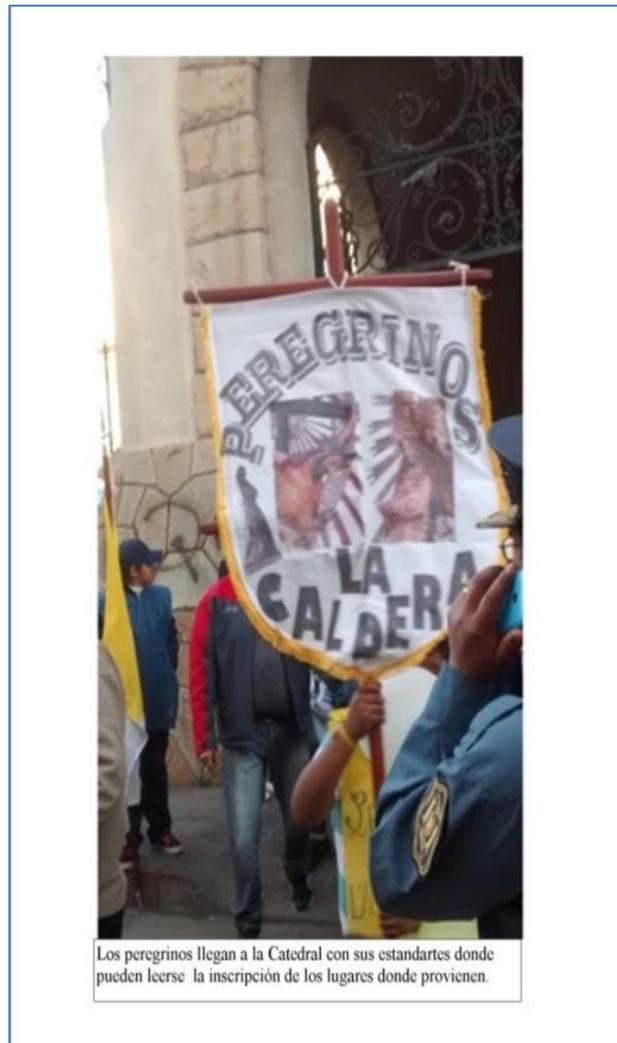
El ingreso de las delegaciones de peregrinos del interior a la ciudad es, además, una rememoración de la narrativa católica: la manera en que entra Jesús a la ciudad de Jerusalén y que se recuerda como el “Domingo de Ramos” tiene elementos similares a la entrada de los peregrinos a la ciudad. En este sentido, podría pensarse que el ingreso de los devotos/as de diversos puntos de la provincia también da cuenta de una “irregularidad semiótica” (Lotman en Pampa Arán, 2001): como la periferia en un proceso dinámico se articula y legitima con la práctica de los procesos del “centro”-ciudad.

Una segunda dimensión, implica comprender que el culto pone en escena diversos espesores temporales: el arquetipo Madre (Virgen del Milagro) - Hijo (Señor del Milagro) era fundamental en la cultura andina. En este sentido, lo

“andino” también puede observarse en otros rituales que se instituyen en el dogma católico: “la práctica de peregrinaciones a divinidades andinas y su supervivencia hasta la fecha, bajo la advocación de vírgenes o de Cristo, fue la única medida que permitía a los naturales conservar sus creencias ancestrales durante el virreinato, y quedar protegidos de las campañas de extirpación de la idolatría llevada a cabo en el siglo XVII” (Rostworowski, 2003: 98). Esto es una muestra de la sobreimpresión de significados (Cebrelli y Arancibia, 2005) entre la cultura andina y el canon católico. Sin embargo, ciertas prácticas rituales se hacen de difícil asociación a su contexto de producción. En este sentido, la peregrinación es el ritual que contiene la memoria de una práctica andina, aunque se encuentre hipercodificada (Eco, 2000) bajo las convenciones católicas.

Durante la peregrinación, los cuerpos cargan múltiples identificaciones: estandartes donde figuran los municipios de donde provienen, banderas (argentinas, papales, salteñas), en algunas ocasiones remeras con inscripciones de los municipios, además de los santos y vírgenes que traen en las andas⁶⁵. La peregrinación, entonces, es el momento donde multitud de cuerpos en movimiento se ordenan y orientan hacia un horizonte común: el lugar sagrado donde se realizarán las otras etapas del ritual (la Catedral) y el espacio utópico del deseo, de reconocimiento en equidad, de sus derechos de ciudadanía al llegar a la ciudad (Cebrelli y Nava Le Favi, 2017).

⁶⁵ Son estructuras (generalmente de madera) donde se colocan las imágenes que permiten llevarlas en los hombros de los creyentes.



El segundo ritual de importancia en el Milagro es la procesión por las principales calles de la Capital. Allí, también los cuerpos mantienen algunos estandartes que se desdibujan en la multitud de fieles que recorren espacios previamente demarcados. En general, comienza pasada las tres de la tarde y es el momento en que miles de creyentes esperan ver salir de la Catedral primero a la Virgen del Milagro y, posteriormente, al Señor del Milagro hasta llegar al

Monumento 20 de Febrero, lugar donde se realiza el Pacto de Fidelidad: un compromiso enunciado por el Arzobispo (el cual actúa de mediador) entre los devotos y la divinidad de perpetuar los rituales y las creencias. Cabe destacar que históricamente el ritual llegaba hasta el monumento al héroe gaucho Martín Miguel de Güemes, ubicado en Tres Cerritos, una de las zonas residenciales de la ciudad.

Hacia el año 2010 se decide el cambio alegando la falta de espacio y seguridad para los fieles, una modificación que fue consensuada por la Curia Eclesial⁶⁶. En lo no dicho, se invisibilizaba las molestias⁶⁷ de los vecinos que no veían con buenos ojos la forma en la que se habitaban esos espacios. Mientras que el monumento al héroe gaucho traía implícita una idea de salteñidad propugnada por la elite desde fines del siglo XIX y principios del XX (Álvarez Leguizamón, 2010), el Monumento 20 de febrero rememora la Batalla de Salta, cuando Manuel Belgrano derrota las tropas realistas y con el triunfo garantiza al gobierno el



control de buena parte de los territorios del antiguo Virreinato del Río de la Plata. No es casual, tampoco, que ese cambio se encuentre de acuerdo a las grillas que propugnaba el Kircherismo, anclada

en rescatar los elementos de una identidad independista.

⁶⁶ La Información fue extraída de la edición impresa del *Nuevo Diario de Salta*, 13 de septiembre de 2010.

⁶⁷ De acuerdo a algunos testimonios recabados, las molestias se debían al ruido que causaba la procesión, la basura que dejaban los fieles en las propiedades de los “vecinos” y el daño a los céspedes, dado que la procesión implicaba no sólo ocupar calles sino, también, las veredas.

Alrededor de las seis de la tarde, las imágenes vuelven a la Catedral y son despedidas por una multitud entre pañuelos blancos, claveles y lágrimas. Durante el rezo de la novena, la llegada de los peregrinos y la procesión se mantienen vallas blancas custodiadas (por policías y miembros eclesiales) que regulan el tránsito hacia la Catedral.



Fiel con el típico pañuelo blanco saludando a los Santos Patronos en el momento que las imágenes salen en procesión por la ciudad. Fotografía tomada frente a la Catedral de Salta, el 15 de septiembre de 2015.

El traslado de las imágenes en la procesión implica, como ritual, diversas aristas “es a un mismo tiempo ritual protector capaz de participar en la construcción del espacio público como espacio sagrado, recorrido de conmemoración de los lugares de la memoria local, fiesta siempre en riesgo de desbordamiento y, en fin, oportunidad de exhibición de las jerarquías sociales y políticas” (Carabajal López, 2010:21). Este concepto, permite abordar la fiesta del Milagro desde la complejidad que ello implica: como forma de religiosidad que atraviesa la memoria local y como proceso social que permite vislumbrar un ritual hipercodificado. Los medios de comunicación construyen y legitiman una visualidad del culto, escenificando los poderes políticos y la jerarquización de los espacios en relación a las divinidades.

Entre las múltiples fotografías de circulación en la prensa gráfica, existe una publicada junto a otras en una sección denominada “Galerías de imágenes” del *Diario El Tribuno* del 15 de septiembre de 2010 y que luego se retomó en el *Diario Perfil* en una nota titulada “Salta: 700.000 mil fieles en la procesión del Milagro”. Posteriormente, fue incluida en el álbum de las 365 fotos del año 2010.



La fotografía, (la cual se encuentra dentro de los materiales en relación a la devoción más cristalizados desde la visualidad) muestra la manera en la que se vive la relación entre el peregrino y su divinidad: la composición pone ambas imágenes sacras frente al Monumento 20 de Febrero y escenifica el momento en que los bultos se disponen volver a la Catedral luego del Pacto de Fidelidad. La cámara se focaliza en la Virgen, acompañada por las máximas autoridades tanto políticas como religiosas. La valla de seguridad (que en la fotografía se destaca no sólo por las rejas sino sobre todo por la fila de policías) se distingue de los peregrinos de la provincia y de la ciudad. El plano en picado permite leer la

relación de inclusión subordinada⁶⁸ (Elías, 1996) entre los sacerdotes, los funcionarios y los peregrinos durante el culto, sinécdoque de la estratificación social de la provincia.

Los espacios durante este acto ritual disciplinan los cuerpos, que no pueden traspasar lugares marcados por la policía y por organizaciones católicas.

Cabe destacar que el encuadre de la foto pone en evidencia lo que se quiere o no visibilizar (Caggiano, 2012). En este caso, remite al espesor temporal de la práctica ritual: los faroles con velas al estilo colonial van encabezando la procesión de la Virgen y son sostenidos por miembros eclesiásticos. Según el relato oficial, están presentes para recordar el momento en el que se produce el temblor y cómo fue la primera vez que se realizó la procesión. En lo no dicho se perpetúa en un elemento material una representación colonial y patriarcal del mundo⁶⁹ (Quijano, 2007) que se sedimenta, además, en la forma en que la fotografía muestra la imagen de María, deidad femenina en medio de actores sociales masculinos: policías, sacerdotes, oficiales de las fuerzas armadas, entre otros. Hay una jerarquización de ese cuerpo femenino-divino que se regula desde la posición

⁶⁸ La inclusión subordinada refiere a un concepto trabajado por Norbert Elías (2000) para dar cuenta de un proceso donde hay interdependencia entre las clases sociales pero la clase subalternada sólo puede incluirse si respeta las jerarquías sociales y las reproduce, en este caso, relacionadas a las prácticas rituales del Milagro.

⁶⁹ Aníbal Quijano (2007) forma parte del grupo modernidad/colonialidad, intelectuales que, desde una posición crítica a las teorías poscoloniales, del sistema-mundo y la teoría de la dependencia, forman un nuevo enfoque para comprender la realidad social. Desde esta propuesta de pensamiento, Dussel (1998) afirma que se confunde la formulación del nuevo paradigma teórico moderno del siglo XVII, con el origen de la modernidad en el siglo XVI. Para Walter Mignolo (2007) -otro pensador de esta corriente- la modernidad es constitutiva de la colonialidad. En este sentido, para Aníbal Quijano (2007) mientras el colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, la colonialidad es un patrón de poder que emerge como resultado del colonialismo moderno, pero en vez de estar limitado a una relación formal de poder -entre dos pueblos y naciones- más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del capitalismo global y la idea de raza. El colonialismo precede a la colonialidad, pero la colonialidad sobrevive al colonialismo (Quijano, 2007 y 2008). La colonialidad, al igual que estereotipa la raza, también lo hace con el género y, principalmente, con el cuerpo de la mujer (Segato, 2013). En el caso estudiado, la colonialidad y el patriarcado pueden leerse en ese proceso de jerarquización del cuerpo femenino.

que ocupan las personas fotografiadas hasta los roles que cada una de ellas representa.

En otra línea de sentido, complementaria a las que se vienen exponiendo, se podría sostener que existe un proceso de “circularidad cultural” (Ginzburg, 1999). El concepto intenta dar cuenta sobre cómo hay una influencia recíproca entre la clase subalterna y la dominante donde se pueden observar puntos de encuentros que -de algún modo- pueden colisionar con la cultura legítima pero que, también, implican una apropiación y una puesta en circulación de sentidos por parte de la clase subalterna (ibídem). La circularidad se presenta, al menos, de dos maneras: en la influencia que ejerce la cultura oficial-católica para hacer del Milagro un culto que incluye -aunque subordinadamente- a los peregrinos y con ello legitimar un “sentido integrador” del culto, cuyo espesor temporal remite a la colonia cuando se pretendía el mismo objetivo entre mestizos e indios (Chaile, 2010). Allí, puede observarse una interacción de los creyentes con los simbolismos dominantes. La segunda manera, es pensar el proceso de sobreimpresión de significados de la devoción que encuentra sus conexiones en la cultura andina, en la tradición oral que rodea al culto (leyendas como la de la Mujer de Piedra) que permiten una apropiación de significados por parte de los actores sociales implicados. Este aspecto contribuye a la producción y creación de la memoria colectiva local, es decir, ese mecanismo supra-individual de conservación y transmisión de ciertos comunicados y la elaboración de otros nuevos que forma parte de la cultura (Lotman 1996).

Por otra parte, cabe destacar que la novena, la procesión y la peregrinación se inscriben en espacios públicos, en tanto forman parte del canon católico. A partir del 6 de septiembre, la Catedral dispone una pantalla ubicada hacia la calle donde se trasmite en vivo todas las misas que se oficia hacia el interior del templo.



Fotografías tomadas en septiembre del año 2016. A la izquierda párroco realizando la bendición a los peregrinos. A la izquierda, fieles rezando la novena en el espacio público frente a la Catedral Basílica de Salta. Fotografías de la tesista.

En este sentido, Pierre Bourdieu (2013) piensa que la puesta en escena de ceremonias colectivas no sólo ordena los pensamientos y sentimientos del grupo que participa, sino que también implica una eficacia simbólica sobre los cuerpos y las creencias en los espacios habitados: en este caso son lugares públicos, masculinizados, que visibilizan solo aquello válido para la Institución Católica. La territorialidad que se construye principalmente durante la procesión muestra un lugar de exhibición de las jerarquías sociales, disciplina el tránsito, los tiempos y las formas de habitarlos.

Por último, se hace necesario mencionar que los medios (prensa, telediaris y programas radiales) enfocan sus cámaras y micrófonos para mostrar la llegada de los peregrinos y cómo miles de fieles participan de la procesión. Sin embargo, no se presentan noticias sobre la “vuelta” de los fieles a sus municipios, lo que constituye un caso de *agenda cutting*⁷⁰. En ese regreso, las personas deben volver en camiones dispuestos por los gobiernos, en colectivos y automóviles de particulares. Otros se quedan a recibir las donaciones que se recolectaron desde el

⁷⁰ El concepto puede explicar cómo ciertos fenómenos o procesos no están siendo cubiertos en profundidad por algunos medios masivos de comunicación (Luchessi, 2010).

mes de julio por parte de diversas instituciones. Viviana, mujer de más de 60 años que vive en Santa Victoria Este⁷¹, participa de este acontecimiento no registrado por los medios locales:

“Ahí en Tres Cerritos se hace la división de las cosas que se juntaron para los peregrinos. Hay un montón de cosas. Yo espero hasta después de la procesión, al otro día generalmente y de ahí me voy a mis pagos. Hay mercadería, ropa, de todo un poco”. (Viviana, peregrina de Santa Victoria Este. Testimonio recabado el 14 de septiembre del año 2016).

Así, el testimonio es una muestra de un evento que no forma parte de los campos de decibilidad (Cebrelli y Arancibia, 2010) del culto porque, por un lado, no constituye una escenificación de los rituales canónicos y, por el otro, se encuentra fuera del paisaje mediático que se construye de la devoción.

De regulaciones y productos culturales

Debe destacarse, además, que durante el mes de septiembre proliferan los pedidos de autorización a la Municipalidad por parte de vendedores ambulantes que ofrecen productos alimenticios, tales como dulces regionales y otras comidas fabricadas por las propias familias (ensalada de frutas, gelatinas), como así también se ofrecen rosarios, estampas y pañuelos blancos. Los mismos se encuentran alrededor de la Plaza San Martín y el día de la procesión se ubican en las calles aledañas por donde se realiza el ritual.

⁷¹ Localidad que pertenece al Departamento Rivadavia. Se ubica a 500 kilómetros de la Capital provincial.



Puestos de ventas ubicados en las calles aledañas a donde se realiza la procesión. Fotografía tomada por la tesista año 2015

En este sentido, se presenta una industria del creer (Algranti, 2013), es decir, una serie de productos culturales y religiosos que van desde los más tradicionales (estampas, rosarios, novenas) hasta algunos inscriptos mayormente en una red de economía doméstica. Sara, una vendedora ambulante de helados, afirma que:

“este es el tiempo que podemos salir, vender y hacer la diferencia, salimos con toda la familia y como hay mucha gente que no es de aquí y los negocios están cerrados se vende mucho este tipo de productos, más si hace calor. Además, nosotros hacemos los juguitos helados, vamos con la congeladora por todas partes”. (Sara, vendedora ambulante. Testimonio obtenido el 15 de septiembre de 2015).

La situación posee un agravante que suele invisibilizarse por los grandes medios de comunicación y relacionado al trabajo infantil: niños de entre 5 a 14 años venden solos o junto a sus familias productos relacionados al Milagro⁷².

Algunas noticias de diarios y telediarios han informado sobre diversos operativos de la Municipalidad orientados a dismantelar este tipo de trabajo, desatendiendo a las condiciones sociales y económicas en las que se encuentran las personas que deben recurrir a hacerlo y, por lo mismo, sin ofrecer soluciones alternativas para las familias.

La cobertura de la prensa local sobre este tipo de situaciones y prácticas habituales durante estas fiestas religiosas es escasa o nula, dando cuenta -de algún modo- sobre cómo se oblitera la desigualdad social. La invisibilización, efecto de *agenda cutting*, se explica, quizás, porque la Iglesia entiende que este tipo de intercambios comerciales informales atentan contra el sentido devocional del culto, un aspecto que se analizará con detenimiento en el capítulo VIII.



Madre e hijo vendiendo los clavels característicos del Milagro en calle España. Fotografía tomada por la tesista en el año 2015

⁷² Es casi escasa la cobertura mediática respecto a estos temas. Véase la nota publicada por el portal *Informate Salta*: <http://informatesalta.com.ar/noticia/108067/la-otra-cara-del-milagro-el-trabajo-infantil>. (Consultada el 15 de noviembre de 2017).

CAPÍTULO III
LOS TERRITORIOS DIVERSOS DEL CULTO A URKUPIÑA
El mapa y sus desbordes

En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos.

Deleuze y Guattari, 2010

El culto a la Virgen de Urkupiña tiene sus orígenes en Cochabamba - Bolivia- y, en los últimos años, se ha expandido a la Argentina, llevado por bolivianos devotos que migran a este país. En el pasaje de un territorio nacional a otro se produjeron transformaciones de estas prácticas religiosas. Este capítulo se centra en la descripción y el análisis de ese proceso que, en tanto migra y se relocaliza, se va dibujando en territorios y espacios diversos y, de este modo, adquiere múltiples variables.

A lo largo del capítulo⁷³, entonces, interesa centrar la mirada en cómo se configura el culto dentro de un territorio local, en este caso, la ciudad de Salta donde el poder político gubernamental y el eclesial tienen fuertes vínculos desde donde se configuran las modalidades de dominio y la gestión del espacio.⁷⁴

⁷³ Una parte del capítulo está publicado en un artículo de la Revista Debates Do Ner por la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM).

⁷⁴ El campo religioso, y el catolicismo en particular, no pueden entenderse sin hacer referencia a las relaciones históricas que las comunidades religiosas mantienen con el Estado (Mallimaci, 2000; Cuchetti, 2002). Como ya se mencionó anteriormente, en la ciudad de Salta hay una convivencia entre los poderes políticos y eclesiales legibles en la Educación religiosa que se impartía en las escuelas públicas. La práctica estaba reglamentada por el artículo 49 de la Constitución provincial donde se establecía el derecho (y la obligación) de recibir enseñanza religiosa católica dentro del horario escolar y en los contenidos curriculares. En el año 2017, la Corte Suprema de Justicia de la Nación estableció que este hecho era inconstitucional. Más allá de ello, el gobernador Juan Manuel Urtubey se declaraba en contra de la laicidad y se expresaba a favor de la Institución Católica. (Véase, por ejemplo, el siguiente link: <https://www.lanacion.com.ar/2090723-salta-el->

En la capital salteña, los devotos realizan novenas, procesiones y fiestas⁷⁵ en honor a la Virgen, las cuales constituyen formas de expresar la devoción que, a veces, se encuentran muy alejadas de los parámetros del canon católico. Al mismo tiempo, esas prácticas van construyendo territorialidades diversas, entendiendo este concepto como una experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio, realizada por grupos que se comportan como pequeñas “patrias secundarias” (Segato, 2007: 43) y que, en sus formas de organización, apelan a la fe compartida y a la exhibición ritualizada de fórmulas que las expresan y las expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. En el caso de Urkupiña, esas territorialidades están en permanente expansión y ocupan tanto el espacio público como doméstico, lo cual se hace legible en la manera en la que los grupos de devotos habitan las calles con procesiones causando problemas en el tráfico o en los altares que se multiplican en las casas de los creyentes.

Cabe aclarar que, como se verá más adelante, tanto los rituales domésticos (novenas y fiestas) como los modos diversos de transitar las calles durante el culto, tienen características muy diversas porque dependen de quién las organice, los cuales generalmente se los denomina ‘esclava o esclavo’ (quien tiene una imagen de bulto de la Virgen y se ve obligado y/o comprometido a organizar los rituales). Dentro de las agencias involucradas, se encuentran los invitados a realizar los rezos, festejos y homenajes (vecinos, familiares, amigos) los cuales, a su vez, se convertirán en algún momento en ‘esclavos’ y, por lo tanto, en organizadores. De este modo, se tejen redes diversas con nodos (cada casa de esos esclavos) que diseminan las prácticas de modo imprevisible, produciendo una territorialización (Deleuze y Guattari, 1997) constante.

Se produce así una especie de contagio y contaminación tanto de los actores como de los espacios públicos y privados alrededor del culto, lo que

[extenso-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-una-provincia-marcada-por-la-fe](#). (Consultado el 15 de abril de 2018).

⁷⁵ Se desarrollará cada uno con detenimiento en el capítulo V.

posibilita describir su funcionamiento como rizomático. Este último concepto proviene del post-estructuralismo para comprender los procesos de extensión ramificada (Deleuze y Guattari, 1997) que, en este caso, se tejen a partir de redes de relaciones mencionadas. Las ramificaciones producen en ocasiones “tubérculos” o, como se llamará aquí, “nodos” los cuales se originan cuando alguien adquiere o recibe de regalo la imagen de la Virgen, momento a partir del cual el devoto se convierte en “esclavo”, desencadenando toda una nueva red de relaciones y significaciones alrededor de los rituales que comprende el culto. Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997) ofrecen una explicación plausible que permitiría comprender este acontecimiento, dado que postulan que durante el proceso de agenciamiento de una práctica, ésta se desterritorializa, es decir, abre líneas de fuga que se salen de su curso. En una segunda instancia, se reterritorializa al producirse nuevos agenciamientos maquínicos de los cuerpos y de los colectivos de enunciación, conceptualización que ilustra cómo se van tejiendo las ramificaciones y los nodos dentro del culto. Los devotos, entonces, desterritorializan y vuelven a reterritorializar una práctica que permanentemente se expande y se modifica.

Por otra parte, en esa reterritorialización se genera una territorialidad creada por la práctica de los devotos que cuando se instala y transita el espacio público (principalmente mediante las procesiones) entra en disputa con las que el estado provincial y la Iglesia legitiman. Por ello, estos poderes elaboran estrategias de disciplinamiento para demarcar una “calca” frente al “mapa” desbordante que implica la devoción. Para los filósofos anteriormente mencionados, “si el mapa se opone a la calca es porque se orienta por completo hacia una experimentación entregada a lo real. El mapa no reproduce un inconsciente encerrado en sí mismo, lo construye. Concorre a la desconexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma, él mismo, un rizoma”. (Deleuze y Guattari, 1997:24). Así, los mapas creados por los rituales de los devotos se oponen a las calcas que intenta imponer la Iglesia a

través de determinados comunicados, o el municipio con reglamentaciones de cómo se puede “vivir” el espacio público, aspectos que se analizarán con detenimiento en capítulos posteriores.

Los creyentes del culto, principalmente aquellos que poseen una imagen de Urkupiña, están obligados y/o comprometidos a constituirse en “esclavos” de la Virgen y, con ello, a organizar y responsabilizarse de fiestas, procesiones y novenas. Sin embargo, lejos de ser rituales con lógicas estáticas y fijas, se producen formas de socialización y acción colectiva que pueden ser nominadas como “desorganizadas”, es decir, cada una constituye un campo de juego de agentes que actúan de manera estratégica para conseguir determinados fines (Lash, 2005: 79). La desorganización construye nodos y circulación de flujos de información entre grupos humanos, como así también, formas de comunicación amplias, abiertas, fluidas y menos localizadas al modo del rizoma (Cebrelli, Venier y Arancibia, 2013) que traspasa los límites establecidos por las instituciones (en este caso la católica) y por los estados (el municipio). Las fiestas se constituyen como una de las prácticas donde el culto se vuelve a desterritorializar y reterritorializar de acuerdo a las apropiaciones de los creyentes. Es decir, los festejos son tan diversos que tejen líneas de fuga al infinito y se reterritorializan generando diversas configuraciones de esas territorialidades. Así, por ejemplo, existen devotos que alquilan salones donde se cobra entrada para participar de este ritual mientras que otros lo hacen en sus hogares y pidiendo la colaboración de familiares y amigos.

Con todo lo expuesto, en esta parte de la tesis el objetivo radica en comprender no sólo en cómo se da el pasaje de la devoción en territorios diversos, sino en observar la tracción permanente entre los conceptos de desterritorialización y reterritorialización de una práctica rizomática que desborda la “calca” impuesta desde los lugares de poder y construye desde el desborde mapas móviles, que se entrecruzan y se conectan por las agencias.

El capítulo tiene como fin, entonces, situar el culto, mostrando cómo surge en Bolivia, la forma en la que ingresa a la ciudad de Salta y los relatos que permean esa entrada al territorio local. Para ello, se retoma información obtenida de observaciones participantes en los rituales durante el periodo 2013-2017, como así también de las entrevistas en profundidad realizadas a los devotos, principalmente, al grupo de familias que se adjudican el ingreso del culto a la ciudad: los Flores- Camacho- López efectuadas entre los años 2015 y 2016. Por otra parte, se toma como referencia, notas/noticias de la prensa gráfica que relatan el ingreso del culto a la ciudad durante el periodo mencionado y el comunicado de la Iglesia respecto a la Virgen “La devoción a la Virgen de Urkupiña y Salta”⁷⁶(Arzobispado, 1 de noviembre de 2013). Por último, se incluye información de un cuadernillo fabricado por los integrantes de este grupo de familias que se consideran fundadoras de Urkupiña en Salta, en el cual se narra los inicios de los festejos de la devoción en la capital norteña.

Los festejos de la Virgen de la “Integración”

La Virgen de Urkupiña⁷⁷ forma parte de la religiosidad mariana boliviana cuyo origen mítico se remonta a fines del siglo XVII, cuando la divinidad aparece en la comarca de Cota hacia el sudoeste de Quillacollo-Cochabamba⁷⁸. Cuenta la historia oficial que a la hija menor de una humilde familia de campesinos se le apareció una señora con un niño en sus brazos que le hablaba como si la conociera. El relato afirma que ambas dialogaban en quechua. Después de reiteradas visitas, la niña pastora le contó a sus padres sobre la aparición y éstos al sacerdote

⁷⁶ Disponible en Anexo III.

⁷⁷ En diferentes soportes y fuentes se ha registrado el uso indistinto de nominar a la Virgen como “Urkupiña” o “Urcupiña”. La investigación opta por usar la primera nominación porque respeta el origen quechua del mismo y, por otra parte, porque está vinculada a los usos lingüísticos que le otorgan los devotos a la devoción. La segunda nominación responde más a una utilización dada por la Iglesia Católica en Salta.

⁷⁸ Cochabamba es una ciudad boliviana, capital del departamento homónimo y de la provincia de Cercado. Se encuentra situada en el centro del país, localizada en el valle del mismo nombre. Según el censo del año 2012, tiene una población de 1.113.474 habitantes en el área metropolitana, perteneciendo a la Región metropolitana de Kanata los municipios de Cercado, Sacaba, Quillacollo, Colcapirhua, Tiquipaya, Vinto y Sipe Sipe.

doctrinero del lugar. En un momento dado, la virgen “sube” a una de las cimas del Cerro, mientras la niña gritaba "*Jaqaypiñaorqopiña, orqopiña*" que significa "ya está en el cerro"(*orqo*=cerro, *piña*=ya está), de ahí el nombre castellanizado de Urkupiña. Este origen mítico no se aparta de las narrativas marianas en las cuales quienes se contactan con la Virgen provienen de sectores no privilegiados⁷⁹(Chaile, 2010; Fogelman, 2005).

La festividad -que actualmente se lleva a cabo en Quillaicollo- se ha convertido en una de las manifestaciones de fe más convocantes del país⁸⁰ e

implica una serie de rituales y actividades que comienzan desde el mes de julio y finalizan en agosto⁸¹.

La denominada “Entrada Folclórica”, ritual icónico



Fotografía de los festejos de la Virgen de Urkupiña en Quillaicollo- Cochabamba. Fuente: <https://boliviaturistica.com/virgen-de-urkupina-2017> (Consultada el 19 de febrero de 2018)

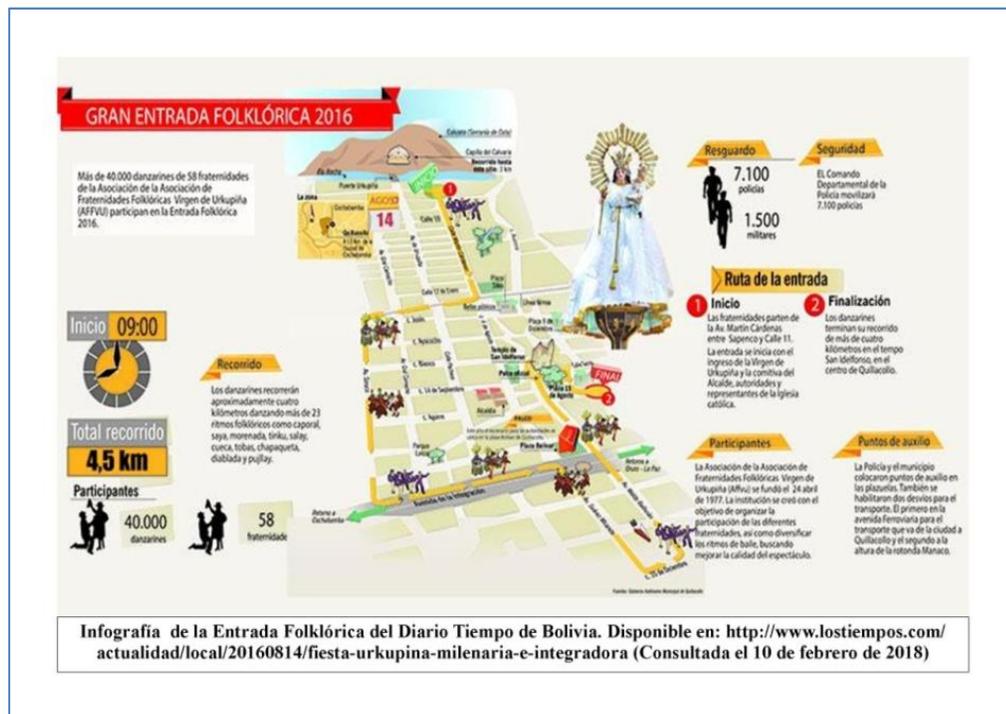
de la festividad, se realiza el 14 de agosto e implica una exhibición de danzas por

⁷⁹ En la narrativa mariana es una condición reiterativa que la Virgen se aparezca a sectores no privilegiados: esto se cumple en el caso de la Virgen del Milagro, dado que quienes encuentran la imagen caída del atrio de la Catedral de Salta eran dos hombres ayudantes de la sacristía (Chaile, 2010).

⁸⁰ Véase noticias referidas al culto en diarios bolivianos y cochabambinos donde se postula como una Devoción “Milenaria” e “Integradora”: <http://eldiariobalcarce.com.ar/la-comunidad-boliviana-celebro-la-festividad-de-la-virgen-de-urkupina-735><http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20160814/fiesta-urkupina-milenaria-e-integradora>. (Consultado, el 10 de febrero de 2018)

⁸¹ En el siguiente documento se encuentra detallado el cronograma de actividades de la devoción en Bolivia. El mismo fue confeccionado desde la Alcaldía de la ciudad de Quillaicollo: <file:///C:/Users/Daniela/Downloads/321039681-Cronograma-de-las-actividades-de-Urkupina-2016.pdf>. (Consultado el 16 de febrero de 2018).

las calles de la ciudad. En el año 2016 participaron alrededor de 4000 bailarines de más de 58 fraternidades⁸², los cuales recorrieron aproximadamente 4 kilómetros al compás de más de 23 ritmos folklóricos, entre ellos morenadas, diabladas, pujillays, salays, cuecas y tobas (*Diario Los Tiempos*, 14 de agosto de 2016).



Los bailes son un índice de la diversidad social de Bolivia, un país con una mayoría de población nativa, la cual representa el 70% de la población total. Los grupos étnicos se diferencian entre sí en un sentido geográfico, étnico y sociocultural: el Oriente y los Andes (Altiplano y Valles), la Sierra y las Tierras bajas (Sniadeckakotarska, 2010), la posición dominante es mantenida a veces por

⁸² La asociación de Fraternidades Folklóricas de la Virgen de Urkupiña se conformó en el año 1977. La misma se creó con el fin de organizar la participación de diversas fraternidades, diversificar los ritmos de baile y mejorar la calidad del espectáculo. (*Diario Los tiempos*, 14 de agosto de 2016)

los aymara y quechua y, en otras, por alguna de las 34 comunidades restantes de las Tierras bajas (Albo, 1999 y 2002).

La “Entrada” se inicia con la salida en procesión del bulto de la Virgen, de la comitiva del Alcalde de la ciudad y de los miembros de la Iglesia Católica. Este recorrido, acompañado por una multitud de fieles, finaliza en la parroquia San Idelfonso⁸³ donde se encuentra la imagen mariana. El día 15 de agosto se realiza la misa en ésta capilla y el 16 se efectúa el ritual del Calvario, durante el cual se extraen las piedras del Cerro de Cota, en la creencia que de acuerdo al tamaño de las mismas- la Virgen compensará el esfuerzo con dinero u otros favores que desee el promesante. El día 20 de agosto se habilita la feria de alasitas, es decir, de objetos diminutos hechos en arcilla u otros materiales que representan casas, automóviles, camiones, certificados de salud, de estudio y los bienes materiales que, se supone, concederá la Divinidad al creyente mediante su compra⁸⁴; “las miniaturas son un modelo a pequeña escala, un “doble” de aquellos elementos que se ansia tener, que obtiene su eficacia por medio de la challa” (Circosta, 2010 y 2018).

⁸³ San Idelfonso es considerado como una de las mayores glorias de la Iglesia de España, la cual le honra como Doctor de la Iglesia. El santo era sobrino de San Eugenio, Obispo de Toledo. San Idelfonso tomó los hábitos religiosos desde temprana edad. Uno de los rasgos más característicos de la obra literaria de este santo es el entusiasmo casi exagerado con el que habla de la Santísima Virgen, y que se debe fundamentalmente al lenguaje mariano que se impuso en Toledo por aquella época (Fuente: www.aciprensa.com). El Santo acompaña en la procesión a la imagen de la Virgen en Cochabamba y, de algún modo, se repite el dualismo de divinidades que se presenta con el Señor y la Virgen del Milagro en Salta.

⁸⁴ La Feria de las alasitas se constituye en uno de los momentos importantes del culto a Urkupiña. Este tipo de actividad de origen alto peruano-boliviano no sólo se festeja y se practica en Bolivia, Perú y Ecuador sino, también, a otros lugares que tienen gran cantidad de inmigrantes bolivianos como lo son Argentina, España y Venezuela (Circosta, 2010). Cabe destacar que, en Bolivia, la feria de Alasitas tiene otra fecha de importancia como lo es el día del Ekeko que se celebra los 24 de enero de cada año, donde miles de feriantes exponen sus objetos en miniatura. Además, la feria fue declarada patrimonio inmaterial de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura. La fiesta tiene su réplica y ciertas particularidades en la ciudad de Buenos Aires (Circosta, 2010 y 2018).



Venta de alasitas en Cochabamba– Bolivia. Fotografía de Daniel James publicada en Diario Los Tiempos versión digital.
Disponible en: <http://www.lostiempos.com/actualidad/local/20170820/alasitas-urkupina-pequeno-gran-sueno>

El templo de la Virgen se encuentra en la serranía de Cota, cerca de Quillaicollo, a 13 km de Cochabamba y se denomina “Capilla del Calvario”, la cual fue construida entre los años 1908 y 1947 bajo la dirección de la Iglesia. Así, en 1908, el Párroco Fructuoso Mencía inició las obras y en el año 1943, el sacerdote Francisco Cano Galvarro las culminó. La capilla está compuesta por una docena de campanas, graderías y un camarín de la Virgen en el altar mayor, donde se encuentra actualmente entronizada. El 8 de diciembre de 1988 se declaró a la Basílica de Urkupiña “Santuario de Integración Nacional” y en el año 2008 se celebraron los cien años de la colocación de la piedrafundacional.

Las fechas de realización del santuario están en estrecha vinculación con la historia y organización de la nación boliviana. En 1899, el país vecino atravesó la

Guerra Federal, la cual no sólo implicó la sustitución del Partido Conservador por el Partido Liberal mediante golpe de Estado, sino que implicó el cambio de la sede de gobierno de Sucre a la Paz. Su consecuencia inmediata fue la sustitución de los patrones coloniales de ocupación del territorio -reproducidos durante la República- por otros de tipo neocolonial gestados bajo el mandato norteño-paceño de la oligarquía minera y comercial de La Paz a la que se acusaba de incapacidad para forjar un proyecto de desarrollo propio en torno al cual se nucleara la nación y se articularan las distintas regiones (Irurozqui Victoriano, 1993). Uno de los factores decisivos para el triunfo de las fuerzas del Partido Liberal frente a las del Partido Conservador fue la “participación de la población indígena aymara del Altiplano, las cuales actuaron de árbitros en la contienda” (ibídem, 1993:35). Entre esos años, también, se produjo la Guerra del Pacífico con Chile, la cual concluye con el tratado de paz firmado por Juan Manuel Pando. Este político de línea liberal terminó su mandato en el año 1909, dado que en el año 1908 el presidente electo Fernando Guachalla, enfermó y murió.

En 1943, momento de culminación del santuario, era presidente el cochabambino Guadalberto Villarroel Torres, quien realizó acciones de cuño político social tales como permitir el voto femenino, decretar el fin de la prestación de servicios no remunerados de las comunidades indígenas a los propietarios de las tierras, organizar el Congreso Indígena, entre otras medidas que desagradaron a la oligarquía (ibídem, 1993:37). En política internacional se distanció de Estados Unidos y se acercó más a las ideas de Juan Domingo Perón. Sin embargo, el asesinato de opositores políticos, a fines de 1944, debilitó este gobierno. Villarroel recurrió al autoritarismo y a la intolerancia, provocando descontento popular, renunciando a su mandato el 21 de julio de 1946. La consideración del contexto político permite comprender cuales fueron las condiciones de posibilidad en el que se inserta la construcción del templo: con un presidente oriundo del lugar que implementó políticas de género y étnicas inclusivas de tinte populista. No es casual, entonces, que en esta etapa del país se institucionalicen devociones

católicas pero ancladas en las tradiciones andinas y cuyos rituales le dan un rol protagónico a la mujer.

La declaración de la Virgen de Urkupiña como Patrona de la Integración Nacional de Bolivia en el año 1988 es el resultado de la enorme afluencia de peregrinos de distintas partes del país a Cochabamba, un territorio donde ya había sido reconocida canónicamente como Patrona de esa ciudad. En el año 1988 ⁸⁵estaba en la presidencia Víctor Ángel Estensoro, quien debido a la crisis del país -producto de la deuda externa- inserta a Bolivia en la economía de mercado, entendiendo desde una óptica neoliberal, que era la única opción para establecer las condiciones de gobernabilidad económica. De este modo, el mercado se convirtió en el organizador de la vida ciudadana y el principal solicitante de la mediación del Estado en los conflictos sociales” (Eudis, 2010:22); sin embargo, el impacto de estas medidas fue muy negativo, provocando una conmoción social (Sniadecka kotarska, 2010) que, entre otras consecuencias, aumentó notablemente los flujos migratorios (Tapia Ladino, 2010). Las ya citadas condiciones históricas y sociales del país vecino permiten comprender por qué se considera el culto a esta Virgen como una devoción capitalista y resulta una explicación plausible del tipo de dones que le solicitan sus fieles, pues la mayoría son bienes de índole material⁸⁶.

La denominación de “Integración” puede interpretarse como un signo de doble deixis; por un lado, señala la pertenencia del culto a los sectores campesinos

⁸⁵Por otra parte, y en gran medida por las políticas implementadas en Bolivia durante la década del '80, la migración boliviana a la Argentina ya se había expandido por fuera de las provincias limítrofes y había llegado a las grandes urbes del país. De esta manera, en el Censo de 1980 los bolivianos en el Área Metropolitana de Buenos Aires superaban a los que se encontraban en el noreste argentino, lugar que históricamente poseía las cifras más altas del país (Ceva, 2006: 29). En la década del 90 la migración boliviana tiende al asentamiento y no tanto a la circulación (Tapia Ladino, 2010)

⁸⁶ Algunos de los hechos relacionados con la historia del culto se encuentran disponibles en la siguiente página dedicada a la Virgen: <http://www.urcupina.com/juridicov.html>. (Consultada el 11 de noviembre de 2017)

e indígenas⁸⁷ del interior de Bolivia, -espectacularizada en las danzas y festividades que conforman el culto- y, por el otro, su circulación hacia el exterior del país durante el período en que se producen los complejos procesos de las migraciones bolivianas. Por lo mismo, el culto estaría ligado a la cultura de la movilidad (Hinojosa, 2004) o *habitus* migratorio (Hinojosa, 2009) presente a lo largo de la historia de Bolivia, donde la migración ha sido parte estructural y constitutiva de los modos de habitar y subsistir de sus habitantes (Tapia Ladino, 2010). No es casual, entonces, que la Virgen sea un culto que se encuentra en permanente expansión, en parte, por esos cuerpos migrantes que ‘trasladan’ consigo el propio territorio (Segato, 2007) y con ello, también sus creencias a cuestas, es decir, transitar de un espacio a otro implica necesariamente transportar cuerpos, ropas, lenguajes, prácticas y creencias que constituyen un equipaje cultural con el cual la gente se mueve por diversos territorios (Grimson y Godoy Anativia, 2004). De allí que se podría comprender el proceso de expansión de la Virgen de Urkupiña, una práctica religiosa que ha migrado a países como España, Argentina, Chile⁸⁸, lugares donde estadísticamente reciben una de las mayores afluencias de bolivianos migrantes.⁸⁹

⁸⁷ Bolivia, igual que Guatemala, es un país donde indígena y campesino son sinónimos, pero al mismo tiempo existe un gran sector de la población urbana que también se siente indígena (Sniadecka kotarska, 2010).

⁸⁸ Un suplemento especial de *Los Tiempos* de Bolivia titulado “Bolivianos festejan Urkupiña en más de 20 ciudades” retrata fotográficamente cómo se vive la devoción en diversos países. Véase el siguiente link: <http://www.lostiempos.com/especial-multimedia/20170814/bolivianos-festejan-urkupina-mas-20-ciudades> (Consultado el 14 de febrero de 2018).

⁸⁹ En el 2012, el Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia estimaba que la cantidad de bolivianos en el exterior era de 2.107.660 personas, es decir, casi el 20% de la población. Los principales destinos eran Argentina con el 60%, España con un 16% y Estados Unidos con un 12% (Unfa, 2012). Por otro lado, datos obtenidos de fuentes censales del proyecto IMILA de la CEPAL mostraban que la magnitud de bolivianos emigrados no alcanzaba el millón de personas para la misma época (705.508 personas). De ese total se estima que poco más de 345 mil está en Argentina, 222 mil en España, 99 mil en Estados Unidos, 20 mil en Brasil y 10 mil en Chile (Pereira, 2011, Tapia Ladino, 2010)

Por todo ello, la tesis se propone analizar transversalmente cómo se produce o no la “integración” de la práctica mariana en la ciudad de Salta⁹⁰, los matices y configuraciones de la devoción en otro territorio como lo es la Argentina y la forma en la que intervienen, se negocian y se disputan las adscripciones identitarias.

De Bolivia al noroeste argentino

La advocación de Urkupiña se ha insertado en Argentina con diversas configuraciones y presenta ciertas particularidades en la zona del noroeste: podría pensarse que es un culto migrante pues se trata de una Virgen “extranjera”, en tanto su origen histórico se encuentra en Bolivia⁹¹. Esta festividad posibilita a los migrantes adscribirse a una tradición cultural donde se sienten partícipes en el marco de lazos de pertenencia identitaria (Serafino, 2010;Giorgis, 2004). Los cultos migrantes tienen dos características que hablan de procesos diferenciales: por un lado, la identidad ‘recuperada’ al asociarse a una práctica religiosa del propio terruño, proceso que suele estar fomentado por la sociedad receptora y, por otra parte, una bolivianidad construida en el país vecino pues muchos de los migrantes participan por primera vez de los rituales (Giorgis, 2004). Algunos de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo dan cuenta de esa segunda forma de adscripción identitaria. Lidia -mujer de más de 70 años nacida en Sucre- contó que en su país no practicaba ni conocía el culto a Urkupiña. Sin embargo, en

⁹⁰ La advocación presenta matices en las distintas provincias donde se lleva a cabo y, podría sostenerse que la “integración” adquiere múltiples sentidos de acuerdo al contexto. Es el caso del estudio de Passarelli y Giménez (2015) que muestra cómo el culto de Urkupiña en la ciudad de La Plata-Argentina es utilizado por la Iglesia Católica dentro de los barrios como una forma de influencia sobre estos sectores, aunque expresen total desacuerdo con el uso de elementos rituales, tales como el alcohol en la fiesta. Por otra parte, tanto Urkupiña como la práctica mariana de Copacabana en los barrios de la ciudad, producen el efecto de constituirse en “ejes principales de la sociabilidad barrial, ya que su organización y posterior puesta en práctica estructuran y condicionan el espacio en el que se desarrolla, reconfigurando sus usos y sentidos” (2015: 374).

⁹¹Serafino (2010) establece la concepción de Virgen extranjera para referirse al proceso mediante el cual la Virgen de Chaguaya en Santa Fe congrega a bolivianos y argentinos.

Salta se reconoce como devota de la “Mamita” y entiende que esta celebración es tan boliviana como ella misma (Testimonio brindado el 15 de agosto del año 2015).⁹²

La fiesta y el culto a la Virgen cochabambina han traspasado los límites de la comunidad boliviana en Salta y ha sido asimilado por familias del lugar, quienes practican la devoción y se han apropiado de algunos elementos simbólicos de la práctica. Precisamente, esta apropiación constituye un rasgo característico del culto a la Virgen de Urkupiña en Salta, pues no se ha registrado en otros lugares el país.⁹³

Esta particular configuración del ritual puede encontrar algunas respuestas en la historia de la sociedad local que desde tiempos precolombinos ha mantenido estrechos lazos con las comunidades que hoy se consideran bolivianas. De hecho, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la provincia de Salta estaba más ligada a la economía altoperuana que a la rioplatense. La minería y el abastecimiento de animales y carruajes para su transporte posibilitó la formación de una parte importante de la clase dominante salteña (Madrado, 1982). Hacia fines del siglo XIX, la disminución del comercio con la nueva nación vecina postergó la llegada de la fuerte oleada de inmigrantes europeos que estaban cambiando la fisonomía de la región pampeana. En el noroeste prevalecía un

⁹²El testimonio fue dado en el año 2015, en el marco del cumpleaños a la “Mamita”, mientras participaba de las *challas* a las piedras.

⁹³A nivel nacional, se han realizado trabajos que dan cuenta de las particularidades que adquiere el culto en diferentes ciudades, como es el caso de Giorgis (2000) que indaga la festividad en una colectividad boliviana del gran Córdoba o Barelli (2011) quien también problematiza la construcción de identidades en migrantes bolivianos en relación al culto en Bariloche. Ambas propuestas, no sólo dan cuenta de las múltiples re-apropiaciones que se hacen de la práctica y son un antecedente para pensar particularmente esta advocación en otros contextos en Argentina, sino que tienen la especificidad de marcar que aún esta devoción se festeja entre “bolivianos”. En Jujuy, como lo han dado cuenta trabajos de Guzmán (2014), hay ciertas similitudes con el caso salteño, sin embargo, la festividad es más prolongada en la ciudad de Salta. Las distinciones son necesarias para un proceso mariano complejo y dinámico como lo es el culto de Urkupiña y, más aún, cuando hay una territorialización del culto a nivel nacional y local que impide realizar afirmaciones cerradas por las múltiples variaciones y apropiaciones de la advocación. Al respecto, un trabajo de producción fotográfica mapea las múltiples apropiaciones que se realizan de la advocación en la ciudad de Salta poniendo énfasis en el modo en que los creyentes visten de múltiples formas (y significancia) al bulto de la “Mamita” (Juárez, 2015).

paisaje andino e indígena que iba en contra-corriente del mito de la Argentina blanca y europea (Yudi, 2015). Durante este periodo, se consolida un imaginario colonial que explica la construcción de la representación de la salteñidad asociada a las tradiciones católicas a finales de ese siglo y principios del siguiente, mientras el centro del naciente país se declaraba liberal, moderno y laico. No es de extrañar, por lo tanto, que el imaginario nacional del estado recientemente organizando relegara a un lugar residual al noroeste en general y a Salta, en particular (Flores Klarik, 2010).

Por otra parte, los múltiples contactos entre el noroeste argentino y la zona andina-boliviana en los períodos pre y poscolonial se fueron complejizando con procesos de migración en los incipientes estados nacionales. En este marco, la mayor afluencia de inmigrantes bolivianos hacia el noroeste argentino se registró en la década del '60 del siglo XX. Allí, intervinieron dos factores internos relacionados al contexto que atravesaba el país vecino: una baja capacidad de retención de mano de obra campesina sumada a bajos niveles de producción, todo lo cual conllevó a una migración de los habitantes de las zonas rurales bolivianas a países limítrofes (Marshall y Orlansky, 1980). La década del '80⁹⁴ también marcó un antes y un después en la historia migratoria de ese país⁹⁵ debido a la aplicación

⁹⁴ De acuerdo al censo del año 2010, la inmigración boliviana en Argentina es la segunda más grande con una cifra que asciende los 345.272 habitantes que representan el 19,1% del total de extranjeros en el país. Encabeza la lista, la inmigración paraguaya (30,1% del total) y en tercer término la chilena (10,6%). En este contexto, el noroeste argentino es una de las zonas más receptivas y la provincia de Salta ocupa el quinto puesto con 22.516 habitantes de nacionalidad boliviana.

⁹⁵ La historia de la inmigración boliviana en Argentina es extensa. Brevemente se puede mencionar que de acuerdo a las cifras del censo de población argentino de 1869 se llega a la conclusión que los extranjeros de origen fronterizo alcanzaron una proporción cercana al 20% sobre del total de habitantes (Grimson, 2000). El país trasandino (Argentina) se configuró en las primeras décadas del siglo XX como el principal destino de las migraciones fronterizas de Bolivia hasta entrado el siglo XXI (Tapia Ladino, 2010). Se estima que entre 1871 y 1914 la inmigración de países fronterizos se produjo de manera menos visible dentro de lo que se ha llamado sistema migratorio del Cono Sur, formada por chilenos en la Patagonia, brasileños, uruguayos y paraguayos en la zona rioplatense y bolivianos en el noreste (Grimson, 2005) en relación a migraciones europeas, cuyos índices eran elevados. Hacia 1930, el crecimiento de migración de países fronterizos a la Argentina estuvo vinculado a la pérdida de peso relativo de la migración de origen europeo, más que por con un aumento del volumen de la migración fronteriza (ibídem). De

de políticas neoliberales -tales como la privatización de las minas- que dio como resultado un deterioro de la vida campesina lo cual impactó fuertemente en los flujos migratorios internos y externos (Domenech y Magliano, 2007).

Entre estos dos periodos, una familia de devotos de la Virgen de Urkupiña, los Camacho-Flores-López⁹⁶, relatan la historia de la llegada del culto en la ciudad, la cual fue traída en forma de estampa de la Virgen. Años después, una persona cercana a este grupo familiar les regalaría una estatuita que se convirtió en la imagen más antigua de la ciudad de Salta.

Como ya se adelantó, el pasaje del culto boliviano a la región del noroeste argentino transformó el ritual y le dio ciertas peculiaridades locales: mientras que en Bolivia tiene una estructura similar a la del Milagro (con la exhibición de jerarquías eclesiásticas y políticas), en Salta depende más del devoto y con ello de los recursos con los cuales el creyente cuente para el festejo (Nava Le Favi, 2016 y 2017). El paso de culto oficial (Bolivia) a uno más comunitario (Salta) disemina y complejiza el ritual, es decir, se desterritorializa y se vuelve a reterritorializar en un proceso que pierde homogeneidad y se vuelve rizomático, es decir, adquiere una

modo que, en la medida que se detuvo el flujo europeo a Argentina el porcentaje de europeos experimentó un declive y la migración fronteriza aumentó en términos proporcionales (Ceva, 2006; García Vázquez, 2005). De acuerdo a Tapia Landino (2010) la presencia de bolivianos en Argentina se caracterizó primero por la continuidad en el tiempo y, en segundo término, por los avances y también retrocesos desde las zonas colindantes de la frontera hasta la instalación en la capital federal. En una primera etapa el patrón migratorio fronterizo fue temporal y circular, especialmente circunscrito entre Jujuy y Salta. Se trató de una movilidad de tipo rural-rural y más tarde rural-urbano, formada básicamente por hombres, seguidos luego por mujeres y niños que colaboraban en las tareas de cosechas o en tareas reproductivas (Balán, 1990). Paulatinamente, los bolivianos se fueron asentando y concentrando en al Área Metropolitana de Buenos Aires, para superar en los años '80 a los que se encontraban en el noreste y quedarse allí de manera definitiva. La migración temporal y circular dio lugar la migración permanente y al establecimiento en las grandes urbes de la costa oriental argentina (Tapia Ladino, 2010).

⁹⁶ El nombre de todos los informantes se ha modificado para preservar el anonimato de los mismos. La tesista contacta a este grupo en el marco de la fiesta que organiza la Iglesia para la llegada del bulto de Cochabamba a la ciudad, la cual se realiza en el Centro de Convenciones en el año 2014. En ese momento, miles de devotos del culto simulaban la "Entrada Folklórica". A partir de ese año hasta el 2017, se tuvo un contacto asiduo con el grupo de familias quienes prestaron su testimonio para la tesis.

configuración que responde a un movimiento transversal, el cual no posee principio ni fin (Deleuze y Guattari, 1976:12-13).

Una de las características del rizoma es su principio de multiplicidad, la cual implica que lo múltiple deja de tener objeto o sujeto. Aquí, el agenciamiento se vuelve “aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze y Guattari, 1976: 14-15).

Así, por ejemplo, algunos fieles salteños consideran que hay que cambiarle la vestimenta durante los diferentes rituales (novena, procesión, fiesta), otros creen que hay un cumpleaños que se festeja el día de la Virgen (el 15 de agosto) o lo celebran el día que llegó la imagen a la vida del devoto (Juárez, 2016). Tanto la

variedad de rituales como de intervención de la imagen (cambiándole el cabello, el vestido, la corona, el cetro) constituyen índices de las múltiples apropiaciones que se hacen de la advocación con lo cual, también,



podría leerse el principio de la conexión⁹⁷ y heterogeneidad, es decir, en un rizoma cada rasgo no remite únicamente a un rasgo lingüístico sino a eslabones semióticos

⁹⁷El principio de conexión descrito por Deleuze y Guattari (1976) donde cualquier punto puede ser conectado por cualquier otro punto, fue visible para la tesista en la forma de contactar a cada uno de los informantes que brindaron su testimonio para este trabajo. Así, por ejemplo, algunos miembros de la familia mencionaron a quién iban a comprar sus alasitas, por lo cual se pudo acceder al testimonio de Virginia, una mujer que *challa* los objetos en miniatura frente a la Iglesia del Pilar. A esta mujer, también la conocía Marta, devota de más de 50 años que baila morenada en Tres Cerritos. Marta, muchas veces hizo la vestimenta de la Virgen con Rubén, un feriante

con formas de codificación muy diversas poniendo en juego “regímenes de sentidos distintos” (Deleuze y Guattari, 1976: 13).

En la ciudad de Salta, el principio de heterogeneidad se presenta además en términos espaciales porque la procesión se multiplica en barriadas y calles diversas, variables que dependen del lugar donde vive el promesante. También, se hace evidente en términos temporales porque no coinciden las fechas de todos los festejos en honor al culto pues se realizan de forma discontinua y esporádica desde fines del mes de julio y principios de agosto hasta diciembre.

Las fiestas, las procesiones y las novenas están permeadas de símbolos que remiten a territorios diversos. Así, por ejemplo, se encuentran banderas de la Argentina, de Bolivia y de Salta flameando al compás de los caporales, una danza boliviana que espectaculariza las diferencias socio-culturales existentes durante la etapa colonial del vecino país.

En el trabajo de campo, también se registró cómo algunos esclavos visten a las imágenes de Urkupiña remitiendo a los colores de las insignias mencionadas, las cuales -de algún modo- hablan de las identificaciones de esos cuerpos que participan de los rituales. En este sentido, el culto congrega no sólo a devotos bolivianos, sino también a salteños, algunos de los cuales se reconocen como hijos y nietos de bolivianos. Estas identificaciones que se tejen dentro de las territorialidades generadas por las prácticas rituales, remiten a pensar la construcción de las identidades, concepto que se podría entender como un trabajo de la diferencia, que se sedimenta desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha y/o conflicto, legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad, pero también, según sus condiciones materiales de existencia. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella en un trabajo que involucra las prácticas cotidianas, los repertorios discursivos y posiciones

boliviano que tiene su puesto en la Galería Monalisa donde vende todo tipo de accesorios para la Virgen. A Rubén, también lo conocen los hijos de Elva y les han encargo diversos trabajos.

diferentes y diferenciales (Hall, 2003). Al mismo tiempo, son procesos que pueden localizarse y remitir a espacios diversos (Arancibia, 2010).

Las territorialidades en la devoción se construyen por cuerpos y prácticas rituales que atraviesan diversas identidades y permiten definir a Urkupiña como un culto de frontera, entendiendo este concepto desde una dimensión múltiple que va interrogando, construyendo y re-significando identidades y territorios en relación a los límites geopolíticos y geoculturales, es decir, hacia el afuera y el adentro de los territorios locales y nacionales en un esfuerzo por señalar las diferencias no sólo culturales sino también sociales, en contraste con una homogeneidad siempre deseada, imaginada y, hasta a veces, forzada e impuesta por las diversas políticas estatales (Cebrelli, 2011) y, en este caso, también desde el canon religioso católico. De este modo, las banderas flameando al compás del ritmo de danzas y música bolivianas durante la procesión tejen un espacio liminar, dibujado por territorios nacionales y provinciales que van configurando esas territorialidades como espacios de frontera.

Desde una perspectiva semiótica, la frontera sería un umbral y un espacio tercero, intersticial, de determinaciones vacilantes, ambivalentes (Camblong, 2013). La conceptualización puede leerse en esos cuerpos que atraviesan múltiples identidades, las cuales funcionan como camisas que se pueden poner, sacar y superponer. Así, abundan los casos como el de Miriam, bailarina de caporales, la cual es contratada por los devotos para que dance durante las procesiones y las fiestas en honor a la Virgen. Ella es una devota que se reconoce como “argentina” e hija de “bolivianos”, una identidad en el intersticio de territorios nacionales diferenciales. También, podría mencionarse el caso de Mirta, devota que vive en el Barrio Tres Cerritos, una de las zonas residenciales de la ciudad de Salta. Ella se reconoce como una esclava “salteña” y se identifica como “chola” dentro del baile de la morenada que realiza durante la procesión a la devoción, una categoría que – como se dará cuenta más adelante- remite a estratificaciones de los sectores bolivianos durante la colonia y, al mismo tiempo, se constituye en una forma

despectiva de nominación por parte de los sectores populares hacia la clase adinerada en el noroeste argentino (Álvarez Leguizamón, 2010). Mirta, entonces, atraviesa una identidad vacilante, la cual refiere de algún modo, a la historia social y política del país vecino, pero también, a adscripciones identitarias regionales. De allí que, auto-identificarse como “chola” implica un permanente “entrar” y “salir” simbólico de múltiples territorios (nacionales, regionales, por ejemplo). Urkupiña, entonces, es un culto que posibilita leer cómo las prácticas y los cuerpos construyen espacios de frontera, conjugan identificaciones múltiples y territorios diversos.

El ingreso de la “Mamita”⁹⁸ a la ciudad

El proceso de movilidad del culto de un territorio a otro produce constantemente la desterritorialización y reterritorialización de la devoción, lo que provoca que en cada uno de los lugares donde se produce su apropiación, se produzcan simultáneamente ciertas particularidades en relación a las prácticas, a la historia de su ingreso, entre otras variables.

Así, la historia de cómo fue la entrada del culto en la ciudad tiene variaciones que cambian la narración, las fechas y los detalles según quién la relate. En este sentido, no hay una versión que unifique las voces institucionales (Iglesia) ni las mediáticas: el Arzobispo ha sostenido en algunos de sus comunicados que hace “dos décadas se ha extendido y arraigado entre numerosos fieles de nuestra arquidiócesis la devoción a Nuestra Señora de Urkupiña venerada en el santuario de Quillacollo, arquidiócesis de Cochabamba, en Bolivia” (Arzobispado de Salta, 2013). Según este relato, el Pbro. Lamas habría solicitado en esa fecha la confección de la imagen de la Virgen para que quedara en la parroquia de la Iglesia del Pilar⁹⁹.

⁹⁸En el noroeste argentino es común la nominación de “Mamita” a la Virgen de Urkupiña. Como se verá con posterioridad, este apelativo es muy utilizado en cultos andinos marianos.

⁹⁹El trabajo usa indistintamente la nominación “Iglesia Nuestra Señora del Pilar” e “Iglesia del Pilar” para referirse al mismo templo. La segunda hace referencia a una designación más breve

Por otra parte, los medios de comunicación tienen otra historia de fundación. *El Tribuno de Salta*¹⁰⁰ y otros diarios de referencia local han afirmado que fue el padre Emilio Lamas, el diácono Justo Ciales y un grupo de laicos fueron quienes trajeron de Quillacollo la primera imagen de la Virgen en el año 2001, momento de una de las crisis económicas y políticas más profundas que vivió la Argentina, donde se desestructuran las instituciones religiosas y dan origen a una variedad de creencias populares (Dri, 2007).

Sin embargo, y como ya se adelantó, existe otro relato de fundación de índole popular: el grupo de familias Camacho-Flores-López se adjudica el ingreso de la advocación a la ciudad. La historia de esta imagen -que posee alrededor de cuarenta años- se encuentra entre los periodos de inmigración boliviana mencionados anteriormente y coincide con el proceso de nombramiento de la Virgen como Patrona de la ciudad de Cochabamba y de la Integración Nacional de Bolivia. Esta serie de datos históricos sumados a la antigüedad de la imagen permiten suponer que la advocación ingresó a la ciudad de Salta casi treinta años antes que la Iglesia local reconociera su existencia dentro de los cultos marianos de la Arquidiócesis.

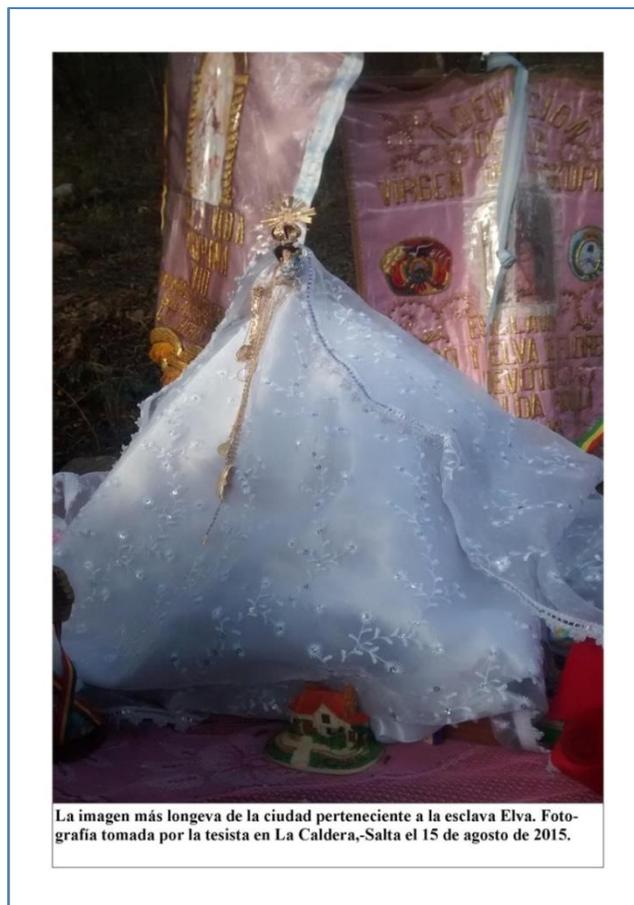
El grupo de familias Flores-Camacho-López se presenta como las primeras en traer el culto a la ciudad. Según cuentan, la primera esclava¹⁰¹ de esa imagen de la Virgen se llamaba Elva y era una jujeña residente en Salta, casada con un hombre boliviano. Elva no era cualquier devota pues, según el relato familiar,

del lugar que circula tanto en la esfera de la institución, en medios de la prensa gráfica y en el discurso de los devotos.

¹⁰⁰ Véase al respecto la nota "Devoción por Urkupiña en Salta" publicada el 16 de agosto del año 2015: <https://www.tribuno.com/salta/nota/2015-8-16-0-0-0-devocion-por-urkupina-en-salta-uirgen-de-urkupina> (Página consultada el 15 de septiembre de 2018)

¹⁰¹ La "esclava" es el término nativo de la práctica que designa a quienes poseen y deben encargarse de cuidar la imagen (ya sea con flores, limpiar el altar, cambiar vestidos y joyas). Algunos esclavos tienen más de una imagen a su cargo y, en las percepciones de los creyentes, no es bien visto comprar el bulto dado que es la Virgen quien elige a su esclavo. De esta manera, muchos esperan que les sean regaladas o que por promesa un esclavo pase la imagen a otra persona, donde media una relación familiar o de parentesco ritual como ser comadre, compadre, madrina, ahijado/as (Guzmán, 2009)

tenía el poder de curar¹⁰² y de realizar milagros utilizando el bulto de la Virgen. Desde esta versión fundacional, la estampa de Urkupiña la había recibido de regalo de una comadre o de una tía¹⁰³. La vacilación se debe al predominio de circulación oral de esta versión pese a los intentos de escribirla que hicieron algunos devotos con la intención de fijar una de las variables de este mito de fundación.



¹⁰² Las prácticas del curanderismo han implicado una tensión con la institución católica porque implica reconocer una mediación religiosa alternativa a los sacerdotes. Para los evangelistas quien establece la curación es Cristo y usan al “siervo pastor” como agente que realiza el Milagro. Al invocar a Jesús se crea una nueva legitimidad que contiene, pero al mismo tiempo desconoce, los dones personales (Semán, 2004). En el caso de Elva, se le atribuyen numerosos milagros e incluso en el cementerio donde descansa su cuerpo se ha creado un pequeño altar a la difunta.

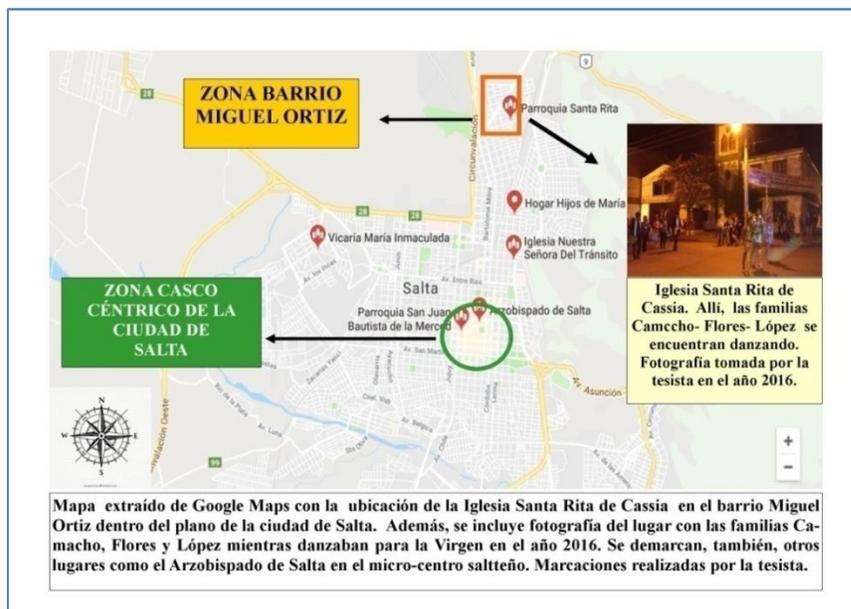
¹⁰³ En otras entrevistas, se afirma que Silvia es quien regala la imagen y no la estampa, mientras que en otros testimonios es Elva quien decide ir hasta Bolivia a comprar la imagen que utilizan en la actualidad, la cual es intervenida con diversas vestimentas para las celebraciones.

Los relatos populares del origen de la devoción dan cuenta de la interrelación de los territorios nacionales a través de los contactos y de la movilidad de este grupo de familias que, además, están unidas por lazos de compadrazgos que se aumentan año a año con cada celebración. Así, el grupo organizador de la fiesta se encuentra conformado por los cinco hijos de Elva que constituyen la familia Flores, todos nacidos en la ciudad de Salta. La segunda familia proviene de la comadre de la primera esclava, Lidia, quien participa junto a su hijo Carlos y conforman la familia Camacho. Ambos nacieron en Sucre, Bolivia. Finalmente, el compadre de Elva, Julio, junto a su mujer, sus dos hijos y nietos forman la tercera familia organizadora, los López. Julio y su mujer nacieron en La Paz, mientras que hijos y nietos nacieron en Salta. Según Carlos, durante la fiesta “son más salteños que bolivianos, (pues) el culto ya está muy instalado aquí¹⁰⁴”, haciendo a la asimilación al nuevo territorio.

De acuerdo con el relato de este grupo, el culto se expande, en primer lugar, entre los vecinos del barrio Miguel Ortiz¹⁰⁵ y, hacia mediados de la década del ‘90, se va trasladando hacia distintos puntos de la ciudad. Con la expansión aparecen nuevas variables no sólo del mito de fundación sino también de las modalidades de celebración del culto.

¹⁰⁴ Testimonio brindado el 15 de agosto del año 2015 en la Caldera-Salta. La tesista pudo acceder a charlar con Carlos, quien fue el que había brindado el contacto de la familia en el año 2014 en el Centro de Convenciones de la ciudad. Con este informante clave, en un principio se presentaron charlas no grabadas sino mediadas únicamente por un cuaderno de campo. La razón fue que, para él, el culto era una práctica para “sentir” y no para “explicar” por lo cual, una vez que la tesista hubiera conocido todos los rituales y cómo ellos lo vivían, recién brindaría su palabra. Dos años más tarde, accedería a una entrevista grabada.

¹⁰⁵ El barrio se ubica en la zona norte de la ciudad de Salta. De acuerdo al censo del año 2010, es una de las zonas con mayor cantidad de residentes bolivianos.



El grupo fundacional ya mencionado ha producido una cantidad considerable de materiales visuales y audiovisuales sobre sus propias versiones del culto¹⁰⁶. Los registros fueron una iniciativa de Carlos Camacho por propia “voluntad” y “devoción”¹⁰⁷ según su testimonio. También es de su autoría un folleto¹⁰⁸ de 20 hojas publicado con fondos reunidos por el grupo, para ser distribuido de manera gratuita entre los devotos que asistían a los rituales presididos por Virgen “de Elva”¹⁰⁹. Allí, se cuenta la historia de la Virgen Urkupiña en Bolivia y se le da particular relevancia a la historia de la imagen que la “primera esclava” (Elva) trajo a Salta, dando inicio a la devoción. Este

¹⁰⁶Los videos no son analizados en este trabajo. Sin embargo, constituyen una fuente más de registro de esta experiencia producida por sus propias agencias. Véase, por ejemplo, el siguiente video que se encuentra disponible en Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=AgaTAUUmH_o. (Consultado el 15 de noviembre de 2017).

¹⁰⁷ Testimonio recabado el 14 de agosto de 2016.

¹⁰⁸Un cuadernillo, desde el diccionario gráfico, es pliego una vez doblado y cortado, para formar una especie de pequeño cuaderno o libro. Definición extraída de: <http://www.glosariografico.com/cuadernillo>. (Consultado el 20 de abril de 2018).

¹⁰⁹El cuadernillo, junto a un CD, se obtuvo recién en el año 2016. Los mismos fueron regalados por Carlos después de la entrevista realizada frente al altar de la casa de los Flores.

documento fue realizado alrededor del año 2009 en base a los testimonios de los devotos que participaban del culto en el ya citado Barrio Ortiz. Según el relato, el compromiso de esta familia habría facilitado la expansión de la devoción en la Provincia de Salta y en Jujuy.

En el apartado “Urkupiña en Salta-Argentina” se cuenta la historia de la siguiente manera:

Elva, desde sus primeros años de vida fue una niña a la cual le inculcaron la fe hacia la Virgen de Urkupiña por sus tíos en su natal Jujuy, desde esta temprana edad ya se notaba el don que en adelante la convertiría en esa persona desprendida por ayudar a su prójimo, ya que curaba a sus animalitos en su casa de campo, cual la niña a la que le apareció la Virgen de Urkupiña, Elva fue creciendo en la fe y con la edad se fueron manifestando a través de sus sueños la aparición de la Virgen de Urkupiña: mediante sus manifestaciones la llenó de gozo y de esa fe que se extinguiera hasta sus últimos días, no sólo la llenó de fe sino que le regaló un don: el poder de curar a sus semejantes de enfermedades y males, generado por los humanos con la invocación de la Virgen de Urkupiña.

Es así, que entre los años 1979-1980 es venerada por Elva en sus primeros años a través de un cuadro de la Virgen, dicho cuadro sufriría diferentes reparaciones, cuadro que se conserva hasta el día de hoy.

Ya por el año 1984 su tía le dona el busto de la imagen de la Virgen, la que es venerada hasta hoy por sus fieles, las señoras Aleja y Vitalia serían las madrinas de esta imagen. Entonces Elva desde ese momento se convertiría en la esclava depositaria de la imagen de la Virgen de Urkupiña: es aquí donde cobra fuera esta devoción hacia esta festividad en este suelo querido de la tierra gaucha ofreciéndole novena, la celebración de la misa en la Eucaristía y su festividad.

Como fundador, primer pasante y fiel devoto e impulsor de esta festividad junto a su familia está el señor Heriberto quien agrupa chicos bailarines bajo su tutela y dirección, niños de entre 8 y 12 años del Barrio Miguel Ortiz. Esta tradición continua hasta el día de hoy con algunos danzarines, hoy ya personas formadas y con la renovación constante de jóvenes que quieren brindarle su afecto.

(...)Pero esta imagen de la Virgen de Urkupiña se convierte en una peregrina que derrama bendiciones por el interior de la provincia y sus vecinas, es así que primeramente llega a Rosario

de Lerma, invocado por la familia Mayta, luego sería llevada por la familia de Miguel Yonar y su madre, a quienes le da impulso y fuerza para concretar la ya tradicional carpa de Yonar. Es también llevada por la familia Gorena, familia Juan y Juana Barbosa y la numerosa familia Pastrana a la que es dejada con abundantes bendiciones en su Panadería del Milagro. Entonces, su visita se concreta a Rosario de Lerma, Campo Quijano, la provincia de Jujuy y ni que contar a las familias que ha visitado y bendecido en la ciudad de Salta.

A esta festividad en el barrio Miguel Ortiz en devoción a la Virgen de Urkupiña, es visitada por una multitud de personas que día a día crece y se renueva de devotos que no se miden en recorrer distancias lejanas por venir a ver a su madre, como desde Buenos Aires, Santiago del Estero, Chaco, Tucumán, Jujuy y localidades como Monterrico, Rosario de Lerma, Campo Quijano y otros lugares.

En el escrito, se resalta el carácter ‘peregrino’ de la imagen y se mencionan los lugares donde fue venerada. Por lo mismo, pone en evidencia el proceso de territorialización de la devoción y permite reconstruir las redes a través de las cuales se fue sedimentando la creencia en esta advocación en la ciudad y la Provincia. Hasta cierto punto, este proceso descrito por las familias responde al principio rizomático al que ya se aludió y permite reconstruir un mapa conectable en todas sus dimensiones, desmontable e invertible en tanto siempre presenta múltiples entradas. Dicho mapa pone en evidencia las redes devocionales que se tejen tanto en Salta como en otras ciudades de la Argentina.

La expansión del culto según las familias se inicia en la década del '90, lo cual coincide con una etapa histórico-política del país ligada a procesos neoliberales que, tal como sostiene Rubén Dri (2003), produjeron una desestructuración social que devino en pérdidas de identidad ligadas a lo institucional y falta de horizonte social producto, en parte, de las políticas de ajuste que impactaron en los sectores medios y populares de la Argentina. En el caso de lo religioso, numerosas experiencias sociales, culturales, educativas e imaginarias surgen de valores y motivaciones provenientes de vivir “lo sagrado” a partir de sus propias concepciones escapando al control y regulación institucional (Mallimaci,

2008). Este estado de sociedad da lugar a una serie de emergencias religiosas donde se mezclan los símbolos, los fetiches, los rituales, las creencias oficiales y no oficiales que ayudan a re-construir la identidad desde otros parámetros no tan cercanos a lo institucional y, en muchos casos, ayudan a reconstituir los lazos de solidaridad, los cuales funcionan como base del tejido social durante esa década (Dri, 2007).

De acuerdo a indagaciones recientes, el origen de la creencia y la visibilidad de los festejos de la Virgen de Urkupiña en Jujuy se dan por estos años (Guzmán, 2014) mientras que en la ciudad de Salta -y de acuerdo al relato popular- en este período se vive una etapa de expansión y reproducción del culto. De hecho, a finales de la década del '90 y principios del 2000, el cura párroco de la Iglesia Santa Rita de Cassia, comenzó a officiarles algunos días de la novena y se inicia la procesión en las calles del barrio. Esta etapa marca el pasaje de una práctica únicamente doméstica a una ritualidad que se inserta en el espacio público y, como se verá en la "*Segunda Parte: Urkupiña*" implica ciertas tensiones, disputas y negociaciones.

SEGUNDA PARTE:
URKUPIÑA

CAPITULO IV

INSTITUCIONALIZAR, CENTRALIZAR Y DISCIPLINAR

(...) el relato desempeña un papel decisivo. En verdad, describe. Pero "toda descripción es más que un acto de fijación", es "un acto culturalmente creador". La descripción cuenta incluso con un poder distributivo y con una fuerza performativa (hace lo que dice) cuando se reúne un conjunto de circunstancias. Es, pues, fundadora de espacios.

Michel De Certeau, 1996

En el año 2013 la Iglesia Católica de Salta emite su primer comunicado en relación al culto denominado “La devoción a la Virgen de Urkupiña y Salta” donde invitaba a los devotos a formar parte de la llegada de la imagen que salía - por primera vez- de su Santuario situado en Cochabamba Bolivia para visitar la ciudad de Salta.

El comunicado firmado por la Arquidiócesis local designa, además, a la Iglesia del Pilar (ubicada en el macro-centro local) como la parroquia donde se oficiarán los rituales del culto. Este hecho no es menor considerando que los fieles llevaban sus imágenes a las parroquias ubicadas en sus barrios, lo cual implicaba múltiples procesiones por las calles de toda la ciudad. El Arzobispado propone esta Iglesia destacando que era la que tenía mayor antigüedad realizando los rituales. Sin embargo, su designación como parroquia de la Virgen de Urkupiña era temporal hasta que se construyera el Santuario en la zona sudeste de la ciudad de Salta¹¹⁰.

¹¹⁰Según algunos medios de comunicación es un devoto llamado Roque López, un chofer de remises, quien estaba buscando voluntades para concretar el Santuario para la Virgen en Salta a través del pedido de colaboración de sus devotos (Véase Diario *El Tribuno*, 28 de agosto de 2013 <https://www.tribuno.com/salta/nota/2013-8-28-1-20-0-la-virgen-de-urkupina-una-tradicion-de-fe-y-esperanza-que-recorre-los-barrios-de-salta>. (Consultado el 15 de septiembre de 2018). Sin embargo, la Iglesia anuncia en el año 2013 la creación del Santuario y, posteriormente, en su

Este capítulo se pregunta sobre cómo se configura el poder en las ritualidades a Urkupiña y la manera en la que se existe una disputa entre diversas instituciones, agencias, las imágenes de mundo y los espacios. La obra foucaultiana¹¹¹ en relación al poder brinda algunos posibles caminos para abordar el problema. Así, para el autor, la categoría puede tener la función de prohibir, ocultar, excluir y lo hace mediante determinados discursos donde los sujetos son contruidos como “desviados”, “locos”, “enfermos”, “delincuentes”. Allí, se puede leer los efectos del poder, los cuales oscilan entre repartir roles, posiciones y moldear individuos (Foucault, 1975). Este aporte es útil para pensar cómo a los devotos de Urkupiña y sus prácticas son representadas, clasificadas y ordenadas de acuerdo a la visión del poder de la Iglesia (también del municipio y los medios de comunicación como se verá más adelante).

Esta parte del trabajo, entonces, se centrará en el poder que despliega el Arzobispado de Salta para controlar, vigilar, centralizar y regular (en ocasiones con ayuda del municipio) las prácticas a la Virgen de Urkupiña. Para ello, se parte de la premisa que la Iglesia de Salta lleva a cabo un pensamiento abismal. Este concepto - propuesto por Boaventura de Sousa Santos (2010)- se asienta en la epistemología occidental dominante que refiere a “un pensamiento que opera por la definición unilateral de las líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, intelegibles o útiles (los que quedan de este lado de la línea) y los que son invisibles, inintelegibles,

cuenta oficial digital dedica un apartado para llamar a que los devotos colaboren económicamente para la creación del mismo, respondiendo de algún modo a la lógica del pensamiento abismal de la apropiación/violencia. En el año 2015 cuando finalmente se decide que el predio para el Santuario sería en la zona sudeste, se abre una cuenta para que los fieles depositen dinero. (Véase los datos de la cuenta en: <http://www.arquidiocesisalta.org.ar/virgenurcupinia/>)

¹¹¹Esta tesis retoma los aportes de Roger Chartier (2015) sobre la obra foucaultiana en relación al poder. Para el autor, el pensamiento de Michel Foucault puede agruparse en dos líneas: una jurídica-negativa, donde el poder prohíbe, oculta, excluye. Esta concepción se podría leer en obras como *Historia de la Locura*. Una segunda forma de definir sería a través de los efectos del poder, donde no hay una instancia única y central, sino que el poder resulta de las relaciones impersonales entre los individuos y los grupos. Los efectos de poder reparten, definen papeles, moldean individuos. Aquí, se podrían encontrar obras famosas como *Vigilar y Castigar*.

olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea)” (ibídem, 2010: 8). De este modo, interesa explorar algunos procesos que son parte de la historia de la Virgen de Urkupiña en Salta y que permiten pensar los efectos de poder de ese pensamiento abismal por centralizar y/o regular una práctica religiosa rizomática y cómo se van delimitando un lado y “otro” de la línea. Estos hechos constituyen algunos hitos de la historia de la Virgen de Urkupiña en la ciudad y la provincia.

Cabe destacar que los acontecimientos analizados forman parte de los procesos de institucionalización que realiza la Iglesia en relación al culto, entendiendo este concepto como esos mecanismos mediante los cuales las instituciones cristalizan un universo simbólico común, tipifican comportamientos y naturalizan necesidades y destinos (Cordero Fernández¹¹², 2016).

En esta parte de la tesis, entonces, se indagará una serie de los acontecimientos vinculados a una historia de la Virgen considerando la mirada institucional de la Iglesia Católica Salteña¹¹³, donde se puede observar cómo se articula un relato del espacio (De Certeau, 1996) desde la hegemonía local. A partir de allí, se mira cómo se significan los recorridos, las legislaciones espaciales, las fronteras en un acto de fijación y delimitación de un campo cerrado discursivo donde, de alguna manera, la Iglesia activa los campos de representación de esos espacios e impregna a la devoción con los mismos. De esta manera, al exponer el culto en un lugar destinado a los eventos turísticos y culturales, la institución le imprime un anclaje a la devoción que la sujeta a situarla en el ámbito

¹¹² La autora propone un abordaje que entrelaza la construcción "cotidiana" de la institución de Thomas Luckmann y Peter Berger y su impacto en la "tipificación del comportamiento humano" o proceso de habituación social de Pierre Bourdieu (Aguierrez, 2017)

¹¹³ Las reflexiones sobre el catolicismo en tensión con nuevas formas de manifestación religiosa, son objeto de estudio de los principales referentes del campo religión y la religiosidad. Importa rescatar estos trabajos porque valen para pensar el lugar de lo hegemónico y legítimo dentro de estos procesos. Entre las publicaciones más interesantes realizadas al respecto en Argentina se pueden mencionar a Floreal Forni (1993), Fortunato Mallimaci (1993), María Julia Carozzi (2000) y Alejandro Frigerio (2007). Los abordajes sirven para pensar la diversidad religiosa, el lugar del catolicismo en este nuevo escenario, lo instituyente de los nuevos movimientos religiosos y su inserción en procesos culturales diversos.

del espectáculo, por ejemplo. Las territorialidades que atraviesa el culto, entonces, funcionan como una sujeción de la imagen que le otorga una acentuación vinculada a las representaciones que posee la curia respecto a Urkupiña.

En un primer momento, se intenta explorar cómo la Iglesia traza su cartografía abismal que va moldeando el culto como “migrante” y que se hace legible en el recorrido que atraviesa el bulto de la Virgen de Urkupiña de Cochabamba en su visita por la provincia y la ciudad de Salta durante el año 2014. Posteriormente, se indaga la forma en que la llegada de la “Mamita” boliviana a la Catedral habla del efecto del poder, es decir, un poder que simbólicamente “vigila” desde el centro aquello que está del “otro lado de la línea”. Este aspecto se puede leer en la ubicación que se le designa a la imagen en el interior de la iglesia. En una tercera instancia, interesa pensar cómo durante el recorrido de la Virgen en la ciudad se le asigna una posición de “espectáculo” anclado en el “turismo”, la cual se hace legible cuando la imagen visita el Centro de Convenciones, lugar cuyo relato espacial desde el Gobierno está destinado para este tipo de eventos. Por otra parte, también se puede pensar en la construcción del Santuario y cómo allí hay un intento de “exclusión” de la práctica de los centros” visibles de la capital (micro-macro centro) y, al mismo tiempo, de una inclusión subordinada en relación a las creencias católicas que se realizan en el territorio local. Por último, se reflexiona sobre la manera que el Arzobispado intenta regular los rituales mediante una lógica de la “apropiación/violencia”, la cual se puede mirar en la forma en que la Iglesia del Pilar practica algunos de los rituales estandarizándolos en espacio-tiempo. A partir de esta dicotomía, la institución católica local intenta incorporar, coaptar y asimilar “ese otro lado” de la línea.

En este capítulo se toma los registros obtenidos de las observaciones participantes realizadas -principalmente- durante la llegada de la Virgen de Urkupiña a la ciudad de Salta en el mes de Julio del año 2014, como así también, otros efectuados durante los años 2013-2017 para dar cuenta de las dinámicas del culto. Por otra parte, se considera los documentos emitidos por el Arzobispado de

Salta “La devoción a la Virgen de Urkupiña y Salta” (Arzobispado, 1 de noviembre de 2013) “Carta a los devotos de Nuestra Señora de Urkupiña” (Arzobispado, 13 de mayo de 2015). Se incluye, al mismo tiempo, el análisis de una fotografía que circuló en la página de *Facebook* denominada *Bienvenida Virgen de Urkupiña a Salta*, un espacio virtual que se constituyó en una fuente de información relevante durante la visita del bulto boliviano a la ciudad.

A los fines de dar cuenta sobre cómo se configura el culto en el territorio local, se incluye un mapa confeccionado por la Dirección Estadística de la Provincia de Salta en el año 2015, el cual permite mirar los lugares de residencia de la población boliviana en la capital. Este mapa incluye una edición realizada por la tesista con los fines de mostrar el recorrido de la Virgen en el territorio local.

El trazado de un culto migrante

En el año 2013, se anunció la llegada de la Virgen de Urkupiña a Salta¹¹⁴, la cual era “sacada” de su Santuario en Quillaicollo, Bolivia, por primera vez. Es muy interesante ver cómo la Iglesia local construyó una cartografía dual pues delimita uno y otro lado de los rituales católicos: uno popular, boliviano, andino contrapuesto a otro oficial, salteño, local.

En las territorialidades¹¹⁵ marcadas por el camino de la Virgen en la provincia, se van mapeando los sistemas de pertenencia, los lugares que son de frontera como “las ciudades límite” o aquellas que tienen gran cantidad de bolivianos residentes. Esto posibilita “mirar” las representaciones que tiene la Iglesia del culto y sus devotos, es decir, existe allí, un esfuerzo del pensamiento

¹¹⁴ El recorrido fue informado por los medios de comunicación. Véase el siguiente link: <http://informatosalta.com.ar/noticia/21158/la-virgen-de-urkupina-llega-a-salta-el-8-de-julio> (Página consultada el 17 de septiembre de 2018)

¹¹⁵ Víctor Arancibia (2016) analiza un proceso similar de mapeo de territorialidades que hablan de identidades cuando analiza la Televisión digital abierta donde operan territorios solapados y en conflicto.

abismal por “localizar” desde el poder determinados espacios y actores que van dibujando un culto “migrante”.

Podría sostenerse que los lugares prefijados por el Arzobispado de Salta para el recorrido de la Virgen en la ciudad marcan material y simbólicamente cómo se produce el posible ingreso de la devoción a la provincia según la Iglesia y, por el otro, cuáles serían los barrios/zonas de la ciudad donde se “localizan” la mayor cantidad de devotos de la “Mamita”. El recorrido funciona, aquí, como una indicación performativa, un peregrinaje donde hay una mención de las etapas que debe seguirse y distancias en tiempos de camino (De Certeau, 1996). Este recorrido fabrica un relato que describe desde las representaciones de la Iglesia cómo se fija el culto en el territorio local, es decir, conforma una cartografía¹¹⁶ que prescribe los lugares donde se inscribe la devoción.

Así, el 8 de julio de 2014, la imagen ingresa vía terrestre a la provincia por Salvador Mazza¹¹⁷, una localidad del extremo norte de la Argentina perteneciente al Departamento General José de San Martín el cual se constituye en un espacio de paso internacional¹¹⁸, una zona de frontera argentino-boliviana y, al mismo tiempo, periférica con respecto a los centros urbanos de Argentina en general y de la provincia de Salta, en particular (Benedetti y Salizzi, 2011). El hecho que se haya oficiado una misa en esta localidad simboliza, también, la manera en la que se imagina ese “paso” de la devoción de Bolivia a Argentina, es decir, se re-activa las imágenes de mundo que piensan al culto como producto de esos intercambios

¹¹⁶ Al respecto, Michel De Certeau(1996) habla de mapas y recorridos. El primero engloba y traza al segundo, es decir, un mapa prescribe acciones y domina el recorrido que deberá hacerse.

¹¹⁷ Salvador Mazza o Profesor Salvador Mazza es una localidad del extremo norte de Argentina, en la provincia de Salta, localizada aproximadamente a 400 km al norte de la Ciudad de Salta, capital de la provincia, a 55 km de la ciudad de Tartagal sobre la Ruta Nacional 34. Está en la jurisdicción del departamento General José de San Martín, inmediata a la frontera con Bolivia.

¹¹⁸ La Quiaca y Villazón, Aguas Blancas y Bermejo y Profesor Salvador Maza y Yacuiba son tres conjuntos de aglomeraciones localizadas en la frontera argentino-boliviana, en tres zonas bien diferenciadas. Cada aglomeración mantiene su independencia funcional y administrativa. Estos tres lugares de frontera concentran el grueso de la población que reside sobre el límite internacional, de las moviidades transfronterizas y de la infraestructura de integración binacional (Benedetti y Salizzi, 2011).

de fronteras, justo en el límite entre un territorio y otro. Cabe destacar que al establecerse un territorio, las ciudades “límite” operan como un sistema para establecer el alcance de ese “terruño” y el espacio diferencial con respecto al vecino lo cual se convierte en generador de diferencias (ibídem). Así, el límite entre lo que es “boliviano” de lo que es “argentino”/“salteño” se ubica justo en esta localidad y va marcando-de alguna manera- cómo se imagina el culto en territorio argentino desde la óptica eclesial.

La imagen luego se traslada a la localidad de Tartagal, una ciudad fronteriza con Bolivia ¹¹⁹y perteneciente al Departamento General José de San Martín. Posteriormente lo hace vía área a las ciudades de San Ramón de la Nueva Orán del departamento de Orán¹²⁰. Ambos departamentos, tienen la característica de ser los lugares de mayor concentración poblacional en el interior provincial: San Martín posee 156. 910 habitantes y el Departamento de Orán 138. 838 habitantes de acuerdo al último censo del año 2010. Antes de arribar a la ciudad de Salta su último lugar de parada es Perico que forma parte del Departamento El Carmen en Jujuy.

Cabe destacar que estos departamentos no son sólo importantes en cuanto a sus índices poblacionales. El Departamento de Orán tiene la peculiaridad de constituirse en una de las zonas de localización de cultivo de caña por sus características ambientales¹²¹. Este desarrollo económico data desde los siglos XIX y XX, lo cual permitió que ciertas familias se conviertan en parte de la elite provincial, como el caso de los Uriburu, los cuales tenían explotaciones de caña de azúcar y trapiches en la localidad. Además, junto a otras familias, tuvieron

¹¹⁹ Es una localidad que se ubica a 365 km de la capital provincial, Salta, 57 km del límite con Bolivia (por lo que se la considera una ciudad fronteriza).

¹²⁰ En el censo de 2010 se registró una población de 82.413 habitantes, de los cuales 76.070 habitan la zona urbana. Esto hace que la convierta en el 2º mayor centro urbano de la provincia y uno de los 40 mayores centros urbanos del país. Véase: <https://www.indec.gov.ar>. (Consultado el 20 de septiembre de 2018).

¹²¹ El rol de la actividad azucarera como sostén de exitosas empresas políticas fue soslayado por la historiografía, que le asignó una preponderancia casi exclusiva a la ganadería en el proceso económico, político y social de Salta (Justiniano y Tejerina, 2005).

incidencia a nivel nacional: se incorporaron al Congreso de la Nación y a los gabinetes presidenciales, y un integrante de la familia Uriburu alcanzó a ocupar la primera magistratura nacional (Justiniano y Tejerina, 2005). Es decir, la actividad azucarera en este departamento fue una vía por la cual ciertos sectores tuvieron no sólo réditos económicos sino políticos. En el caso del Departamento de San Martín y, principalmente, de las localidades de Tartagal y Mosconi, son zonas consideradas como una de las "cunas" del movimiento piquetero o de trabajadores desocupados en tanto se configuran como espacios donde maduraron experiencias de lucha, organización política y económica y que adquirieron un rol preponderante en la conformación y orientación de numerosas agrupaciones piqueteras en todo el país. Este proceso se da en el marco de las políticas neoliberales impulsadas por el gobierno de Carlos Menem en la década del '90, las que provocaron un vertiginoso crecimiento de la pobreza y del desempleo en la Argentina. Este contexto socio-económico produjo la emergencia del movimiento piquetero, conformado esencialmente por trabajadores desocupados que estallaron en esta zona fronteriza del país (Benclowicz, 2008). Entonces, los lugares que atraviesa la imagen, son de relevancia por las implicaciones económicas, políticas y sociales de la provincia, aunque periféricos en relación al centro capitalino.

Al mismo tiempo, los lugares visitados no son únicamente los que poseen mayor densidad poblacional en el interior provincial sino, además, tienen altos índices de población migrante con origen en el país surandino. Así, Orán de un total de 4.221 habitantes migrantes 3.966 son bolivianos¹²²; el Departamento General José de San Martín de un total de 2.811 migrantes, 2.630 son del país vecino¹²³. En el caso del Departamento El Carmen en Jujuy, se presenta la misma

¹²² Véase el siguiente cuadro proporcionado por el INDEC: https://www.indec.gov.ar/ftp/censos/2010/CuadrosDefinitivos/P6-D_66_126.pdf. (Consultado el 20 de septiembre de 2018).

¹²³ Véase el siguiente cuadro proporcionado por el INDEC: https://www.indec.gov.ar/ftp/censos/2010/CuadrosDefinitivos/P6-D_66_56.pdf. (Consultado el 20 de septiembre de 2018).

variable: hay 7.742 migrantes de los cuales 7.684 son de Bolivia¹²⁴. Es decir, son espacios donde existe una gran concentración de bolivianos y, de algún modo, son un índice identitario para pensar el culto como “migrante” desde la visión eclesial. Cabe reflexionar que los índices identitarios son aquellos elementos que funcionan como una marca reconocible para el destinatario de los mensajes y que permiten una localización geocultural (en este caso, poblacional y migrante) de los usuarios de dichos elementos (Arancibia, 2015). En ese sentido, este tipo de operadores funcionan de una manera relacional generando focalizaciones diversas de acuerdo a las representaciones en las que se entroncan y a la funcionalidad que cumplen dentro de ellas. Así, los lugares elegidos como paradas en el camino de la Virgen poseen gran cantidad de migrantes bolivianos y hablan de un relato espacial que delinea cómo se piensa que el culto se espacializa en la provincia en tanto deja implícita la idea sobre qué cuerpos, qué identidades poseen los devotos de la “Mamita”.

La “Mamita” en los bordes de la ciudad

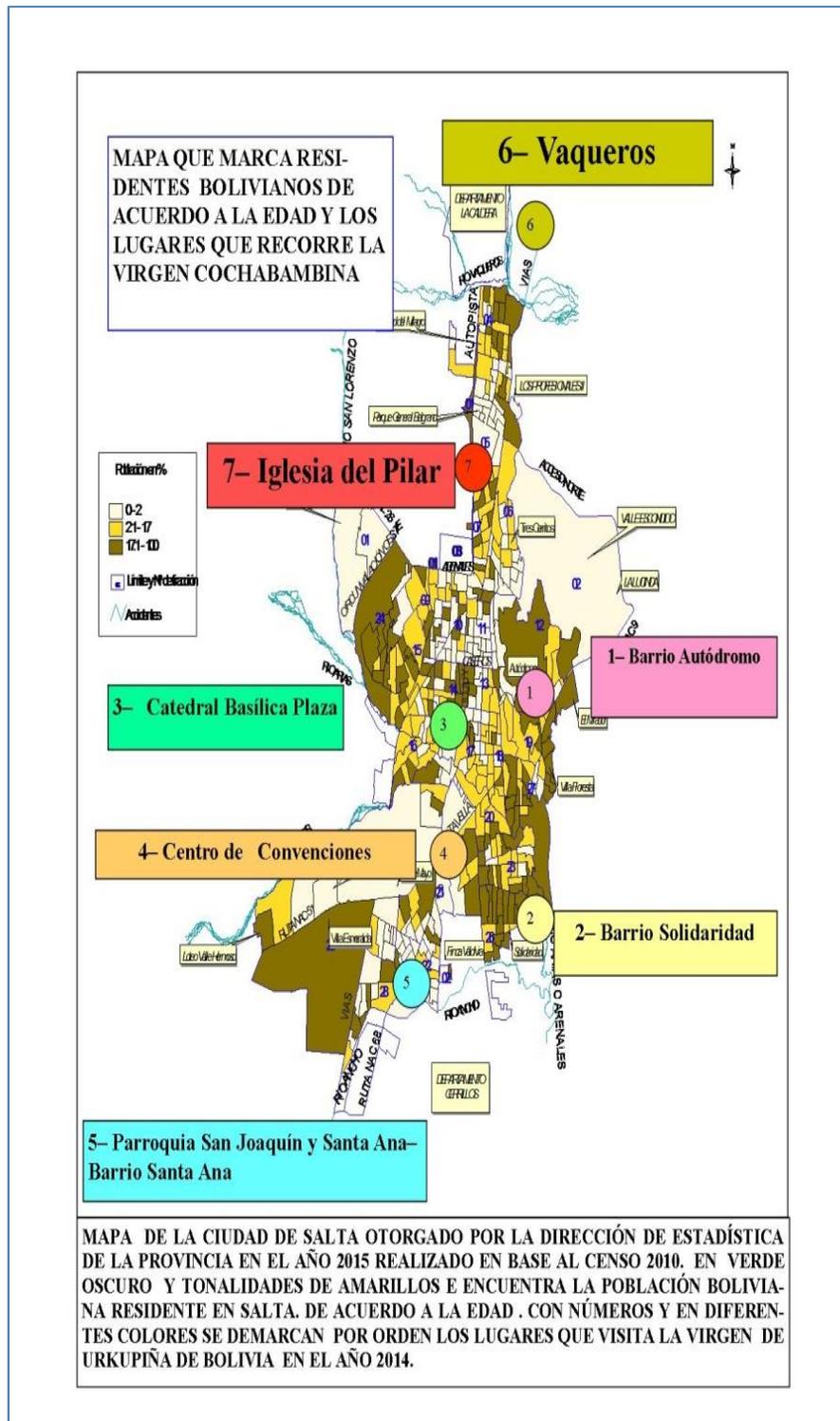
En la ciudad de Salta, la Virgen ingresa el sábado 12 de Julio del año 2014 primero por el barrio Autódromo, luego pasa por Barrio Solidaridad en la zona sudeste de la ciudad y de allí se traslada a la Catedral Basílica. A la noche, el bulto es llevado al Centro de Convenciones de la ciudad para simular una especie de “entrada folclórica” que se efectúa en Bolivia donde participaron los devotos con sus vírgenes, bailes de sikuris, morenadas, diabladas. El domingo 13 de julio se traslada a la parroquia de San Joaquín y Santa Ana emplazada en el barrio Santa Ana. Posteriormente, la llevan a la localidad de Vaqueros para, finalmente, quedarse en la Iglesia del Pilar donde se le ofician misas y la comitiva boliviana deja una réplica exacta del bulto que queda en la parroquia. El trazado que hace

¹²⁴ Véase el siguiente cuadro proporcionado por el INDEC: https://www.indec.gov.ar/ftp/censos/2010/CuadrosDefinitivos/P6-D_38_14.pdf (Consultado el 20 de septiembre de 2018).

ese recorrido no sólo marca algunos de los bordes de la ciudad, sino que la única vez que ingresa la imagen al centro lo hace en la Catedral Basílica de Salta.

La ciudad de Salta tiene un total de 14.402 migrantes, de los cuales 10.756 son bolivianos. El mapa¹²⁵ marca en color verde oscuro las zonas con residentes bolivianos mayores de 21 años, en amarillo oscuro los que tienen entre 17 a 21 años y en amarillo claro los que son niños y adolescentes entre 0-17 años. Los colores también responden a la mayor concentración poblacional de residentes migrantes (en verde oscuro mayor cantidad de habitantes, amarillo oscuro y claro menor proporción). Además, -y en diferentes colores- están delimitados por orden los lugares que fue atravesando el bulto de la Virgen. Se puede observar, entonces, que el Barrio Solidaridad, Autódromo, la zona del macro centro donde se ubica la Iglesia del Pilar y Barrio Santa Ana son los lugares que tienen mayor cantidad de residentes bolivianos mayores de 21 años. El mapa, entonces, marca una cartografía que escenifica un recorrido del culto en zona mayormente “bordes” de la ciudad con una gran concentración de migrantes del país vecino en el territorio local.

¹²⁵ El mapa fue de los residentes bolivianos fue confeccionado por la Dirección de Estadística de la Provincia en el año 2015 en base al censo del año 2010. El mismo fue realizado a pedido de la tesista, dado que no se tenían sistematizados esos datos.



Al igual que en la provincia, los barrios y lugares que atraviesa el recorrido del bulto focalizan desde qué lugar se ancla Urkupiña para las imágenes de mundo

de la Iglesia salteña, es decir, una devoción que se imagina desde una cartografía abismal con un relato del espacio como preponderantemente “migrante” separando, de algún modo, lo que es “boliviano” de lo “salteño”.

La Virgen en la Catedral

El sábado 12 de julio miles de personas asistieron a la Catedral Basílica de Salta para ver y tocar a la Virgen de Urkupiña boliviana que se exhibió en el templo desde el mediodía hasta pasadas las 15 hs. Lo interesante del acontecimiento fue el lugar que ocupó la imagen en el atrio central: se encontraba en el medio de los Santos Patronos de la provincia, San Felipe y Santiago¹²⁶, pero en una posición inferior en el altar.



Fotografía extraída de la página de Facebook: Bienvenida Virgen de Urkupiña, año 2014

La imagen circuló en una página de *Facebook* denominada *Bienvenida Virgen de Urkupiña a Salta* la cual fue creada en el año 2014 por un grupo de devotos que participaron de la organización de la llegada de la “Mamita”. Esta

¹²⁶ San Felipe y Santiago eran apóstoles de Jesús. Ambos son los patronos de la provincia de Salta, mientras que el Señor y la Virgen del Milagro de la ciudad capitalina.

página mantuvo una gran actividad al publicar cada lugar que recorrió la Virgen y, posteriormente, siguió constituyéndose en un portal importante de noticias alrededor del culto donde confluyen no sólo comunicados que parten del Arzobispado sino, también, se informa sobre actividades que realizan las agencias.

La imagen tomada desde un plano general cerrado muestra la parte central de la Catedral Basílica. El punto focal está en el atrio central que compone el edificio y, en un segundo plano, la Virgen de Urkupiña vestida de un color bordó similar al de la bandera salteña, un manto blanco y la banda con los colores de la insignia de Bolivia. Los Santos Patronos de la Provincia, San Felipe y Santiago, se encuentran a los costados. El encuadre de la foto los recorta justo en la parte de sus ojos. También, en la parte inferior se pueden ver personas que están custodiando la imagen, algunas vestidas de caporales y otras tomando fotos o queriendo tocar a la Virgen, por lo cual sus brazos se encuentran en dirección al bulto. Una primera lectura interpretativa, permitiría pensar cómo los cuerpos (humanos y divinos) confluyen, de algún modo, con la imagen de Urkupiña.

La imagen como representación fotográfica permite abordarla como dispositivo de hacer ver y hablar/decir “para los dispositivos fotográficos cada época histórica modula las líneas de visibilidad, de prácticas discursivas y no discursivas/formas de contenido que determinan/generan lógicas y funcionamientos de visibilidades. Estas líneas establecen qué se incorpora dentro del recorte fotográfico de lo memorable y qué se deja fuera” (Barrios Cristaldo, 2016: 39). La foto leída desde el sentido obtuso barthesiano, posibilita comprender el poder del pensamiento abismal en vigilar la imagen de Urkupiña, lo cual se hace legible en la jerarquización de los bultos: si bien la “Mamita” ocupa uno de los lugares centrales en la fotografía (y del también del espacio interno de la Catedral), la imagen mariana está custodiada por la mirada de los Santos Patronos y los cuerpos de seguridad, es decir, habla y hace ver casi un efecto de poder panóptico. Según Michel Foucault (1975) el panóptico posibilita el funcionamiento automático del poder, puesto que el que ocupa la posición de “vigilado” no puede

saber cuándo se lo vigila y cuándo no. Aquí, la vigilancia no sólo es humana sino, también, divina.

Sin embargo, hay un doble efecto que se produce por el encuadre de la fotografía: esa vigilancia se encuentra presente pero los ojos divinos “se cortan” al igual que los cuerpos humanos ubicados alrededor de la Virgen, con lo cual sólo se alcanza a divisar la parte de sus hombros. La fotografía juega con mostrar ese poder y, al mismo tiempo, se corre de esa vigilancia a la que, efectivamente, ese día se dispuso desde el Arzobispado a la devoción¹²⁷.

La fotografía, en este caso, funciona no sólo como registro sino también como una especie de alegoría de lo que sucede con Urkupiña y la Iglesia, pero desde un repertorio visual “alternativo” (Caggiano, 2012). La alegoría es una figura retórica refiere a la forma en la que a partir de un conjunto de asociaciones metafóricas se construye un concepto o una idea más amplios: hay una necesidad por parte de la Iglesia de vigilar y posicionar el culto desde las lógicas canónicas. Sin embargo, desde las agencias se disputa, de alguna manera, esta hegemonía que, como se verá más adelante, va más allá de “cortar” los ojos de aquellos que cumplen con la función de custodiar.

Simulación y espectáculo

Tal cómo se mostró en el mapa del recorrido de la Virgen en la ciudad, el centro de Convenciones se encuentra emplazado en la zona sur. El objetivo principal de este lugar es -según el Ministerio de Cultura, Turismo y Deportes de Salta- satisfacer la creciente demanda del segmento de turismo de reuniones que engloba la organización de congresos, ferias, exposiciones, eventos deportivos, viajes corporativos y de incentivo¹²⁸.

¹²⁷ La tesista hizo observaciones participantes y recopilación de testimonios durante la llegada de la Virgen de Urkupiña Cochabambina en la Catedral y el Centro de Convenciones de la Capital, por lo cual el dato es producto de ese trabajo de campo.

¹²⁸ Según el sitio oficial del Ministerio de Cultura, Turismo y Deportes de la Provincia de Salta, en Mayo de 2012, se creó el Centro de Convenciones Salta S.E., a través del Decreto Provincial N° 1791/12, en el cual el Gobernador de la Provincia Dr. Juan Manuel Urtubey, decide convertirlo en

La Virgen atraviesa este lugar y se impregna, de algún modo, con las significaciones que circulan alrededor del culto y coadyuvan a seguir moldeando el relato de la Iglesia. Desde acá es un culto que además de ser migrante puede mirarse desde la comercialización, es decir, desde un turismo que se exhibe y se puede vender. Desde el año 2015, posterior a este evento, han proliferado empresas de turismo que ofrecen paquetes para participar del culto en Cochabamba-Bolivia que oscilan entre viajes al lugar, paseos en el santuario, entre otros¹²⁹. De algún modo, la cartografía que traza la Iglesia funciona como índices de lo que se fue materializando a lo largo del tiempo.

En este lugar, además, se simuló la Entrada Folclórica que se realiza en Bolivia los días 14 agosto, un desfile de cerca de diez mil bailarines disfrazados y acompañados por músicos, evento inspirado en el Carnaval de Oruro¹³⁰. En Salta, numerosos devotos salteños y bolivianos se dieron cita para visitar la imagen día sábado 12 de julio, a partir de las 21 hs. Así, muchos se vistieron de caporales, sikuris, morenadas, diabladas y danzaron en un camino vallado con rejas blancas que desembocada en el centro de un escenario donde se encontraba la imagen mariana custodiada por gente de la Iglesia y la comitiva boliviana. Cuando llegaban al escenario, hacían una reverencia y le daban paso al siguiente grupo que venía bailando atrás. A los costados de las vallas, había una multitud de espectadores tomando fotografías y ferias que iban desde comidas salteñas y bolivianas hasta ventas de alasitas y otros elementos rituales para el culto.

Este desfile, el cual se extendió hasta después de la medianoche, escenifica nuevamente las jerarquías impuestas desde el arzobispado: se disciplinaron los grupos de bailes, no se permitió tanta cercanía con la imagen y fue un momento de

una Sociedad del Estado, y que su aporte junto al del Ministerio y al sector privado, trabajen en un solo sentido que es el de promover e impulsar el Turismo de Reuniones y liderar la realización permanente de eventos, a nivel regional, nacional e internacional.

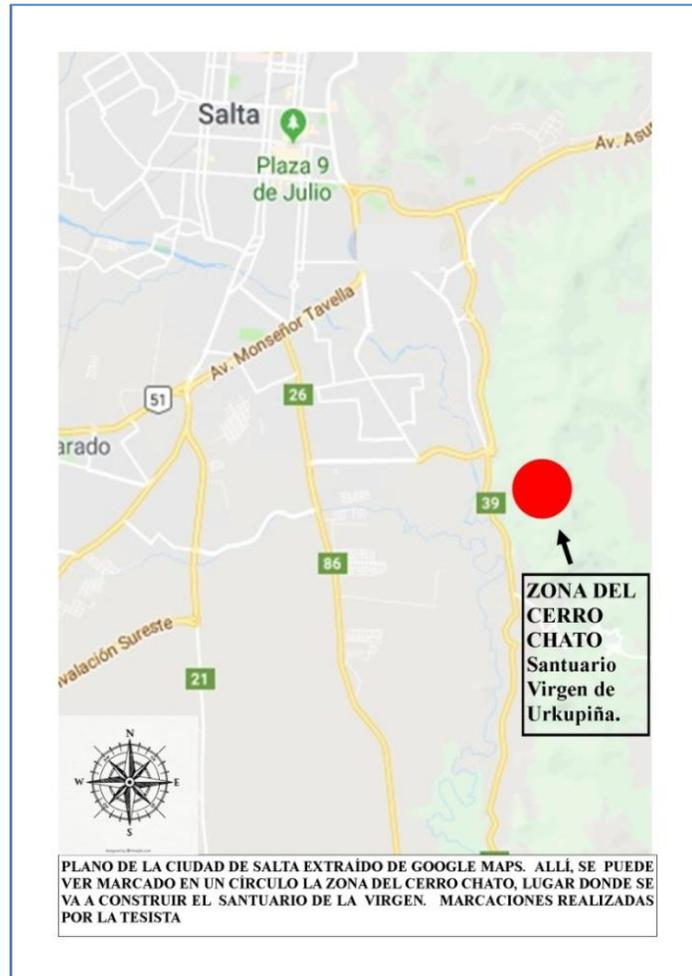
¹²⁹ Este dato es producto de las observaciones participantes que se realizaron en el casco céntrico y macro-centro salteño entre los años 2014-2017 por la tesista.

¹³⁰ Durante la segunda mitad del siglo veinte, el carnaval de Oruro, logró concentrar una multitud de expresiones folklóricas bolivianas y ahora se constituye la máxima expresión del complejo folklórico-religioso nacional y urbano de Bolivia.

exhibición de los grupos de devotos bailarines. Surge allí, lo que Debord (1967) afirmaba con la sociedad del espectáculo en la cual existen los que contemplan y otros que son contemplados “el espectáculo es así una actividad especializada que habla por todas las demás. Es la representación diplomática de la sociedad jerárquica ante sí misma, donde toda otra palabra queda excluida” (Debord, 1967:25). Las personas devotas se limitaron a desfilan y reverenciar la imagen: el poder, aquí, actuó moldeando y disciplinando los cuerpos. La territorialidad donde se ubicó este desfile funcionó, a la vez, como un índice identitario de un relato que iba anclando la devoción también como parte de un espectáculo destinado al turismo.

El poder para legislar el espacio: la construcción del Santuario

En el año 2013, con el anuncio de la llegada de la Virgen de Urkupiña de Cochabamba a Salta, también la Iglesia informaba sobre la construcción de un santuario para la devoción. A principios del año 2015, la Institución Católica emite otro comunicado invitando a los creyentes a hacer sus donaciones para construir un santuario en la zona sudeste cerca de uno de los cerros que rodea la ciudad y con ello, establecer una territorialidad “legítima” para realizar el culto por parte de la Institución e, implícitamente, controlar la creciente expansión y “territorialización” (Deleuze y Guatari, 1997) del culto en la capital.



La construcción del templo destinado a esta advocación todavía está en el orden del deseo¹³¹. El santuario se ubicaría en un terreno donado por el Gobierno de la Provincia, ubicado en la zona sudeste de la ciudad, al pie del cerro Chato, cerca del barrio Solidaridad, uno de las zonas más pobres de la capital¹³². El mismo se construiría con fondos que los devotos depositen en una cuenta bancaria

¹³¹ Véase noticias como: <http://www.aica.org/9244-la-virgen-de-urkupiña-tendra-su-santuario-en-salta.html> (Consultada el 15 de febrero de 2018).

¹³² La zona sudeste se constituye en uno de los espacios que mayor postergación de inversiones en obra pública posee, lo que la constituye en una periferia (Saavedra, 2017). Cerca del barrio se ubican diversos asentamientos como el Barrio Gauchito Gil que sufre la falta de servicios básicos tales como luz, cloacas, entre otras (Saavedra, 2016).

a nombre de la Virgen de Urkupiña, aunque por el momento sólo existe un cartel sobre un terreno baldío¹³³.



El gesto de construir un santuario en una de las zonas más pobres y periféricas de la ciudad (Saavedra, 2015) habla del poder que despliega la Iglesia para asignar espacios lejos de los centros más visibles de la Capital. Incluso, este tipo de acción, también da cuenta de cómo la institución piensa al culto en relación al campo religioso en general: como periférico, al margen de los más canónicos. Y esto se puede entender cómo, ante la imposibilidad de la co-presencia de la diferencia, se necesita marginar e invisibilizar otra realidad que está del “otro lado de la línea” y que responde a formas de religiosidad andina y popular, por momentos muy alejada del canon eurocentrado.

¹³³ Véase noticias vinculadas al tema tales como: <https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/21195/sociedad/virgen-urkupina-ya-tiene-cuenta-bancaria-salta.html>. (Consultada el 20 de febrero de 2018).

Al “demarcar” la territorialidad donde se puede “festejar” el culto, también se legisla espacialmente la devoción, es decir, se fijan y reparten lugares mediante acciones o discursos de acciones (De Certeau, 1996). Posicionar la devoción en una de las zonas periféricas de la ciudad también remite a una especie de ‘fascismo por *apartheid* social’ (De Sousa Santos, 2010), es decir, a una forma de manifestación de la lógica de la apropiación/violencia del pensamiento abismal donde se realiza una segregación social a través de una cartografía urbana que excluye a esta forma de religiosidad andina de los centros visibles de la ciudad, las cuales están destinadas a las festividades más canónicas como el Milagro.

Los rituales “vigilados”

Tal como se mencionó en capítulos anteriores, la devoción en la ciudad tiene una configuración rizomática que implica una diversidad de territorios y prácticas realizadas por las agencias. Se presenta, entonces, una multiplicidad de procesiones, novenas, fiestas en honor a Urkupiña que se territorializan en la ciudad y que abarcan los meses de agosto hasta diciembre. En el caso de las fiestas, se simulan cumpleaños y a través de un sistema de padrinzgos, se colabora con las bebidas, las comidas, la música, la contratación de bailarines (caporales, sikuris, entre otros). Además, se realizan juegos muy diversos que dependen de cada familia. De esta manera, las prácticas de los promesantes se vinculan a cómo ellos quieren e imaginan sus fiestas en honor a la Virgen.

Sin embargo, cuando la institución asume el papel de legislar el espacio y con ello designar a la Iglesia del Pilar como el lugar para centralizar todas las prácticas devocionarias de Urkupiña, implementa, de algún modo, la lógica de la apropiación/violencia mencionada y que está en estrecha concordancia con la necesidad de controlar y vigilar el desborde del goce (Zizek, 1994) que implica la “fiesta” a la “Mamita” con la música, los bailes, la comida y la bebida. La apropiación, en el sentido de Da Sousa Santos, sería la incorporación, cooptación y

asimilación, mientras que violencia implicaría destrucción física, material, cultural y humana donde la colonialidad es una marca que regula esta lógica (2010: 40).

Un aspecto interesante para pensar esta lógica y los intersticios de las resistencias que practican los devotos es el caso de la *challa*. Como se dijo con anterioridad, es una práctica andina, la cual se basaba en realizar pedidos a las deidades que remitían a los deseos de poseer prosperidad en la siembra y en la cosecha para lograr alimentos y otros productos para vivir (Ciracosta, 2010). En su faceta más contemporánea, la fiesta incorpora el elemento económico-monetario-comercial del mundo moderno y capitalista; son otros los bienes que se quieren adquirir: así, se challan alasitas, es decir, objetos miniaturas que refieren a autos, casas, títulos, automóviles, camiones, los espacios interiores de los hogares, entre otros. En Salta, esta práctica es realizada por los devotos, los cuales utilizan cervezas, inciensos, hojas de coca y papel picado.

Mediante la lógica de la apropiación/violencia, la Iglesia re-significa, re-acentúa y absorbe esta práctica desde uno de los núcleos céntricos de la institución. Así, por ejemplo, durante la mañana de cada 15 de agosto, numerosos automóviles se dan cita para participar de “la bendición de autos”(se oblitera la palabra y la práctica de la *challa*) en los alrededores de la Iglesia del Pilar, lo cual consiste que el único autorizado para lanzar agua bendita y “santificar” este bien material es el cura, previa retribución monetaria al mismo. Los creyentes asisten con sus imágenes que son “colocadas” en la parte superior de los autos y establecen largas filas esperando la bendición del sacerdote. Sin embargo, más allá de los intentos de la Iglesia por disciplinar el culto, en este ritual convergen sacerdotes y devotos: mientras el representante de la Iglesia usa el agua bendita, los promesantes paralelamente van lanzando papel picado y hojas de coca. Allí, es interesante cómo conviven dos sistemas de creencias (una popular y otra más canónica), de forma jerarquizada, visible en el orden en que se procede a la realización de las prácticas (primero la bendición, luego la *challa*).



El cura Mamani bendiciendo los autos el día 15 de agosto. Paralelamente, un devoto mira atentamente para luego lanzar papel picado. Fotografía tomada por la tesista, año 2016.

En el caso de las novenas, se realizan desde el 6 hasta el 14 de agosto en las diversas parroquias de la ciudad de Salta¹³⁴. En la Iglesia del Pilar, convergen miles de devotos todos los días para solicitar la bendición del sacerdote para sus imágenes y, luego, en las afueras de la institución, vuelven a challarlas con papel picado, hojas de coca, inciensos.

¹³⁴ Más allá de los intentos por centralizar la devoción en la Iglesia del Pilar, hay otras parroquias que aún siguen recibiendo a los devotos para la celebración como es el caso de la Iglesia de la Santa Cruz ubicada en Villa Soledad, en la zona oeste de la ciudad o la Iglesia San Alfonso, que está en el macro-centro salteño donde también oficia misas en honor a Urkupiña. Podría leerse aquí, cómo diversas Iglesias aún siguen oficiando misas a pesar de lo expresado por el Arzobispo de Salta, Mario Antonio Cagnello, de designar a la Iglesia del Pilar como único lugar de celebración hasta la construcción del Santuario. Cabe destacar que también hay parroquias que se han negado a oficiarles novenas o procesiones a la Virgen de Urkupiña y que el establecimiento de la Iglesia del Pilar sería una manera de darles un espacio legítimo para realizar los rituales. Podría observarse, entonces, como dentro del Arzobispado existen fronteras internas (Lotman, 1996) que se constituyen por formas de aceptar o no la realización de la devoción en las parroquias.

En cuanto a la procesión, antes del 2017 se realizaba desde esta institución por las calles del macro-centro de la ciudad. A medida que pasaba el tiempo, se iba ampliando la cantidad de devotos que participaban del ritual y, por lo mismo, las calles por donde atravesaba la procesión fueron ocupando parte del micro-centro salteño. Por ello, durante el 2017, se trasladó el ritual al Campo de la Cruz, una plazoleta ubicada frente a los cuarteles del Ejército y camino a zonas residenciales del oeste de la ciudad tales como el Grand Bourg, La Almudena y el barrio privado El Típal y al municipio de San Lorenzo, la villa veraniega más tradicional de la provincia. Allí, cientos de devotos dan una vuelta alrededor de la plazoleta, luego en un escenario montado por la iglesia escuchan la misa del Arzobispo. El cambio significó otro gesto de la Iglesia por centralizar la procesión dentro de un único predio y evitar ocupar las calles del espacio público y las del casco histórico.

Sin embargo, siempre se presentan líneas de fuga, otros modos de llevar a cabo la práctica de Urkupiña donde cumplen un rol fundamental los agenciamientos colectivos que no cesan de cuestionar los poderes instituidos. Así, una fotografía cuyo encuadre corta la mirada de las divinidades que tenían la función de custodiar simbólicamente el culto de Urkupiña puede constituirse como uno de los índices que se fueron explorando en el capítulo sobre cómo los agenciamientos interpelan y se corren de esas percepciones que pretenden homogeneizar cómo vivir y festejar la ritualidad. Estas disputas se visibilizan durante las numerosas manifestaciones de fe por parte de los devotos cuando éstos irrumpen con sus procesiones las calles de la ciudad de Salta, con tiempos y modos alejados de los modelos impuestos por la curia eclesial.



Devotos y devotas por el micro-centro salteño en procesión con la Virgen de Urkupiña. Año, 2017. Fotografía tomada por la tesista

CAPÍTULO V
LOS DEVOTOS DE URKUPIÑA COMO AGENCIAMIENTOS
COLECTIVOS DEL DESEO

*O bien se opta, subentendido en lo más íntimo de uno mismo,
por la estratificación de los poderes o bien se acepta seguir
las líneas de fuga del deseo y deshacerse de los
equipamientos pre-establecidos, de las redundancias
dominantes, de las significaciones coaccionantes.*

Guattari, 2013

Los rituales que comparten la mayoría de los devotos de Urkupiña son la novena, la procesión y las fiestas¹³⁵. Sin embargo, las modalidades, espacios y tiempos de realización de los mismos difieren. Así, por ejemplo, hay promesantes que deciden hacer la novena en la parroquia de su barrio o en la Iglesia del Pilar mientras que otros optan por llevarlas a cabo en las casas de los autodenominados “esclavos”. Con la procesión sucede lo mismo: algunos realizan el ritual el 15 de agosto en la Iglesia del Pilar u alguna parroquia barrial y otros la llevan a cabo cualquier día de agosto hasta diciembre. Las fiestas también tienen grandes variaciones y dependen de las voluntades y deseos de los devotos. Por ejemplo, algunos realizan las fiestas en grandes salones donde cobran entradas para poder ingresar. Otros llevan a cabo el sistema de compadrazgos donde una persona se

¹³⁵ Sociólogos y antropólogos han abordado la religiosidad en la Argentina reciente centrándose en los aspectos rituales y celebratorios de la devoción católica de grupos populares y sus elementos sincréticos, como también han sido objeto de interés figuras de fuerte centralidad y perdurabilidad en la religiosidad popular (Madre María, Difunta Correa, Gauchito Gil). Entre los investigadores que abordaron éstos objetos se pueden mencionar a Aldo Ameigeiras (2008 y 2012), Alejandro Frigerio (1993 y 2007), Rubén Dri (2003 y 2012). En el campo de estudio que tiene por objeto ciertos procesos que se constituyen como devociones, Eloísa Martín (2001 y 2004), ha realizado un importante aporte al campo de conocimiento a partir de investigaciones de los santuarios de cantantes populares como Gilda, que pueden considerarse formas de expresión de religiosidad popular y que toman la voz de promesantes que han construido y legitimado esos procesos como devociones.

designa madrina/padrino de la torta, la música o la comida y debe colaborar con esos materiales en la fiesta. Hay casos donde los grupos organizadores colocan todos los elementos de las fiestas e invitan gratuitamente a participar de las mismas.

El conjunto de prácticas alrededor de la Virgen de Urkupiña practicada por los devotos se constituye como micro-agenciamientos colectivos de enunciación que desencadenan relaciones entre los individuos y los rituales dando lugar a otros modos de semiotización (Guattari, 2013). Dado que es una práctica rizomática -la cual tiene una multiplicidad de formas de festejo que impiden realizar una única descripción de los rituales a la Virgen de Urkupiña como se dio cuenta en el capítulo III- la investigación retoma como eje vertebrador la experiencia de un grupo de familias, los Flores-Camacho-López, que se auto-asignan el ingreso del culto a la ciudad como, así también, otras prácticas de grupos devotos mapeados a fin de poder dar cuenta de las múltiples aristas del culto.

Como se dijo con anterioridad, este grupo de devotos dejó de realizar los festejos a partir del año 2017 para participar exclusivamente de los rituales regulados en tiempos y espacios por el Arzobispado local. Más allá de esto, los más de 36 años que llevaron a cabo la práctica, tuvieron como principal distinción constituirse como una experiencia de micro-agenciamiento colectivo, es decir, antes que codificar e institucionalizar las relaciones entre los poderes molares y las potencias moleculares no cesaban de cuestionarlas (Guattari, 2013): las familias tenían formas, espacios y tiempos diversos que las diferenciaban de otros grupos registrados durante el trabajo de campo y, principalmente, en franca contrastación con lo que imponía e impone la Iglesia en Salta.

En la primera parte de este capítulo, entonces, interesa pensar cómo estos agenciamientos ponían en evidencia complejos procesos de representaciones, territorialidades e identidades que se construyen mediante negociaciones/apropiaciones de prácticas devocionarias de diversa procedencia

cultural. La experiencia de los devotos ya registradas¹³⁶ permite mapear un diálogo entre diversos sistemas de representaciones-como la cultura andina en general, la boliviana y la salteña, en particular-donde el espesor temporal de las prácticas (Cebrelli y Arancibia, 2005) posibilita pensar la heterogeneidad cultural que se teje en un culto migrante, apropiado por la sociedad del Noroeste Argentino y situado en la intersección de un espacio público/privado-doméstico.

Cabe aclarar que la novena no es sólo como un ritual doméstico de las familias sino como el momento donde adquiere especial importancia las modalidades que tiene cada grupo al construir el altar para la fiesta pues se constituyen como espacios de sacralización¹³⁷(Flores y Penelas, 2009) por parte de las agencias no sólo domésticas sino públicas, si bien restringidas a la gestión privada propia de los negocios (mueblerías, colchonerías, boutiques) que son propiedad de los promesantes.

En la segunda parte, se explora cómo las procesiones atraviesan un lugar público colonial consagrado a festividades canónicas-católicas. La categoría “colonial” refiere a un patrón de poder que emerge como resultado de formas de colonialidad de poder (Quijano, 2007) entendida acá como las formas en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del capitalismo global y la idea de raza. Según Rita Segato (2013), el orden pre-colonial se caracteriza por ser un mundo dual, de múltiples naturalezas conmutables que muta a un mundo binario-colonial-moderno en el que el otro es biologizado, jerarquizado en su posición particular de “otro”, donde la diferencia se constituye en un problema salvo que pueda ser filtrada (como lo intenta realizar la Iglesia y el municipio con la práctica mariana a partir de las legislaciones del espacio, por ejemplo). La diferencia también se puede considerar como residual en ese mundo blanco, masculino y letrado, es decir, un mundo

¹³⁶ En el capítulo III se fue dando cuenta de las experiencias devocionales a Urkupiña.

¹³⁷ Fabián Flores (2009) retoma el concepto de espacios de sacralización para referirse a los santuarios. De igual manera, este trabajo considera que los altares cumplen la misma función en el caso de la Virgen de Urkupiña.

congruente con el mito fundacional de la Argentina y de la identidad salteña (Grimson, 1999; Álvarez Leguizamón, 2010). En cambio, el mundo dual y pre-colonial tiene correlaciones con las cosmovisiones del mundo andino donde todos los elementos son opuestos, pero complementarios en tanto estructuraban la vida cotidiana y los lazos de comunidad (Zenteno Brun, 2009). Las procesiones no sólo atraviesan el espacio público, sino que interpelan las formas más canónicas de realización de los mismos. Allí, se puede observar cómo convergen bailes andinos como las morenadas donde se invierten las jerarquías más tradicionales y canónicas que se realizan en la ciudad. Además, se observa cómo la procesión es un momento para asumir múltiples identidades en tanto también se constituye en una forma de visibilización y audibilidad política de las alteridades.

Desde otro punto de vista, puede considerarse que las fiestas organizadas por la familia de los Flores-Camacho-López son prácticas inscriptas en lógicas cercanas al carnaval bajtiniano (Bajtín, 1998) donde puede leerse la heterogeneidad sociocultural de esas prácticas. Por último, se mapea una serie de prácticas vinculadas a la humanización del bulto que se inscriben en la intersección del espacio público y privado.

Cabe destacar que esta parte de la tesis toma una diversidad de materiales producidos en el marco del trabajo de campo: se incluyen, principalmente, registros fotográficos y testimonios de las familias Flores- Camacho-López. También, se consideran fragmentos de entrevistas a devotos pertenecientes a la Feria de la Monalisa, ubicada en el macro centro-salteño como las realizadas a otros grupos de vendedores de elementos rituales a la Virgen. A la vez, se incluyen testimonios de personas que están más cerca a la organización de los rituales que se efectúan en la Iglesia del Pilar, como es el caso de María, Mirta y Victoria¹³⁸. Por último, se incluye una imagen que circuló en la página de *Facebook* “Bienvenida Virgen de Urkupiña a Salta” que permite dar cuenta sobre cómo se humaniza lo divino.

¹³⁸ Algunas entrevistas están disponibles en Anexo IV y otras en CD.

Los fragmentos de entrevistas retomadas en el capítulo como los registros producidos en el marco de observaciones participantes y la fotografía analizada corresponden a un periodo de recorte del corpus que inicia en el año 2013 y finaliza en el 2017.

Las novenas y los altares

Como se dijo con anterioridad, la novena¹³⁹ es un ritual que se realiza en diversos espacios (parroquias o casas) y depende exclusivamente de la voluntad y deseo de los “esclavos” de las imágenes. La novena es un momento de preparación y reafirmación de los lazos de fe con el ser trascendental de la devoción (la Virgen) y con los/as demás integrantes del grupo, lo que implica una *performance* de los actores involucrados (Guzmán, 2009). Acá se considera la *performance* como un modo de comportamiento comunicativo que incluye un evento estéticamente marcado donde hay un diálogo entre una instancia de producción y recepción, una puesta en acto que responde a una continuidad entre el pasado y el presente (Briggs y Bauman, 1992).

Este grupo de familias llevaba a cabo la Novena entre los días 6 y 14 de agosto en el patio de la casa de los Flores. Se trata de un lugar adaptado como un salón que albergaba sillas plásticas para más de 100 personas, donde se ubicaban más de 50 vírgenes y una cocina donde se preparaban las comidas que se iban a ofrecer después del rezo. Una vez que este patio se acomodaba para el ritual, tenía

¹³⁹ La novena tiene diversos orígenes míticos. Uno de ellos refiere a la novena hora de oración para el pueblo de Israel. La novena hora en la sinagoga era una de las horas especiales de oración, como lo ha sido la hora nona (novena) en la Iglesia. La nona, en la Iglesia católica, es una de las horas de oración de la Liturgia de las Horas que se reza a diario a las 3 de la tarde; la hora en que murió Jesucristo. Por otra parte, rezar durante nueve días tiene una base bíblica. Una novena de oración fue la que hicieron los apóstoles como preparación a la venida del Espíritu Santo. Se sabe que entre la Resurrección y la Ascensión hay 40 días; y hay nueve días entre la Ascensión y Pentecostés. Pero, también, debe recordarse que los romanos y griegos ofrecían oraciones a sus dioses por sus difuntos durante nueve días. En Europa se introdujo la “novena de preparación” para la Navidad. Esto para recordar los nueve meses de embarazo de la Virgen. De ésta novena de preparación, surgió la costumbre de hacer novenas de preparación a las fiestas de la Virgen y de los santos por diversas intenciones (Extraído de: <https://es.aleteia.org/2015/10/14/novenas-cual-es-su-origen-y-por-que-se-han-hecho-tan-populares>. (Consultado el 4 de noviembre de 2018)

colgados en sus paredes numerosos carteles y estandartes que daban cuenta de la historia que fue atravesando este grupo en relación a la devoción.

El día 6 de agosto comenzaba el rezo después de las ocho de la noche. Allí, participaban tanto la Virgen de la primera “esclava” -Elva Flores- como las imágenes de bulto “hijas” de ésta, es decir, las regaladas a otras personas por parte de los miembros de la familia Flores-Camacho-López, lo que permite comprender las tácticas de reproducción del culto. Las imágenes “hijas” eran más de 50 y simulaban la “entrada folclórica” de Bolivia para ingresar al altar construido por Carlos, uno de los integrantes de esa familia, con la ayuda de los demás devotos. La entrada implicaba fuegos de artificios, grupos de bailarines que danzaban alrededor de cada Virgen para luego proceder a una “entronización” de las imágenes por parte de las agencias donde cada esclavo llevaba su imagen para que fuera “chayada” por las personas más ancianas (tanto hombres como mujeres) con inciensos, hojas de coca, papel picado mientras de fondo se escuchaba música andina o el himno a la Virgen de Urkupiña¹⁴⁰.

Posteriormente, se rezaba y, al final del ritual, se compartía comida elaborada por las familias dueñas de la casa (los Flores) que era realizada, también, con la colaboración de los devotos. El menú era de corte popular: sándwiches, empanadas, locros, pizzas, entre otros¹⁴¹.

¹⁴⁰ Carlos, miembro de este grupo de familias, ha realizado numerosos videos registrando la práctica bajo el usuario de *Youtube* denominado: *arcadiasonivisión*. Véase, por ejemplo, el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=AgaTAUUmH_o. (Consultado el 5 de noviembre de 2018).

¹⁴¹ La tesista realizó diversas observaciones participantes durante estas instancias. Cabe destacar que la investigadora es vegetariana y al momento de realizar el trabajo de campo se sintió interpelada a la hora de compartir comidas, la mayoría realizadas con carne. Esta situación adquiría una doble entonación dado que los devotos consideran que lo que se ofrece no lo hacen ellos, sino la Virgen. A partir de allí, se elaboraron una serie de cuestionamientos y posicionamientos sobre hasta qué punto llegaba el trabajo de la observación participante donde, confluyeron subjetividades personales, colectivas, saberes académicos, charlas con equipos de investigación que permitieron pensar cómo se construye el investigador durante estas experiencias. Una respuesta parcial pero profundamente política se orienta a pensar desde donde miramos, sobre cómo somos y estamos en el mundo y cómo nos relacionamos con las alteridades que se construyen y, que implícitamente, también construimos.

En general, el altar del culto de Urkupiña es el lugar en torno al cual se desarrollan la mayoría de las prácticas y funciona como receptor de ofrendas que van desde las más tradicionales como (las velas) hasta ofrendas específicas como tortas (porque se festeja el cumpleaños de la Virgen), alasitas, comidas y bebidas (cerveza, gaseosas); todo se coloca allí para ser ‘santificado’. Cada altar posee su propia impronta e incluye símbolos y objetos de diversas creencias religiosas como budas, elefantes de la prosperidad, entre otros. De esta manera, reúne y visibiliza las experiencias y las aspiraciones de las agencias en tanto porta una multiplicidad de significados, lo cual obedece también a esta forma rizomática de configuración del culto.



Cada imagen era colocada minuciosamente en el altar de la casa de los Flores, el cual estaba constituido por velas, ángeles, sahumerios, luces de colores. El espacio principal, era ocupado por la Virgen de Elva, mientras que las otras se ubicaban en forma semi-circular alrededor de la misma. En las paredes estaba pintado el cerro de Quillaicollo, donde el relato mítico ubica la aparición de la “Mamita”. Para mayor efecto de realidad, se simulaba el río que rodea al citado Cerro, mediante una fuente de aguas danzantes. De este modo, el altar de los

Flores-Camacho-López intentaba “reflejar”¹⁴² -según el testimonio de los promesantes- el sitio donde apareció la Virgen.



Fotografía tomada por la tesista el 10 de agosto del año 2015. En la imagen se observa el altar ubicado en el patio de la casa de la familia Flores en el Barrio Miguel Ortiz en la ciudad de Salta.

Tácticas de visibilidad y audibilidad¹⁴³

El grupo de devotos Flores-Camacho-López estaba compuesto por una diversidad de personas que no sólo vivían en el barrio Miguel Ortiz, sino que residían por diversos barrios de la ciudad y se reunían para efectuar los rituales. Es el caso de Lidia Camacho, la cual tiene actualmente más de 70 años. Ella nació en Sucre-Bolivia. Vive en Salta hace más de 40 años. Su hijo, Carlos, también nació en el vecino país y reside junto a su madre cerca de la Iglesia del Pilar. Ambos son devotos del culto a la “Mamita”.

¹⁴² El término lo utilizó Claudia, miembro de la familia López, para contar la manera en la cual se pensaba el culto. El testimonio fue obtenido en la novena del día 13 de agosto del año 2016 en la casa de los Flores.

¹⁴³ Una versión previa a este párrafo puede observarse en un artículo de la autora en la Revista Andamios N°28 (en prensa) denominado: “Bailar morenada en la ciudad: espacio público, identidades y colonialidad en las experiencias de devotas a la Virgen de Urkupiña en Salta-Argentina”, año 2018.

Cada 14 de agosto y después de las 8 de la noche, las familias se preparaban para realizar la procesión. En un bolso negro, Lidia siempre cargaba su vestimenta para bailar “Morenada”: una danza típica del altiplano boliviano donde las personas se disfrazan de negros evocando la trata de esclavos durante la colonización española. Lidia sabía que el baile se usa frecuentemente en las entradas folclóricas de todas las localidades del vecino país:

“A mi traje lo tengo desde que me vine de allá. Aquí bailamos de todo, todo lo que sea en honor a la Mamita ella lo recibe bien, se alegra. Con las chicas nos reuníamos primero en una casa, éramos todas mujeres, nos juntábamos al fin del día, de los quehaceres diarios. Después se fue ampliando a la familia y ahora a todo el barrio (...) La gente del barrio antes no entendía y miraba mal lo que hacíamos. Pero después fueron entendiendo y se fueron sumando. Yo sé que hay gente que le molesta la música o le molestaba, no sé. Pero fue pasando el tiempo y como siempre lo hacemos la gente se fue sumando de a poco y los que no, nos miran (...). Nosotros nos fuimos animando a hacerlo por las calles del barrio porque antes lo hacíamos chiquito en el patio de la casa (...) estar en la calle, hacerlo más grande fue de a poco, antes éramos re pocos y ahora somos muchos porque no sólo nosotros podemos bailar, todos, ustedes pueden bailar (...) Bailar, así, aprender entre nosotras fue algo liberador, yo les enseñé y diseñé el traje de muchos de los que están aquí. La gente se acerca pregunta y cuando hablamos y ven lo que hacemos van conociendo qué es la devoción a la Mamita”

(Lidia, 14 de agosto de 2015. Testimonio tomado en el Barrio Miguel Ortiz durante la procesión).

El baile encabezaba la procesión junto a un automóvil con altos parlantes que transmitían la música. Detrás, se ubican primero el grupo de mujeres y luego el de hombres bailarines. Posteriormente, vienen los devotos y devotas con sus imágenes en andas o en sus brazos. El orden en el que se ubican los actores sociales rompe con el esquema tradicional de festividades canónicas católicas en la ciudad, donde quienes lideran la práctica son los grupos eclesiales masculinos y las imágenes sacras. En este aspecto se puede leer una disposición de los cuerpos que refiere a una jerarquía diferencial, un índice de cómo se hila la práctica basada, principalmente, en el sonido que se constituye como un articulador de los cuerpos donde la principal ofrenda está en la corporalidad atravesada por las danzas.



Fotografía tomada por la tesista el 14 de agosto del año 2016. En la imagen se observa a las mujeres de las familias Flores- Camacho-López danzando por el barrio Miguel Ortiz en la ciudad de Salta.

El relato, además, marca el pasaje de una práctica privada (en el patio de una casa) al espacio público (las calles del barrio) que pone en juego una disputa representacional la cual es funcional, principalmente, a la mirada del “otro” que

“se incluye” o “se molesta”, al mismo tiempo se constituye como una táctica de visibilidad. En este sentido, la experiencia funciona como una *performance* (Briggs y Bauman, 1992). Podría pensarse que, en el caso de Lidia y el grupo de familias, las morenadas no sólo acompañan a la procesión, sino que rememoran un espesor temporal de la cultura de raíz andina, anclado a ese pasado indígena y, también, afro-descendiente. En un doble juego de significación, también se pone en escena simbólicamente un constante ingresar a la “ciudad” con un baile que típicamente se utiliza en las entradas folclóricas de Bolivia, pero dentro de un territorio que estigmatiza esa identidad nacional.

El paso por las calles del barrio, entonces, no sólo tensionaba cuestiones identitarias y territoriales, sinoque además, era un acto de mostrar y visibilizar una devoción religiosa la cual pasaba por una experiencia por el cuerpo y el disfrute, rompiendo con el esquema del dogma católico que prepondera la idea sacrificial en sus rituales.

La visibilidad en ese espacio se da, paralelamente, en una disputa por ser audibles. Arturo Escobar, desde una postura decolonial, piensa en la necesidad de deconstruir los saberes de múltiples investigaciones y comenzar a tomar como punto de partida que los subalternos hablan, pues la relativa inaudibilidad de sus voces en los círculos de “Occidente” lleva a que sean escasamente discutidos y teorizados (Escobar, 2005). La audibilidad, desde este análisis, toma como base el pensamiento del autor para comprender las disputas/tensiones del caso, dado que posibilita reflexionar sobre cómo el baile le permite a Lidia ser visible desde una práctica mariana-andina en una ciudad colonial y, por otra parte, cómo la audibilidad dentro del barrio se construye no sólo por la música de la danza sino por la posibilidad del diálogo con el otro, en un acto de entendimiento que lleva - según el relato- a la inclusión de un “nosotros”. Así, la experiencia se constituye en sentido “liberador”, quizás, de esas representaciones negativas donde se le otorga mayor importancia a la demostración de fe hacia una divinidad femenina.

El relato de Lidia muestra una parte de esa trayectoria personal en relación al culto y su apreciación personal de cómo vivir la devoción, de aprender la “morenada”, de reunirse en casas y luego transitar las calles: este aspecto da cuenta de que la devoción se gestó inicialmente como una reunión de mujeres para luego producirse el pasaje a un espacio público, en una práctica que invierte el orden de las jerarquías de las procesiones católicas y propugna una complementariedad, una grilla dual más que binaria en la ubicación de los cuerpos femeninos y masculinos durante los bailes.

Por otra parte, las morenadas se conforman como intersticios para asumir y visibilizar identidades indígenas y bolivianas que, en otra situación comunicativa, son nominaciones fuertemente denostadas y que, simbólicamente, producen un distanciamiento identitario en el noroeste argentino (Karasik, 2000). Aquí, se hace interesante explorar el caso de Mirta que se sumó a la fiesta organizada por este grupo de familias. Ella es salteña y junto a sus hijas, Miriam y Carla, bailan en un grupo de morenada. Junto a su esposo, vive en los márgenes de una de las zonas más residenciales de la ciudad, el barrio Tres Cerritos. Una amiga -hace más de 15 años- le regaló el bulto y pudo comenzar a efectuar ella misma los rituales a la “Mamita”:

“Hay mucha gente que no conoce que es una morenada y es lindo cuando bailás, la gente conoce. Cuando vos bailás para la Virgen sentís que vas bailando sobre algodón, vos sentís el ritmo y te dejás llevar. En las morenadas te diferencia el taco, nosotras somos las cholitas antiguas de la alta sociedad y vamos primero, después tenés las otras cholitas de chatitas, esas son las feriantes. Después están los morenos, son los hombres que trabajan, por ejemplo, tenemos morenos maridos de las cholitas antiguas, hay algunos que sobresalen pero que tienen saco largo, esos son de la alta sociedad y después los turriles son los que trabajan en las

minas son como unos chalecos armados con aletones. Después tenés los achaches y son los que veneran al rey y ya son trajes muchos más grandes. Yo uso el taco yo me identifico como una chola porque me gusta, yo soy una chola...además cada grupo tiene su color y cada grupo se desvive por la presentación, por tener el mejor traje para la Virgen (...)"

(Mirta, 9 de agosto de 2015. Testimonio tomado en el Barrio Tres Cerritos durante el tiempo de novena a la Virgen).

El testimonio de Mirta muestra la forma en la que se organiza las jerarquías de los bailarines hacia el interior de las morenadas, las cuales remiten a identidades cuyo espesor temporal está anclado en la colonia boliviana: los achachis, los morenos, las cholos, chinas, entre otros. Mientras más importante es el rango dentro de esas identidades indígenas, más pesado es el traje y menor es el movimiento. Así, el ritmo de los hombres es casi monótono mientras que el de las mujeres es un baile sensual porque, de algún modo, también interpela la idea de un cuerpo fuera del disfrute y del esquema sacrificial que impone el catolicismo. Cabe destacar que la modernidad trajo aparejado un pensamiento racionalista que separó la experiencia cuerpo/mente y homologó esa separación entre lo civilizado y primitivo (Míguez, 2002), una perpetuación de lo que el dogma católico intentó desde la edad media con acciones destinadas a la purificación de las fiestas populares (Burke, 2002). En ese marco, la negación del cuerpo como disfrute es un rasgo característico de los rituales canónicos lo que otorga características disruptivas a las procesiones en honor a Urkupiña.

Además, "la chola" y el "cholo" en Bolivia, designa a un grupo que se encuentra en una posición donde están incrustados en las relaciones de dominación colonial establecidas por los criollos hacia los indígenas y donde su crecimiento económico y ascenso social no les garantiza espacio ni reconocimiento en el polo dominante, sino que sufren la discriminación y exclusión que viven los indígenas,

es decir, tienen una posición hegemónica frente a los de más abajo y subalterna frente a los de más arriba (Soluco Soroguren, 2006). El concepto de “chola/o” en Salta mantiene ciertas continuidades y rupturas con el campo semántico del país vecino. Leguizamón y Muñoz (2012) piensan cómo ciertas representaciones que aún son utilizadas en el habla popular fueron configuradas por las voces autorizadas de la primera mitad del siglo XX (principalmente políticos y literatos) las cuales construyeron tipos humanos basándose en categorías nativas: así, el lexema “cholo” o “chola” es una forma despectiva y recíproca de nombrarse entre la aristocracia y la clase media “en este juego de discriminaciones, los sectores medios han re-significado el apelativo de cholo que se les asignaba como inferior y con hábitos diferentes a los de la elite, burlándose y recordando el origen construido de una aristocracia también mestiza y descendiente de indígenas” (ibídem, 2012:127).

De esta manera, Mirta asume la identidad de “chola” la cual posee usos y espesores temporales diversos. El racismo cumple, aquí, un rol decisivo en la legitimación de exclusiones que se producen desde las clases altas para designar despectivamente a los grupos que consideraban en una jerarquía inferior (Álvarez y Muñoz, 2012). No es de extrañar, entonces, que la modernidad agrave las jerarquías, una biologización de la diferencia como producto de la colonialidad del poder (Segato, 2013).

En la morenada, Mirta se viste como chola para sentirse de “la alta sociedad” dentro de un territorio local donde hay una fuerte deslegitimación de las prácticas bolivianas. En esta experiencia, el baile, habilita un campo de decibilidad (Cebrelli y Arancibia, 2005) para asumir desde el disfrute una identidad estigmatizada. De algún modo, subvierte las jerarquías y posiciones locales que se le atribuyen a la nominación y va construyendo un ritual que posibilita negociar identificaciones.

El concepto de colonialidad permite comprender las condiciones de producción de las prácticas de la morenada y posibilita pensar cómo el mundo

binario que produce la modernidad-colonialidad tiene inscripciones, huellas de un mundo dual, de naturalezas conmutables. De esa manera, el culto de Urkupiña y el espacio que genera el baile son prácticas emergentes (Willams, 1980) porque reactualizan vestigios de esa dualidad (es un baile que surge en la colonia) y, al mismo tiempo, son *communitas* (Turner, 1967) porque permiten la producción y subversión de jerarquías “otras” donde se disputan, se tensionan y negocian cómo se auto-representan las mujeres bailarinas y los múltiples sentidos que le otorgan a sus prácticas.

En esa compleja cartografía de prácticas y significaciones se transita el espacio público en un ritual que se construye como una táctica de visibilidad y audibilidad de múltiples identidades que se alejan de las representaciones sociales que fomentan el dualismo salteñidad-bolivianidad y que, más bien, están marcadas por el deseo, las pasiones, es decir, una de las características principales de los agenciamientos colectivos.

La fiesta a la “Mamita”: formas andinas de religiosidad popular¹⁴⁴

A las ocho de la mañana de cada 15 de agosto las familias ya estaban en la finca “El angosto” ubicada en la localidad de La Caldera¹⁴⁵ donde realizaban la fiesta, mientras el Arzobispo de Salta, Mario Antonio Cargnello, participaba de la procesión en la Iglesia del Pilar. Este espacio se construía como una territorialidad donde confluían identidades, deseos, relatos y múltiples representaciones.

En las afueras de la finca, un cartel rezaba “Feliz cumpleaños, Mamita” con los colores de la bandera salteña, boliviana y argentina. La imagen de la Virgen de Elva (que unas horas antes había recibido la bendición en la Iglesia Santa Rita de

¹⁴⁴ Una versión previa de este apartado publicado por la autora se encuentra en la Revista Folia Histórica del Nordeste N° 28 en un trabajo denominado “¡Qué viva la mamita!”: territorialidad(es), espesor(es) temporal(es) y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos del culto a Urkupiña en la ciudad de Salta-Argentina.

¹⁴⁵ La Caldera es una pequeña localidad, cabecera del departamento homónimo, provincia de Salta, en el noroeste de Argentina. Se encuentra a 25 km en dirección norte de la ciudad de Salta y se puede acceder a esta localidad por la RN 9.

Cassia) ingresaba primero al predio en medio de aplausos, música de caporales y fuegos de artificios. Seguidamente, entraban las otras imágenes “hijas” de la Virgen y se ubicaban en una enorme mesa en la entrada. Paula, miembro de la familia Flores, se encargaba de challar con inciensos los bultos. A los pies de las Vírgenes, las familias iban dejando tortas y también velas. Cada uno de los participantes se preparaba para compartir una jornada completa en la finca.



Fotografía tomada por la tesista el 15 de agosto del año 2015. En la imagen se observa a Paula challando las imágenes que se ubicaban en la entrada de la Finca El Angosto, en La Caldera, Salta.

Había abundancia: mucha comida, más de cien cajones de cerveza para *challar* las piedras y alasitas, todos elementos donados por los creyentes. Allí, las personas “festejaban” el cumpleaños. Lidia decía emocionada que la alegría es porque la Mamita es “cumplidora” otorgándole al culto un estatus de efectividad en la relación divinidad-creyentes.

Los devotos se ubicaban por diversos lugares, los espacios no estaban disciplinados/demarcados, los niños corrían, jugaban, las familias conversaban, algunas tocaban la guitarra, cantaban. Los Camacho están cerca de la gruta de la Virgen, allí Carlos manejaba los micrófonos y la música¹⁴⁶. Sin embargo, todos pueden utilizar los equipos y hacer pedidos. Antes del almuerzo, Lidia y la familia López lideran una peregrinación hacia la cima del cerro, donde bajan las piedras que entre todos los participantes *challaban* con cerveza y rompían para -de acuerdo al tamaño- saber la abundancia que deparaba el próximo año. Antes de repartir las tortas, cantaban el cumpleaños a la Virgen, aplaudían y tiraban fuegos de artificios.

La manera de festejar el culto implicaba ciertas inscripciones con las manifestaciones de la cultura popular/carnavalesca bajtiniana: hay formas y rituales de espectáculos eximidos del dogmatismo religioso, todos los devotos “viven” la fiesta y no son simples espectadores, hay un contacto libre y familiar entre los presentes y ese espacio habitado. La fiesta, en este sentido, puede ser comprendida como parte de los rituales que altera el equilibrio de las jerarquías sociales, es decir, como un espacio *communita*, como lo plantea Turner (1967).

La fiesta poseía aspectos simbólicos y contextuales que resuenan en las prácticas y los discursos de este grupo de familias que sólo pueden ser entendidas si se sitúa a la religiosidad mariana como una forma de occidentalización de los pueblos americanos que permitieron apropiaciones y disputas de significaciones por parte de los colonizados (Fogelman, 2006). Michel De Certeau también nombra este proceso cuando se pregunta cómo fue el “éxito” de los colonizadores españoles sobre las etnias indias “cómo éstos indios hacían de

¹⁴⁶Gavazzo (2006) y Grimson (1999) han dado cuenta de que no existe homogeneidad dentro las colectividades bolivianas, sino una lucha por el prestigio que se manifiestan -por momentos- en los rituales. Este proceso da cuenta que es necesario romper con la mirada de una cultura estática (Herrera, 2000). En este sentido, se hace necesario mencionar que existen tensiones/disputas por la legitimidad dentro del grupo organizador, las cuales se plasman en prácticas como el manejo del micrófono. Si bien todos pueden usarlo, es la familia Camacho quien se encarga de los equipos y se encuentra durante toda la fiesta al lado del mismo, una puja simbólica que da cuenta de quién tiene -en algún punto- la regulación de la palabra.

las acciones rituales, de las representaciones o de las leyes que les eran impuestas algo diferente a lo que el conquistador hacía con ellas” (De Certeau, 1996: 43). Esas “otras” formas fueron amalgamándose, sobre-imprimiendo significados en ritualidades hegemónicas católicas, dando lugar a una heterogeneidad cultural, categoría trabajada por Cornejo Polar (2005) para dar razón de los procesos de producción de literatura pero que posibilita comprender aspectos socio-culturales diversos: el concepto refiere a esa traducción (heteroclítica, quebradiza, múltiple) de un universo cultural a otros. Esa no coincidencia necesaria entre la producción y recepción del enunciado en diversos universos es lo que definiría la heterogeneidad (Cebrelli, 2008) que está presente en ciertas prácticas rituales que reproducen las familias, las cuales están vinculados con “lo andino”¹⁴⁷ que pervive en diversas formas de religiosidad mariana (Cánepa Koch, 1998).

Interesa destacar aquí un elemento material y significativo en la construcción de esa territorialidad en relación al espesor temporal y la heterogeneidad cultural: el uso de las “piedras” durante la fiesta, por considerarlo un factor distintivo de sobre-impresión de significaciones en formas de religiosidad mariana. En este sentido, hay estudios que han determinado que las huacas, como lugares sagrados, podían ser cerros, piedras, ríos dedicados a deidades las cuales fueron funcionales para los procesos de occidentalización (Salazar Soler, 1997). En este complejo proceso, la imagen de la Virgen fue fundamental para la colonización (Fogelman, 2006) porque para las etnias indias tenían otra significación: desde la visión andina la forma triangular de las imágenes marianas era similar a los cerros donde habitaban los “*apus*”, dioses

¹⁴⁷Kaliman sostiene que “lo andino” como un “inconsciente colectivo” es más una dimensión política que intenta generar una imagen totalizante y está vinculada a una especie de restauración panandina. Otros autores, desde una perspectiva geográfica y que recuperan aportes de la arqueología piensan que existen países Andinos, los cuales serían “Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Entre estos países se pueden diferenciar los plenamente andinos como Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, de aquellos que poseen un ámbito andino más marginal, tal el caso de Venezuela, Chile y Argentina” (Guerrero, *et al* 2011). El culto de Urkupiña, como culto boliviano tiene elementos andinos que se entran en una territorialidad que involucra al NOA. Esto posibilitaría comprender una dimensión más de las apropiaciones que se hacen del culto.

sagrados¹⁴⁸ (Gisbert, 2010). Esa identificación diferencial a las impuestas por la Institución Católica, posibilita comprender un aspecto más de las condiciones de producción del culto de Urkupiña, devoción colonial boliviana que actualiza diversos elementos andinos en el relato y en las prácticas.

La heterogeneidad se presenta transversalmente a otro proceso de “apropiación” que sigue marcando la manera en la que se configura esa territorialidad: la familia quería “que (el culto) sea como en Bolivia¹⁴⁹”, de allí que hayan buscado un lugar geográfico similar al relato de aparición, cerca de un cerro

donde puedan extraer las piedras. Éstas eran “challadas” con hoja de coca, papel picado y cerveza. Luego, eran quebradas con enormes martillos porcada familia para saber cuántos



Fotografía tomada por la tesista el 15 de agosto del año 2015. En la imagen se observa la manera en la que los devotos realizan el ritual de las huacas en la Finca El Angosto, en La Caldera, Salta.

favores iban a recibir de la “Mamita” durante ese año de acuerdo a su tamaño

¹⁴⁸ La autora tiene un trabajo interesante que piensa la relación entre la Imagen de la Virgen María, el cerro Potosí y el apuPachamac donde, por ejemplo, en una pintura de “la Virgen- Cerro” en el museo de La Moneda en Potosí se da cuenta de éste proceso: “En tiempos virreinales fue representada la Virgen María como “madre tierra” en forma explícita; el ejemplo más importante es el cuadro existente en el museo de la Moneda (Potosí) donde María y el Cerro de Potosí son un todo. En el lienzo se muestra la montaña con rostro femenino y un par de manos con las palmas abiertas. Es la imagen de María inserta en el cerro y coronada por la Trinidad. Al pie pueden verse el papa Pablo III, un Cardenal y un Obispo; al lado opuesto, Carlos V y un indígena cuya capa ostenta la cruz de Alcántara, seguramente se trata de un cacique donante. Todos están de hinojos y ante ellos el mundo. En la falda del cerro está el Inca Maita Cápac el cual, según algunos historiadores, es quien conquistó el Collasuyo” (Gisbert, 2010: 177). Esto posibilitaría pensar, cómo la imagen triangular de la Virgen encuentra conexiones con la forma de los cerros (Ibidem).

¹⁴⁹ Frase extraída de una entrevista a Carlos el día 15 de agosto de 2016 durante la fiesta a la Virgen en La Caldera- Salta mientras se compartía un almuerzo al lado de una gruta ubicada en el interior de la finca.

(mientras más grandes, mayor era la gracia de la Virgen). Es decir, se constituía en un indicio de la abundancia y un nexo entre el devoto y su divinidad.

Es interesante destacar que la hoja de coca para los pueblos andinos también era una ofrenda para las huacas, junto a piedras, plantas y animales (Pimentel, 2009) que pervivieron en rituales marianos. Además, el uso del alcohol en ceremonias andinas tenía como simbolismo una comunión afectiva y espiritual (Irrázaval, 1994) lo que amerita a pensar en el espesor temporal de las prácticas que actualizan -en la reproducción de rituales- otros tiempos históricos y, transversalmente, sus prácticas hablan y dicen múltiples territorios que se funden, conviven y disputan.

El alcohol, los fuegos de artificios y las piedras son elementos denostados y no incluidos en las ceremonias que realiza la Institución Católica en Salta. Sin embargo, las significaciones otorgadas por los fieles a la cerveza, las piedras, la fiesta son fundamentales para pensar simbólicamente esta territorialidad marcada por diversas memorias, tiempos, relatos, identidades que permiten pensar cómo se construyen los agenciamientos colectivos de los devotos a Urkupiña en Salta.

Entre lo público y lo doméstico

Victoria nació en Bolivia pero vive en Cerrillos-Salta¹⁵⁰ hace más de 20 años. Ella y sus hijas son devotas del culto a la Virgen de Urkupiña y poseen un puesto de venta ambulante en la esquina de la Iglesia del Pilar, ubicada en el macro-centro de la ciudad salteña. El pequeño negocio cuenta con innumerables cantidad de alasitas ¹⁵¹ propias de la devoción. Algunas son traídas de Cochabamba-Bolivia (ciudad de origen del culto) y otras son fabricadas por la familia.



En un tendedero ubicado al lado de su puesto posee vestidos de todos los colores y tamaños para la “Mamita”. Los promesantes se acercan, miran, miden la imagen de su Virgen con las vestimentas. Luego de comprar alasitas y/o vestidos,

¹⁵⁰ Cerrillos es la ciudad cabecera del departamento homónimo, en la provincia de Salta, en el noroeste de Argentina. Se encuentra a tan solo 15 km al sur de la capital provincial.

¹⁵¹ Las alasitas son elementos materiales que remiten a la reproducción en miniatura de bienes inmuebles: casas, autos y otros. En los festejos, las personas compran las alasitas como un acto simbólico de adquisición que le brindará la divinidad.

los fieles hacen una fila para esperar que Victoria proceda a “challar”¹⁵² las compras con inciensos, hojas de coca, papel picado. Ella pregunta los destinatarios y/o motivos de su oración (la cual la realiza entre murmullos) y se encomienda a la divinidad para que los pedidos de los fieles sean concedidos¹⁵³.

José nació en Bolivia, Sucre. Su esposa e hijos nacieron en Salta. Ellos poseen un negocio familiar en la Galería Monalisa¹⁵⁴ ubicada en el macro-centro de la ciudad, una feria que tiene por característica poseer un altar a la devoción, el cual adornan entre todos los feriantes cada 15 de agosto. Para el día de la devoción, cierran las puertas del local y le realizan grandes fiestas. Según José, la dueña del local donde se emplaza la feria es devota y por ello tiene afectividad a la “Mamita”.

El negocio de José se dedica a la venta exclusiva de vestidos a la Virgen, los cuales confeccionan entre su esposa e hijas, un trabajo que implica un esfuerzo por ofrecer variedad a los devotos “tenemos vestidos de todos los tamaños, colores y modelos”¹⁵⁵. Al igual que Virginia, exhiben los vestidos para que el devoto elija, mida y finalmente compre “el que más le guste”, dirá el comerciante.

María nació en Salta. Tiene más de cincuenta años y vive con su hijo en el Barrio de Tres Cerritos, una de las zonas residenciales de la ciudad. Hace algunos años tuvo un problema grave de salud y según su relato, su curación se debe a la Virgen. María, al igual que otras familias de Salta, formó parte de la delegación y organización de la llegada de la Virgen de Urkupiña de Quillaicollo, evento que se

¹⁵² La *challa* en el caso de la Virgen de Urkupiña consiste en una forma de bendición mediante hoja de coca, papel picado, cerveza, pétalos de rosas e inciensos que se “tira” al objeto a bendecir: Vírgenes, autos o alasitas.

¹⁵³ Al igual que Elva, esclava de la imagen de los Flores-Camacho-López, Virginia se acerca a las prácticas del curanderismo, el cual no es aceptado por la Iglesia Católica porque implica una mediación alternativa a la de los sacerdotes (Semán, 2004). Sin embargo, en la práctica de Victoria se observa una disputa que pasa no sólo por una cuestión territorial (su negocio está emplazado en la calle donde se ubica la Iglesia del Pilar) sino, también, simbólica: ella asume el mismo lugar de los sacerdotes que “santifican” los elementos rituales de la Virgen.

¹⁵⁴ La Galería tiene su página de *Facebook* donde comparten información acerca de los negocios y, también, de los festejos a la Virgen. Véase: https://www.facebook.com/pg/Galeria-Monalisa-171330619618428/photos/?ref=page_internal

¹⁵⁵ Frases extraídas del trabajo de campo realizado en agosto de 2016.

efectuó en el Centro de Convenciones de la ciudad en el año 2014. María compra sus alasitas a Virginia y muchas veces confecciona ella misma los vestidos para la Virgen. Al igual que José, posee un pequeño altar en su casa en honor a la advocación, el cual adorna todos los días con flores, velas, sahumerios. María relata que:

“cada vez que salgo de mi casa, me encomiendo a ella, cada vez que la veo sé cómo me irá en el día. Mi Virgen se pone de otros colores y yo sé cuando la miro que puede llegar a ser un día muy bueno o muy malo”

(Testimonio brindado en julio del año 2015)¹⁵⁶

María, como muchos devotos, no duda en compartir la comida (que se prepara para la fiesta) con la Virgen, en una señal de respeto a la divinidad y de consagración de los alimentos. Un hecho similar ocurre en la ciudad el día de los Santos Difuntos, el cual se conmemora en el mes de noviembre: cientos de familias se dirigen a los cementerios donde se encuentran sus seres queridos y comparten un desayuno, almuerzo y/o merienda junto a las lápidas.

¹⁵⁶ Testimonio brindado en julio de 2015 en el living de su casa en Tres Cerritos, donde se encuentra emplazado el altar a la Virgen.



Altar realizado por un grupo de devotos que ofrecen comida a la Virgen.
Fotografía tomada por la tesista en el año 2017.

Esta práctica -bastante común en la ciudad- puede relacionarse con la modalidad del duelo andino, cargado de simbolismos que tienen como fin una sabia elaboración de la muerte y se basa, principalmente, en compartir en ciertos momentos del año con los difuntos para obtener una suerte de protección. Este tipo de ritual se realiza con hojas de coca, chicha, comidas, todos elementos que luego queman para que el muerto lo reciba (Aláez García, 2001). En el caso de la Virgen de Urkupiña, algunos devotos -luego de compartir la comida con la imagen- suelen consumir o enterrar en la tierra aquello que ofrecieron a la Virgen, en otro claro

paralelismo con la *Pachamama*, ritual andino donde se ofrece comida a la tierra (Podjajcer y Mennelli,2009).

Laura tiene su pequeño negocio de peluquería en el patio de su casa. Al igual que muchos devotos, posee un pequeño altar a la devoción dentro del local y desde el año 2015 -cuando comenzó con el emprendimiento-, recibe bultos de la Virgen para ser peinados:

“me han pedido de todo, tintura, rulos, que se lave el pelo. Hay Virgencitas que tienen el pelo real de algún familiar o donados por alguna promesa. Yo cuando me traen una imagen hago gratis al trabajo, como una forma de agradecerle a la Mamita todo lo que me ha dado”

(Testimonio brindado el 12 de agosto del año 2015)¹⁵⁷.



¹⁵⁷ Testimonio brindado el 12 de agosto del año 2015 en el patio donde se encuentra su negocio. Laura tiene su pequeño altar en la peluquería. Ella atribuye que el emprendimiento haya “prosperado” a su devoción a la Mamita.

En el año 2014 cuando se anuncia la llegada del bulto del santuario de Quillaicollo a Salta, se crean numerosas páginas de *Facebook* que iban dando cuenta del recorrido de la imagen hasta llegar a la ciudad y de las visitas que realizaría hacia el interior del espacio local, donde miles de devotos podían subir fotografías de esa trayectoria y las muestras de fe a la devoción. En ese contexto surge la página “Bienvenida Virgen de Urkupiña a Salta” donde se cuelga la siguiente imagen bajo el título “Ya está llegando la Mamita”:



Bulto de la Virgen de Urkupiña perteneciente al santuario de Quillaicollo– Bolivia. La imagen muestra como se transportó la imagen en avión a la ciudad de Salta. Fotografía extraída de la página de Facebook: “Bienvenida Virgen de Urkupiña a Salta”.

La fotografía muestra cómo dos acompañantes bolivianos se ubican a los costados de una imagen que simula estar sentada en un avión con el cinto de seguridad puesto. La fotografía tiene como punto focal la imagen de Urkupiña y, más precisamente, la banda de la bandera boliviana que la rodea. Cabe destacar que la foto con un cuadro cerrado tiene un alto poder simbólico que no sólo se ancla dentro de los sentidos que se construyeron alrededor del viaje de la divinidad hasta llegar a la ciudad sino en cómo se le otorga rasgos que “humanizan” lo divino.

Las experiencias mapeadas tienen en común que se intersectan entre un espacio doméstico y otro público de gestión privada. Retomando la lógica barthesiana del signo, las prácticas también pueden ser leídas en un doble proceso: el primero relacionado a cómo se produce la mitificación del culto, vinculada a la manera en la que la imagen -por efecto de la creencia- anula el significante y se vuelve significado, es decir, se obtura la imagen. Aquí, se conforma su sentido de divinidad, su carácter de imagen sagrada y, como tal, se vuelve símbolo (Rubén Dri, 2012, 2007). En ese aspecto, la imagen -también- es una sinécdoque porque el bulto representa una parte de todo un espectro de imágenes de mundo relacionadas a lo religioso.

Sin embargo, ese sentido de lo divino se vuelve a apropiarse por los creyentes y se convierte en nuevo signo, “la Mamita”, donde funcionan la personificación o prosopopeya, es decir, dotar y atribuir como realidad humana a algo no-humano: vestir, ofrecer comida, peinar, poner cinturones de seguridad, entran dentro de esta figura retórica como parte del eje sintagmático de contigüidad.

La personificación de la imagen de Urkupiña suele estar acompañada de una fetichización del culto. Respecto a esta conceptualización, Rubén Dri (2012) explica que es un proceso que se presenta cuando el sujeto se desdobra en símbolo y pasa a verse a sí mismo en éste. Así, el sujeto le atribuye a la divinidad cualquier adquisición (material o espiritual) e incluso llega a proyectarse en el símbolo

(ibídem). Las demostraciones de fe a través de las inscripciones en autos, negocios con la frase “Gracias Virgen de Urkupiña”, pueden responder a este aspecto.

Dentro del proceso de personificación de la imagen de Urkupiña ingresa una veta relacionada a la industria del creer en estrecha vinculación a los gustos de los devotos que se hace legible, principalmente, en el ropaje de la Virgen. De esta manera, proliferan los negocios en la ciudad que ofrecen no sólo imágenes del culto, sino cetros, coronas, anillos y collares de plata y oro que -en muchas ocasiones- se hacen a la medida de la imagen, constituyéndose en objetos culturales y de consumo masivo que se distinguen de otros por las marcas espirituales que portan (Algranti¹⁵⁸,2013). Las industrias en el caso de Urkupiña, son paralelas¹⁵⁹ porque de algún modo tienen otro tipo de circulación en el espacio público local y, por otra parte, son múltiples presentando características de tipo más andinas visibles en la venta de las alasitas, por ejemplo.

Así, un rasgo trascendental en la humanización de la imagen lo constituye la práctica de la vestimenta, la cual posee una diversidad de formas y colores que dependen exclusivamente de la decisión del devoto: con telas de aguayos¹⁶⁰,

¹⁵⁸ La investigación de Joaquín Algranti (2013) se centra en objetos que son el resultado de procesos de industrialización de impronta netamente capitalista y los actores religiosos que poseen formas de organización y símbolos específicos. Su abordaje resulta novedoso porque tensiona la conceptualización de industria cultural asociada al ámbito religioso. En ese punto, el abordaje resulta trascendental pues propone dejar de separar dinero de religión, una división que obedece más a una teología católica o protestante que no puede ver las complejas relaciones entre la espiritualidad y la materialidad (Semán, 2013).

¹⁵⁹ La industria culturales paralelas es un concepto desarrollado por el teórico boliviano Marcelo Guardia Crespo (2003) a partir del análisis de los sistemas productivos que se realizan y que circulan en los mercados alternativos y populares de Bolivia. Para Víctor Arancibia (2015) la categoría de ‘industrias culturales paralelas’ permite analizar los consumos culturales de los mercados que en Argentina se denominan ‘Truchos’, ‘Mercados de pulgas’, ‘Mercados persas’, entre otras nominaciones. En esos mercados paralelos, informales o alternativos se pueden adquirir flims, música, programas en copias de bajo costo (generalmente a un diez o cinco por ciento de su valor en los mercados formales). Aquí, se utiliza una combinación entre la propuesta de Crespo (2003) y Algranti (2013) para hablar de *industrias del creer paralelas*.

¹⁶⁰ El aguayo es un producto textil muy común en el altiplano que se basa en tejer en telares con lana extraída de ovejas. En algunas comunidades, este tipo de tejido se constituye como una práctica exclusivamente familiar, como es el caso de la ciudad de Oruro, Bolivia (López García, 2010)

brillantes, con sombreros, con coronas, entre otros¹⁶¹. Este proceso de apropiación cultural de lo andino-boliviano queda a elección de los promesantes y no constituye una práctica sectaria y jerarquizada. A diferencia del culto del Milagro (como se verá en el capítulo IX) el proceso de vestir la imagen depende de cómo cada “esclavo” teje diversas relaciones con los comerciantes (vendedores, modistas) o los padrinos o madrinas de los vestidos, las peluqueras de la Virgen o los joyeros de la misma. Así, la imagen pasa por numerosas manos en el proceso de vestimenta y adquiere un tinte relativamente comunitario. De algún modo, pierde esa sacralidad, es decir, esa cualidad de lo sagrado que se mantiene regulada en el caso del culto del Milagro.

También se ha mapeado experiencias de devotos que para poder afrontar los gastos que implica esta práctica reúnen dinero entre varios. Así, José -el comerciante- considera que vestir a la imagen se relaciona con un factor de conexión con la divinidad “va más allá del dinero, puedes tener o no, ahorrar para comprarlo. Aquí viene gente de todas partes de la ciudad porque lo que importa no es cuanto sale, es cumplir con la Mamita¹⁶²”. La vestimenta, entonces, funciona como un contra-don dentro del ritual y al mismo tiempo, como un lazo que permite tejer relaciones entre los promesantes y que no se configura por el capital económico de sus devotos, ya que éstos diseñan tácticas para invertir y/o conseguir la ropa en una clara demostración de agradecimiento. En otros casos relevados, las familias devotas suelen conversar y negociar hacia su interior sobre cuestiones referidas al color y la forma que adquirirá para diferenciarse de años anteriores, una condición fundamental a la hora de la elección del ropaje.

La investigación considera que la ropa de la divinidad es un objeto religioso específico de la devoción que puede ser pensada en relación a las teorías del gusto y con un anclaje que atienda a rescatar las prácticas de las agencias. Al

¹⁶¹ La indagación de Beatriz Juárez se constituye en una investigación fotográfica sobre la Virgen de Urkupiña y las múltiples apropiaciones del culto en Salta, entre ellas las formas de vestir el bulto (Juárez, 2015).

¹⁶² Testimonio brindado en su negocio en la galería Monalisa, el 15 de julio del año 2016.

respecto, Pierre Bourdieu propone la existencia de un gusto de necesidad y un gusto de libertad en un claro intento de establecer cómo se vinculan las condiciones materiales con las culturales. El gusto de necesidad estaría relacionado con una estética pragmática y funcional a las condiciones de vida mientras que el gusto de libertad sólo podría ser comprendido por las facilidades que implica la posesión de un capital, como el económico (Bourdieu, 1999). De esta manera, habría una distribución desigual de lo legítimo (en este caso del gusto legítimo) donde ciertos sectores aceptarían las imposiciones de la dominación. Sin embargo, Grignon y Passeron (1989) critican la radicalización de la idea de legitimidad que plantea Pierre Bourdieu ¹⁶³ porque piensan que también se presentan legitimidades dentro de las culturas populares. Los autores proponen la idea de ambivalencia (Grignon y Passeron, 1989), es decir, cómo funciona la dominación y los espacios de autonomía que, en relación al gusto, permitirían

pensar las elecciones de los actores en determinados contextos. Este aporte es fundamental para pensar la heterogeneidad de vestimentas a la Virgen, las cuales



en ocasiones están hipercodificadas (Eco, 2000) de acuerdo a los modelos capitalistas de vestimenta de las princesas dado que son brillosos, acampanados, entre otros rasgos.

¹⁶³ Esta postura es denominada por los autores como miserabilista porque sólo mira los espacios de dominación (Grignon y Passeron, 1989).

En otros casos, esa ambivalencia responde a modelos de vestimenta que intentan rescatar lo andino mediante el uso de aguayo, expresando cierta autonomía a una grilla de sentidos capitalistas que se traspola en el ropaje. Es decir, en la decisión de los devotos existen oscilaciones que están inscriptas en un proceso complejo que dota de rasgos de humanidad a la imagen y, por otra parte, en ese campo de prácticas hay una demostración de validación de la creencia en la advocación que tiende a sobre-valorar el carácter divino y mediador de la advocación.



Imagen vestida con aguayos. Fotografía tomada por la tesista e incluida como tapa de la Revista Folia Histórica del Nordeste N°28, año 2017.

Humanizar la imagen, entonces, pasa tanto por ofrecer alimentos a la divinidad como así también vestir con ropajes diversos a los bultos, prácticas que van atravesando el espacio público como así también, el de los hogares de los devotos. En todos los casos, se encuentran resonando un espesor temporal vinculado a lo andino y con una fuerte necesidad de fetichizar la imagen por parte de los “esclavos”, la cual se nutre a partir de una industria del creer paralela que prolifera en el campo religioso local. En la práctica de la vestimenta se podría leer cómo los devotos imponen sus gustos en un proceso que se teje desde un sentido colectivo, rizomático y que depende de los deseos de las agencias en tanto muestra cómo se configura la cercanía entre el devoto y la divinidad.

CAPÍTULO VI
IDENTIDADES EN PUGNA:
Urkupiña en los medios

La diferencia, al igual que la representación, es también un concepto resbaladizo y por ende un concepto en disputa.

Stuart Hall, 2010

Las representaciones sociales en los medios de los devotos del culto a Urkupiña tienen ciertas etapas distintivas: la primera, relacionada a la visibilización del culto como forma boliviana (y estigmatizada) de festejo. Este periodo comienza desde el año 2009 y se extiende hasta el año 2012, inclusive. Una segunda etapa se puede localizar desde el 2012-2015 donde el culto comienza a ser pensado como “más salteño que de bolivianos” (*Nuevo Diario de Salta*¹⁶⁴, 7 de Agosto de 2013). Este cambio, obedece (quizás) a que el Arzobispado emite diversos comunicados, uno de ellos - “La devoción de Urkupiña y Salta”- se publica en el momento en que la Iglesia reconoce la expansión del culto y anuncia la llegada de la imagen original de Bolivia a Salta. Por último, se encuentra una tercera etapa que coincide con los intentos de regulación del Municipio de la Capital de ciertas prácticas que se realizaban en los rituales de Urkupiña, la cual

¹⁶⁴*Nuevo Diario de Salta* se fundó en el año 2002, en una etapa donde el país se encontraba inmerso en una profunda situación de crisis política y económica. Su principal accionista es hasta la actualidad Néstor Gauna, director del Grupo GG SRL y ex periodista del diario *El Tribuno de Salta* (Portelli, 2013, Zurita, 2018).

Durante sus dos primeros años fue un periódico de clasificados que publicaba entredos y cuatro páginas de noticias que reproducían contenidos que circulaban a nivel nacional, debido a que no poseía de periodistas profesionales. Con el paso del tiempo, empezó a tener mayor relevancia en el ámbito local ya que atrajo cada vez más a numerosos lectores interesados en un tratamiento diferente de la información local, proceso directamente relacionado con el ingreso de periodistas profesionales en el *staff*. La capacidad de mantener su propia agenda se hizo posible mediante el sostenimiento económico de los avisos clasificados pagados por anunciantes de los sectores populares (Zurita, 2018; Cebrelli, 2008; Portelli, 2013: 43).

podría ubicarse entre un periodo que comienza en el año 2015 y se extiende hasta el año 2017.

En esta parte del trabajo se tomarán fragmentos de notas y noticias que fueron publicadas en los medios para dar cuenta sobre la forma en la que se construye la imagen del creyente de la advocación en cada uno de los periodos de sistematización mencionados que comprende el periodo 2009 -2017. Los materiales estudiados son siguientes: “Con la Virgen de Urkupiña todo el año es carnaval” (*El Intransigente*, 3 de diciembre del año 2010) “Virgen de Urkupiña: crece la polémica por el uso de pirotecnia” (Diario *El Tribuno de Salta*, 20 de agosto de 2015) “Prohíben la pirotecnia en la Virgen de Urkupiña” (Portal *Informe Salta*, 20 de agosto de 2017) “Devotos de la Virgen de Urkupiña cambiarán bombas por flores” (*Nuevo Diario de Salta*, 28 de julio de 2017) “En una fiesta cambiaron pirotecnia por globos de colores” (Diario *El Tribuno de Salta*, 22 de agosto de 2017).¹⁶⁵En esta selección del corpus se puede observar cómo se construye las identificaciones de esos cuerpos mediatizados a partir del binomio salteñidad-bolivianidad lo que permite pensar, a la vez, en cómo la prensa también reproduce la lógica del canon eclesial.

Para ello, es necesario destacar que aquí interesa pensar las identidades como procesos de construcción de identificaciones relacionales, situacionales, construidas, racionales y estratégicas (Brubaker y Cooper, 2002). Las identificaciones relacionales refieren a que no puede haber una idea de “nosotros” sin una idea de “ellos”; son construidas porque las identificaciones personales, étnicas, nacionales, raciales, de clase, de género, no son esencias, no son hechos puramente biológicos, fenotípicos, genitales, jurídicos, territoriales. Siempre son construcciones sociales. Por otra parte, son situacionales porque distintas sociedades clasifican de diferente modo; son estratégicas cuando las personas se auto-identifican o identifican a otros de tal o cual modo conocen las resonancias e implicaciones de las categorías que usan. Por último, son racionales dado que esos

¹⁶⁵ Las noticias están disponibles en Anexo II.

usos estratégicos subrayan una dimensión de la acción social, suracionalidad. Dado un contexto y una trama de relaciones, todo discurso, rito o evento social tiene una racionalidad que no puede comprenderse si se leyera de modo descontextualizado.

El concepto de frontera es transversal para comprender cómo ciertos cuerpos están habilitados para transitar determinados espacios públicos mientras que otros son disciplinados. En ese sentido, una frontera cumple la función de delimitar y, para ello, construye, destaca la diferencia (Cebrelli, 2012). Aquí, se focaliza en una pregunta por cómo los medios de comunicación tejen fronteras simbólicas y/o proponen clausuras de significación (Rodríguez, 2014) sobre los cuerpos que se categorizan. Así, en esta parte del análisis se habilita a una reflexión sobre los medios y su centralidad en construir o reproducir identificadores sociales que ponen en circulación representaciones sobre la mismidad, la diferencia y la alteridad (Cebrelli, 2011).

Por otra parte, los cuerpos que se construyen en la prensa son el resultado de un acontecimiento construido que instaura un sentido particular y específico, cuya materialidad es “comprendida” y “sentida” relacionalmente desde el discurso que la sustente (Varela, 2010) y, en este caso, atravesados por un proceso de mediatización (Charaudeau, 2003). Los cuerpos devotos, además, son un efecto del poder de los discursos (Butler, 2002) que los nomina, los caracteriza y los sitúa en fronteras simbólicas (Cebrelli y Arancibia, 2005).

Los “invasores”: el cuerpo devoto mediatizado

En una nota publicada el 3 de diciembre del 2010 titulada “Con la Virgen de Urkupiña todo el año es carnaval” en el medio digital *El Intransigente* y firmada por José de Álzaga, se afirma:

Diez años atrás, ver el baile de los caporales o una procesión en honor a alguna de las devociones marianas de Bolivia resultaba

un hecho llamativo y pintoresco. Las gentes se arremolinaban para observar el paso de estas formaciones que marcaban su compás con cascabeles y sones de saya.

(Diario *El Intransigente*¹⁶⁶, 3 de diciembre de 2010)

El discurso se produce en medio de un proceso de visibilización negativa del culto por parte de la prensa local. El fragmento está caracterizado por una modalidad aseverativa y un discurso desembragado a través del uso del impersonal. Sin embargo, las huellas de la subjetividad están latentes cuando se nombra las fiestas de las devociones marianas como “llamativo” y “pintoresco”. Desde un significado inmanente, el último lexema refiere a la manera en la que se distingue algo “peculiar” (RAE, 2001) y marca un otro territorio nacional al enunciar a “Bolivia”. En la nota, bajo el párrafo “Pero qué pasa en Salta”, el enunciador termina de sedimentar ese territorio impregnado de “naturales bolivianos”:

La cercanía de la ciudad de Salta con los centros religiosos y culturales originarios de estas manifestaciones la hizo de a poco,

¹⁶⁶En la segunda mitad del siglo XX existían dos medios gráficos de gran circulación en Salta: *El Tribuno* y *El Intransigente*. Este último actualmente ha desaparecido, sin embargo, existe otro homónimo que fue inaugurado en el año 2008 bajo la dirección del periodista Federico Mena Saravia, siendo un diario de soporte digital, con ediciones semanales bajo el tradicional soporte papel. A partir del uso masivo de internet, este diario emergió a la par de otros medios digitales como *Informe Salta* y *Qué pasa Salta*, entre muchos otros, mientras que los diarios tradicionales impresos se adaptaron a estos espacios circulación (Zurita, 2018). Cabe destacar que el tradicional diario *El Intransigente* inició su publicación el día 17 de abril de 1920, aproximadamente tres décadas antes que el diario *El Tribuno*. La dirección estuvo a cargo de su fundador David Michel Torino, quien mantuvo una línea editorial que respondió a la ideología de la Unión Cívica Radical. Tras sucesivos cierres y aperturas, en la década del '70 se llevaron a cabo negociaciones con distintos grupos empresariales encabezado por Miguel Ángel Martínez Saravia, dirigente radical e importante productor tabacalero. *El Intransigente* encontró un alineamiento político con el programa económico de la dictadura hacia 1976 convirtiéndose en el promotor y vocero de la campaña de apoyo al gobierno de facto. El actual diario digital, lejos de una ideología política pro-radical, responde a los lineamientos de una editorial oficialista que sostiene sus valores mercantiles. La pauta publicitaria que predomina -por lo tanto, que mayor dinero invierte en el medio de comunicación- es la del gobierno provincial de Juan Manuel Urtubey y la municipalidad de Miguel Isa hasta el año 2015 (Zurita, 2018).

receptora de los mismos a través de la incesante migración de naturales bolivianos que llueven en busca de mejores condiciones de vida. Como fue durante fines del siglo XIX y principios del XX, cuando la inmigración las formas y los modos de la cultura argentina, de la misma manera, esta inmigración limítrofe hizo lo suyo en Salta, influyendo además en el comercio con la aparición de los "mercados de pulgas" y las "ferias americanas"; la aparición de locales con venta de comida del altiplano y la venta callejera en bicicleta. (Diario *El Intransigente*, 3 de diciembre de 2010)

El párrafo comienza con una frase aseverativa construyendo la imagen de una cercanía geográfica que habla de un territorio como "receptor" y otro que está marcado en los cuerpos de los "naturales bolivianos" que "llueven" en busca de mejoras. El subjetivema "natural" a la par del apelativo y colectivo de identificación "boliviano" tiene la función connotativa de acentuar una distinción: lo natural según su significado inmanente es aquello que refiere a lo que está "conforme a la propiedad de las cosas" "que no tiene mezcla" (RAE, 2001) es decir, tienen un territorio intrínseco en el cuerpo que conforma una identificación que pretende ser cerrada, esencialista, única que obtura los múltiples contactos interculturales. Esa identificación construida como "acabada" está acompañada de una acción que también refiere a un fenómeno natural: la lluvia lo cual como sema contextual podría ir marcando la manera en que los "bolivianos" ocupan e ingresan al territorio. En ambos casos, se construyen las identidades de "bolivianos" "naturales" y activan campos semánticos que anclan la bolivianidad en el plano de una no-humanidad implícita, con lo cual esa identificación es estratégica (Brubacker y Cooper, 2002), dado que permite decir aquello que no se puede (y no se debe): la justificación xenofóbica que articula los sentidos del texto. Bajo el

subtítulo denominado “Un verdadero sincretismo religioso” la nota continúa construyendo la imagen del devoto de Urkupiña como “boliviano- invasor”:

Pero donde más se nota el impacto de esta invasión cultural es en dos de las más sentidas celebraciones salteñas: las religiosas y el carnaval. En lo religioso, las honras a la Virgen de Urkupiña, fueron de a poco haciéndose un lugar hasta dentro de los propios templos, en algunos de los cuales ya posee un altar y misas propias. En el carnaval, la tradicional comparsa ha sido casi desplazada por el Caporal y ahora en avance el Tinku.

Lo curioso de todo esto es que hace diez años, más o menos, las celebraciones a las devociones bolivianas eran patrimonio solamente de esa colectividad. Se los veía preparar las fiestas con arcos adornados con flores, vehículos decorados y las familias llegaban al hogar del encargado y prendían en el manto de la Virgen un billete, una contribución para una algaraza que se extendía por dos o tres días, en los cuales se bebía y comía copiosamente al son de sayas y cohetes. (Diario *El Intransigente*, 3 de diciembre de 2010)

Si en el párrafo anterior nombraban ciertas prácticas que en lo no dicho son de “bolivianos” apropiados por “salteños” -es decir, ambas identificaciones relacionales (Brubaker y Cooper, 2002)- esa apropiación se nombra bajo el concepto de “invasión cultural”. Aquí, se observa un tipo de construcción sobre una territorialidad material y simbólica marcada en el relato por la enumeración de prácticas religiosas pertenecientes a los “salteños” e “invadidos” por los bolivianos, marcando fronteras simbólicas: invadir es “entrar por la fuerza” “ocupar anormal o irregularmente un lugar” (RAE, 2001), es decir, se han ocupado templos y misas, territorialidades católicas que se asocian directamente a la

salteñidad. Esa “invasión” va dibujando una otredad en términos de *outsiders*¹⁶⁷ (Elías, 2003), la cual se va demarcando en la nota bajo el lexema de lo “curioso”, como si no se pudiera comprender y, en lo no dicho, tampoco “controlar”.

Bajo el subtítulo de “todo el año suenan cohetes” no sólo se remarca lo ruidoso de la advocación, sino que se sugiere la idea de “ghetos” reproduciendo otra vez la lógica del *apartheid* social (De Sousa Santos, 2010), es decir, una forma de segregación territorial por una cuestión identitaria:

La festividad tiene la propiedad de igualarlos a todos. Durante el bebedaje y el baile, todos son iguales, no se distinguen cambas de collas, ni argentinos de bolivianos; una verdadera democracia espiritual, si se quiere llamar de algún modo.

Pero esto que relatamos no es sino el resultado de una ausencia de políticas migratorias; no hay disciplina ni orden, cualquiera viene, entra, trabaja legal o ilegalmente, saca divisas, sin rendirle cuentas a ningún organismo. Si bien la Constitución Nacional garantiza estos movimientos, en ninguna parte se dice que no deban controlarse, sobre todo en orden a la preservación del patrimonio cultural. Sin caer en un chauvinismo, basta ver lo que ocurre con los países europeos: Francia deporta gitanos, Alemania no permite migrantes de las regiones rusas del sur; Italia no deja espacio para marroquíes que incluso viven en “ghetos”, y España está dando la nota con los propios argentinos en estas horas. Será tal vez hora de hacer caso a Ortega y Gasset

¹⁶⁷ Los *outsiders* es una categoría trabajada por Norbert Elías (2000) que parte de un estudio de caso de una pequeña comunidad suburbana donde se diferencian dos comunidades. Una, las más antigua en su asentamiento y que reside en el centro de la localidad, otra, de más reciente llegada, instalada en los alrededores. Los recién llegados, o los *outsiders*, además de ser tratados como forasteros y desarraigados, eran, también, excluidos de todo contacto social no ocupacional con los miembros del otro grupo y, al poco de instalarse, parecían aceptar con una resignación desconcertante su pertenencia a un colectivo de menor virtud y respetabilidad (Alcalde Campos, 2011).

cuando dijo "argentinos, a las cosas". Sí, a atender nuestras cosas. (Diario *El Intransigente*, 3 de diciembre de 2010)

En último párrafo termina de sedimentar la representación de un territorio "salteño"/"argentino" frente a uno "boliviano". Es decir, el problema ya no es sólo la territorialidad religiosa, sino que se figura en un problema sobre la nación (Anderson, 1991): de allí que empieza a nombrarse a los "gitanos", los "marroquíes" y se los equipara con los "bolivianos", identificaciones que van anclando contextual y estratégicamente una diferencia que debe "expulsarse" de ese territorio nacional. El enunciador se excusa, en algún punto, de una mirada xenofóbica hablando del "chauvinismo" en el que no se quiere "caer": el enunciador dice no hablar de la otredad, sino de "nuestras" cosas, pero no desde la exaltación de lo propio que implica el concepto. Allí, en la demarcación de un nosotros-otros se visibilizan las fronteras que colocan en una posición de inferioridad a la otredad. Además, esa disputa se posiciona en términos de "preservación del patrimonio cultural", que no hace más que dar cuenta de cómo se piensa la presencia de los otros en el territorio local.

La nota también re-marca que en la fiesta las diferencias son disueltas bajo la "democracia espiritual": se connota peyorativamente algunas prácticas del ritual bajo la utilización entonada del lexema "brebaje" y en la valoración de lo "igualitario", lo cual se termina de explicitar cuando se afirma la falta de "disciplina, orden" de las políticas migratorias. Esta construcción de sentido no es casual más si se piensa en el contexto en la cual fue publicada: durante la etapa del kirchnerismo caracterizado por una ampliación de derechos y en medio de una disputa con el campo y, por consiguiente, una alineación de los medios con los sectores del poder.

En el enunciado se va construyendo la identificación de un inmigrante que no sólo "invade" sino que está en los márgenes de la legalidad, del disciplinamiento del cuerpo y de sus prácticas religiosas y culturales. El fragmento

construye una identificación positiva y modélica de los europeos que “deportan” “no permiten” “no dejan espacios” a *outsiders*, es decir, las disputas identitarias se tensionan en los cuerpos y marcan fronteras. Allí, se establece la representación de lo europeo como modelo a seguir, mientras que el “devoto boliviano” debe “expulsarse” o “condenarse” a la invisibilidad semiótica bajo la idea de “ghetos¹⁶⁸”. En este punto, se hace necesario distinguir las territorialidades que la nota va construyendo, las cuales por momentos adquieren un matiz basado en un fundamentalismo cultural (Grimson, 2012) y, en otros, se moldea desde una mirada racista y estigmatizante (Todorov, 2005) que colocan a la otredad dentro de las estructuras de la colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2007): el creyente boliviano tiene identificaciones que lo anclan como el invasor, el ilegal, el no-disciplinado un sub-alter que es inferior y necesita ser excluido. La narrativa de la invasión se fundamenta en la lógica del salvajismo (Trouillot, 2011) ese otro que debe colonizarse, recluirse y expulsarse de un nosotros/argentino-salteño.

La nota es acompañada de una imagen que nuevamente pone en escena la relación mujer-divinidad: hay una imagen de la Virgen de Urkupiña llena de flores



Fotografía perteneciente a El Intransigente publicada el 10 de diciembre de 2010 en una nota denominada “Con la Virgen de Urkupiña todo el año es carnaval”. La fotografía no llevaba epigrafe.

y billetes en un pequeño atrio de madera que tiene una cinta representando a los colores de la bandera de Bolivia. La fotografía escenifica el momento en que después del baile de caporales

¹⁶⁸ Este tipo de aglutinación de personas en áreas separadas de otras tiene su espesor temporal desde el siglo V en Venecia con la llegada de los judíos y ha tenido sucesivas reproducciones más o menos sangrientas a lo largo de la historia -como las del nazismo- además de tener como principal característica la exclusión de la diferencia.

(que son contratados por los dueños de las Vírgenes) los bailarines se acercan a la bendición de la divinidad. La fotografía muestra a tres mujeres: una ubicada detrás del bulto y dos mujeres jóvenes, ambas mirando a la Virgen y una de ellas en una actitud de reverencia tocando la imagen, la cual se constituye en el punto focal de una fotografía cerrada.

Las protagonistas, son mujeres que tienen una vestimenta característica de los bailes caporales de origen boliviano: las intersecciones hegemónicas de la mirada sedimentan en esta imagen una continuidad de significados entre los cuerpos de las mujeres en relación a la advocación mariana. En esta fotografía, la relación entre el cuerpo humano y divino es casi igualitaria, un aspecto connotado negativamente a lo largo de la nota. Si en el texto los invasores culturales son los devotos/as bolivianos/as que están en los márgenes de la legalidad, el cuerpo para marcar esa diferencia es el de una mujer. Como sostendría Rita Segato (2006), en el discurso colonial se hace presente el binarismo, mientras lo dual remite al mundo indígena-andino que no se tolera desde la lente machista, patriarcal y conservadora de los medios. El enunciador construye una imagen de los promesantes asociados directamente a la nacionalidad boliviana y desde la visualidad se sedimenta el par género-raza, entendiendo que estas construcciones ofrecen “esquemas de percepción-valoración de la sociedad y las demás personas” (Caggiano, 2012:62), marcando exclusiones, fronteras e imponiendo representaciones sobre los cuerpos.

Una Virgen de “salteños” y “bolivianos”

Una nota publicada en el Diario *El Tribuno* titulada “Virgen de Urkupiña: crece la polémica por el uso de pirotecnia” publicada el 20 de agosto del 2015 condensa y termina de realizar una comparación entre los dos cultos y escenifica las disputas identitarias:

Ciertos sectores de la sociedad salteña advierten una menor tolerancia a las manifestaciones religiosas de origen altioplánico, que a las de cabotaje o llegadas desde Europa. En los últimos años, con el crecimiento de la veneración a la Virgen de Urkupiña en la provincia, advocación originaria de Quillacollo, departamento de Cochabamba, Bolivia, no son pocas las voces que se alzaron en contra del "bochinche" que genera la gente que participa de esta festividad, que desembarcó con fuerza a fines de los 90 en el norte, de la mano de las comunidades bolivianas. En ellas se entremezclan rituales cristianos e indígenas, caracterizados por los ritmos festivos, coloridas vestimentas, bailes tradicionales y un gran despliegue de fuegos artificiales. Esta última expresión es una de las causas de la crispación de muchos vecinos, que hasta llegaron a colocar el mote de los "tira cohetes" a quienes participan de las procesiones.

(Diario *El Tribuno*¹⁶⁹, 20 de agosto de 2015)

¹⁶⁹En sus inicios, el diario *El Tribuno* fue creado para difundir las ideas políticas del peronismo salteño e instalar un contrapeso a otro diario importante de la ciudad, *El Intransigente*, que ostentaba una clara tendencia pro-radical. Al momento de su origen, sus primeros accionistas fueron los empresarios Jaime Durán, Ricardo Durán, Emilio Espelta y el Partido Peronista. La primera publicación se realizó el 21 de agosto de 1949 bajo la dirección de Ricardo Falú, con las maquinarias que habían sido adquiridas al histórico periódico del partido conservador *La Provincia*, luego de que éste cerrara sus puertas por problemas financieros tras 43 años de actividad. El diario tiene la capacidad de establecer representaciones y miradas de los conflictos y de la política misma, que estuvo marcada en el pasado por su ideología vinculada al peronismo y que en la actualidad, se destaca por una posición conservadora con una fuerte presencia de las voces de la iglesia católica y del poder económico del NOA en sus discursos -reproduciendo la 'colonialidad del poder' que caracteriza a la provincia- a la vez que mantiene una perspectiva opositora y crítica respecto a la política oficial a nivel local, representada por Juan Manuel Urtubey. A nivel nacional la postura opositora se mantuvo durante los gobiernos progresistas de Néstor Kirchner y Cristina Fernández, encontrando mayores puntos a favor hacia las políticas neoliberales y de derecha del actual presidente Mauricio Macri (Zurita, 2018).

El contexto de publicación se da en el marco de las fiestas en honor a la Virgen de Urkupiña, que tal como se explicó con anterioridad, son dispersas en términos espaciales y temporales. Sin embargo, el mes de agosto es fundamental para el culto. Además, la publicación se produce a un año de la visita de la imagen de Quillaicollo- Bolivia a Salta, es decir, en medio de un proceso de visibilización y centralización de las prácticas y espacios por parte de la Iglesia.

El párrafo carece de una enunciación enunciada y, por otro lado, la modalidad aseverativa va dando cuenta de lo que ya se había mapeado con anterioridad: “la sociedad salteña” frente a la “comunidad boliviana”, colectivos de identificación que marcan cuerpos atravesados por territorialidades. El culto de Urkupiña genera “bochinche” en el espacio público, lexema con connotación negativa que refiere en la nota a las formas de festejos que están en el cruce de “rituales cristianos e indígenas”. El ruido que “crispa” a “muchos” vecinos que son “salteños”, son identificaciones relacionales y contextuales que también hablan de la imagen del promesante del culto: son bolivianos, hacen ruidos, son no-vecinos. También se establecen fronteras identitarias cuando se enuncia la “tolerancia” hacia ciertas creencias: por un lado, las “altiplánicas” y por lo otro “las de cabotaje y europeas”. Desde allí también se va conformando una mirada racista sobre la otredad. La disputa religiosa se termina de edificar en la nota con cultos que son “tradicionales”:

Salta es una provincia que se caracteriza por su religiosidad. Para tener en cuenta la magnitud de gente que movilizan sus festividades, solo basta mencionar la del Perpetuo Socorro, organizada por la iglesia San Alfonso en pleno macrocentro capitalino, a la que se suman decenas de agrupaciones gauchas con sus equinos. Ni hablar del Milagro, la manifestación de fe más importante de la región, que moviliza cientos de miles de personas en el microcentro no solo el día de la fiesta central, sino

prácticamente durante todo el período que va desde mediados de agosto hasta el 15 de septiembre. Sumalao es otra tradición religiosa que impulsa a decenas de miles de cristianos a peregrinar más de 25 km desde Salta capital hasta el paraje mercedeño, atravesando toda la ciudad y dos municipios, para honrar a Cristo. Sin embargo, ninguna de ellas genera quejas como la fiesta de Urkupiña en la provincia, por lo que surge un interrogante: ¿existe en Salta cierta intolerancia a ciertos rituales típicos de la veneración a la advocación boliviana? (Diario *El Tribuno*, 20 de agosto de 2015)

El territorio “Salta” se impregna de una significación: la religiosidad y transforma a la ciudad en una hierópolis. El párrafo enumera todas celebraciones del canon católico, siempre utilizando colectivos de identificación como “cristianos” acompañados de subjetivemas como “miles” “cientos” dando cuenta de la masividad y al mismo tiempo, de la importancia de la Iglesia en el territorio salteño, en la “ciudad”. Al Milagro, se lo representa como “la “fe más importante de la región” que va en concordancia con las imágenes de mundo que se fueron mapeando en los otros párrafos. El Sumalao, el Milagro, el Perpetuo Socorro son fiestas ancladas en la “tradición”, lo hegemónico, lo legítimo. Son las exhibiciones de las jerarquías, de los gauchos como íconos de la salteñidad (Cebrelli y Arancibia, 2010).

Del otro lado de la frontera simbólica están las “quejas”, los “ruidos” de la otredad “boliviana”, negando que la advocación se festeja tanto por “salteños” como por “bolivianos”, in-visualizando las múltiples apropiaciones del culto, porque en lo no dicho no se puede aceptar que la devoción exhiba aquello que no se acepta como parte de lo “salteño”: prácticas altiplánicas, indígenas, andinas enumeradas en la nota. Esas identificaciones no pueden aceptarse como propias,

hay “intolerancia” una no-aceptación que por momentos necesitan negarse y por otros, se los condena a la exclusión porque implican un peligro, una amenaza.

La nota está acompañada de la fotografía que muestra el baile de caporales en la plaza principal de la ciudad de Salta, la 9 de Julio. Hay un epígrafe que reza “Bailes tradicionales durante la festividad de Urkupiña-Lucas Alascio”. La foto, pertenece a un fotógrafo conocido del medio y la composición implica una perspectiva abierta con un punto de fuga hacia la derecha con un plano contrapicado donde se enfocan los cuerpos completos de la fila de bailarines de los hombres y parte de las mujeres. Los bailarines están en una posición donde uno de sus brazos señala al frente, mientras parte de su cuerpo se encuentra inclinado por el movimiento del baile.



Fotografía publicada en el Diario *El Tribuno de Salta*, el 20 de agosto del año 2015. El epígrafe decía: “Bailes tradicionales durante la festividad de Urkupiña- Lucas Alascio”

Desde un punto connotativo, la fotografía construye la narrativa de cuerpos en posición de ataque, como si sus brazos simularan armas que apuntan a la plaza central. Lo que excluye la fotografía, es que esas manos en actitud de “ataque” señalarían implícitamente a la Catedral, ubicada en el extremo opuesto al Cabildo,

que si está presente en la imagen. El plano en contrapicado, no hace más que magnificar la significación de la imagen que ya estaba enunciada en la nota: la expansión del culto por sobre los más tradicionales del canon salteño católico constituye un disvalor, significado implícito en la composición de la imagen.

Además, debe comprenderse que el baile capturado es el de los caporales, una danza cuya visibilización en el espacio público boliviano comienza en el año 1964, pero su relato mítico se remonta a la etapa colonial, dado que representa a los capataces de los esclavos negros de las yungas bolivianas¹⁷⁰. La composición de la imagen también remite a ese pasado a través del Cabildo ubicado en un tercer plano en la fotografía. Es decir, existe allí una memoria latente que se vincula, de algún modo, también al contexto de aparición de la Virgen en el siglo XV en Quillaicollo. Una memoria latente que permite comprender que dentro del centro de la ciudad (la Plaza 9 de Julio), el acceso de bailes bolivianos también se produce dentro de las lógicas hegemónicas, es decir, se ha fotografiado una danza que implica una relación de dominación dentro de la historia boliviana. La regulación del espacio en bailes religiosos permite leer en la imagen cómo se concibe la disputa del culto de Urkupiña en la ciudad, la cual no sólo da cuenta implícitamente de un mandato masculino sino, además, remite al periodo de la Colonia de ambos territorios (Salta y Cochabamba).

En este sentido, tanto en lo que se dice/muestra y en lo que se omite, se sedimentan representaciones sobre una otredad religiosa en términos de disputas identitarias. La fotografía sólo escenifica el baile y el señalamiento de los cuerpos hacia la Catedral no se incluye en la imagen: ese ocultamiento da cuenta del proceso de elaboración de una fotografía en la redacción de un diario que incluye selección, recorte, composición, contextualización y jerarquización (Caggiano, 2012). Aquello que no se puede visibilizar desde la visualidad, se puede explicitar

¹⁷⁰ Los bailes en el altiplano boliviano, desde hace mucho tiempo han sido un campo de lucha social donde se construyen, reafirman, transforman y desafían identidades (étnicas), jerarquías sociales y jerarquías políticas (Sigl y Mendoza Salazar, 2012).

desde la palabra escrita: cómo hay un avance del culto de Urkupiña “polémico” porque no tienen la misma forma de festejo canónico que otros tradicionales.

La pregunta retórica con la que finaliza el enunciado es, también, una respuesta a lo que se fue intentando dar cuenta a lo largo del trabajo: no hay tolerancia en la fisura de una “salteñidad” patricia, europea, blanca y colonial que se siente “atacada” e “invadida” por la otredad boliviana, altiplánica, andina e indígena. Se intenta extirpar colocando un santuario “lejos” de los centros visibles del poder, pero también, se fagocita desde una inclusión subordinada.

Los ruidos en el espacio público

Los materiales a analizar en este y el siguiente párrafo corresponden a un periodo en el cual el culto de Urkupiña se encuentra en un proceso de institucionalización y centralización legible en la forma en la cual una práctica heterogénea de los devotos salteños y bolivianos comienza a ser disciplinada a partir del decreto municipal N°0797-17¹⁷¹ que prohíbe y penaliza la utilización de fuegos de artificios. Los medios se han encargado de legitimar que la ordenanza estaba orientada, principalmente, a las muestras de devoción a Urkupiña. Este aspecto se constituye en vertebrador para la selección y sistematización del corpus analizado porque pone en cuestión cómo se intenta disciplinar espacial y corporalmente la advocación.

En este sentido, los medios hablan de “prohibición” en relación a la ordenanza, un lexema reiterativo cuya acentuación remite a un campo semántico que se imbrica en el binomio legalidad-ilegalidad. También, se puede leer allí cómo se establecen fronteras entre los cuerpos como en la nota publicada por el portal *Informe Salta* titulada “Prohíben la pirotecnia en la Virgen de Urkupiña”:

¹⁷¹ El decreto se encuentra disponible en el Boletín Oficial de la Municipalidad: <http://municipalidadesalta.gob.ar/boletin/?p=7011>. (Consultada el 25 de octubre de 2017).

Los festejos en honor a la Virgen de Urkupiña, han generado molestias en vecinos, quienes manifestaron que los constantes estruendos afectan gravemente a la comunidad salteña. Una de las referentes del grupo de proteccionistas, Nicole Saso, manifestó que, entre los meses de agosto y diciembre, los niños deben soportar molestos ruidos que perjudican la salud. Además, explicó que los bebés son los principales perjudicados ya que sufren convulsiones y se asustan mucho cada vez que sienten las bombas de estruendo. En virtud de ello, Nicole, quien también es enfermera, aseguró que denunció el uso de la pirotecnia por parte de los feligreses, quienes constantemente utilizan bombas de estruendo para rendirle homenaje a la Virgen.

(*Informe Salta*¹⁷², 20 de agosto de 2017)

El enunciador a través de una modalidad aseverativa retoma una voz citada de forma indirecta la cual responde a una proteccionista de animales para reafirmar la isotopía de la nota: los ruidos son molestos y producidos por el culto. En ese sentido, se lee el monologismo (Bajtin, 1985) propio del discurso de la información que se escribe desde un único lugar de enunciación (la línea editorial del medio) y oblitera otras voces. Además, se establecen fronteras a partir de los cuerpos enunciados: por un lado, están los “feligreses” y por otro, los “vecinos” de la “comunidad salteña”. En los apelativos, se pueden leer cómo se delimitan fronteras simbólicas: el que rinde culto está diferenciado enunciativamente de aquel que no lo practica y que además debe “sufrir” por los festejos.

Es interesante pensar el espesor temporal de la representación de “vecino” el cual vuelve a re-activarse como en los discursos en relación al Milagro, y refieren a aquel ciudadano que vive en la ciudad, es decir, es una identificación

¹⁷²*Informe Salta* es un medio que recibe pauta oficial, tiene su plataforma digital y se caracteriza por reproducir información de otros medios de mayor circulación como el Diario *El Tribuno de Salta* o también algunas que se emiten desde radios locales y nacionales.

permeada por el territorio y las fronteras simbólicas que se establecen con aquel que no lo es: el “fiel”. Hay un juego de identificaciones situacionales y contextuales de los cuerpos que no sólo establecen estratégicamente fronteras hacia un adentro del espacio local, sino que responden históricamente a formas de nominación y jerarquización de los sectores sociales.

En este sentido, se puede reflexionar sobre cómo se concibe que se puede habitar el espacio público, el cual -en este caso- responde a la colonialidad del poder, es decir, una visión de mundo que muta en una esfera pública la cual monopoliza la totalidad de lo político transformándose en una única plataforma de enunciación de aquello que se considera verdades universales (Segato, 2013). En este sentido, los fuegos de artificios durante la celebración son “molestos” porque se ejercen por no-vecinos, no-salteños.

Por otra parte, se encuentra latente el discurso higienista a través de la construcción del cuerpo de la única voz que se retoma en la nota: se la describe con apelativos como “enfermera”. Este tipo de discurso puede vincularse en una biopolítica del poder (Foucault, 1990) que ya no se centra en el cuerpo individual sino en la población, y que en la nota refiere a partir de “los problemas de salud” de los niños por los fuegos de artificios de una fiesta andina. Hay un intento de legitimar una connotación negativa del culto a través de un saber médico cuyo espesor temporal puede remitir a la década de 1920, cuando desde la municipalidad de la ciudad se comenzó a imponer un ejercicio legal de la medicina por sobre prácticas del curanderismo (Flores, 2010) como una forma de disciplinamiento de los cuerpos y de los espacios donde se los ejercía. En este caso, el control se establece a partir de un discurso científico-médico que intenta regular la forma en la que se habita la esfera pública a partir de una expresión popular. De este modo, el cuerpo devoto causa “ruido”, “molestia” nominaciones que escenifican fronteras en el territorio a partir de las prácticas de los cuerpos devotos y retrotraen a discursos colonialistas e higienistas de concebir cómo se puede transitar la ciudad.

En otras textualidades mediáticas, el foco de la “molestia” también pasa por un discurso ambientalista y cultural:

El concejal Cánepa señaló a Nuevo Diario, que con este diálogo se busca generar un cambio cultural, al tiempo que formar conciencia sobre la contaminación auditiva. Asimismo, dijo que en el marco de esta reunión, los grupos de feligreses de la Virgen de Urkupiña, se ofrecieron para colaborar en la promoción de este tema.

La promulgación de la ordenanza que prohíbe la venta, utilización, tenencia y/o fabricación de los tipos de artificios pirotécnicos denominados: morteros con bombas, bombas de estruendo o de iguales características fue en el mes de agosto, y el autor fue precisamente Matías Cánepa.

(Nuevo Diario de Salta, 28 de julio de 2017)

El enunciado, nuevamente monologista y con modalidad aseverativa construye dos campos semánticos: por un lado, la necesidad de un “cambio” cultural que se produciría -en lo no dicho- por la erradicación de ciertas prácticas que conforman el culto y, por el otro, la contaminación auditiva que produce la práctica. Hay trabajos que muestran como los medios construían hacia el año 2009 la imagen de una invasión cultural de Urkupiña en la ciudad por considerar que es una devoción boliviana (Nava Le Favi, 2016), con lo cual el lexema “cambio” vendría aparejado con esos procesos de exclusión de una otredad religiosa. A la vez, y pensando en el contexto de producción, la propuesta estaría en consonancia con el nuevo discurso hegemónico macrista que promueve el lexema como *slogan* de campaña. Allí, puede rastrearse cómo se configura una representación en relación a sus campos de decibilidad, es decir, las condiciones de posibilidad para

decir y legitimizar ciertas prácticas que, de algún modo, le aseguran al poder mayor ductilidad en su ejercicio (Cebrelli y Arancibia, 2005).

El otro campo semántico es la contaminación auditiva. En este punto, cabe pensar que el proceso de territorialización no sólo pasa por los cuerpos que habitan las calles sino que, también, se espacializa con el sonido que se ejerce mediante las procesiones a la devoción. Así, la nota muestra que la promulgación de la ordenanza se realiza durante el mes de agosto, connotando que tal regulación se realiza por el culto. Allí, se tejen fronteras simbólicas implícitas entre la práctica religiosa y otras que también utilizan fuegos de artificios (como las celebraciones futbolísticas, por ejemplo) porque -en lo no dicho- no son las bombas las causantes de molestia, sino el culto que se apropia del espacio a través del sonido, dando cuenta de otras formas de vivir la religiosidad. De esta manera, cuando ciertas prácticas sociales resultan inconvenientes para las estructuras hegemónicas vigentes, se produce un solapamiento (Cebrelli y Arancibia, 2005) y, en este caso, a través de otros discursos-como los higienistas- que responden a una práctica ideológica regulatoria sobre cómo vivir el espacio público. En este punto, las voces eclesiales también fueron legitimando la necesidad de un “cambio” cultural:

Por este mismo tema se manifestó el padre **Javier Mamaní**, de la Iglesia del Pilar, que participó de la reunión de ayer. Este tiempo es donde se llevan a cabo la mayoría de las ceremonias de bendiciones de devotos de esta virgen, y valoró de manera positiva, la iniciativa de promover conciencia sobre la contaminación sonora, resaltando la búsqueda de una sana convivencia.

(Nuevo Diario de Salta, 28 de Julio de 2017)

El enunciado construido desde las voces institucionales retoma una voz citada de modo indirecto y además de la aseveración como modalidad de

enunciación, se utilizan subjetivemas con valoración positiva como el lexema “sano” para destacar la importancia de la ordenanza para la “convivencia”. Nuevamente se repite la representación sobre la contaminación sonora como forma de justificación de la efectiva puesta en práctica de la ordenanza. En las voces eclesiales, esa representación negativa del culto adquiere una acentuación vinculada a una forma de concebir el espacio y las fiestas religiosas.

Aquí, se abre una línea de interpretación que posibilita pensar la inscripción del discurso religioso (canónico) en los medios, sino también el espesor temporal de una representación católica, dado que desde la edad media el dogma ha buscado suprimir y, posteriormente, “purificar” las fiestas populares por un aspecto teológico asociado a pensar las prácticas como vestigios paganos y, por el otro, uno moral al considerar que son momentos propicios para el pecado (Burke, 1978). El pensamiento racionalista separó la experiencia cuerpo/mente y homologó esa separación entre lo civilizado y primitivo (Miguez, 2002), cavilaciones que perpetúan en la visión católica y en la concepción de cómo se pueden habitar y decir desde los lugares de poder esos espacios públicos. De allí que “la sana convivencia” no solo sea alusiva al “cambio cultural” sino, también, refiera a una disputa por quién tiene el monopolio religioso; un proceso que se traduce en cómo se puede disciplinar un culto que se asienta en una presencia corporal en la esfera pública con prácticas cercanas al carnaval bajtiniano donde los bailes, la música y los fuegos de artificio son una muestra de creencia a la devoción y una forma disruptiva de procesión para la institución. De algún modo, los cuerpos son “ruidosos” no sólo por la práctica que realizan sino porque escenifican otras formas populares-andinas de sacralizar el espacio público.

El decreto municipal que “prohíbe” la utilización de los fuegos de artificios, pone en relieve cómo el sonido permea, traza y delimita el territorio y se constituye en el índice de una práctica andina- popular que se apropia de los espacios públicos consagrados históricamente a festividades como el Milagro.

“Globos” y “rosas”: hacia una hierópolis regulada

La prohibición del uso de pirotécnica en el culto, produjo que los medios también visibilizaran otras modalidades “aceptables” de realizar la festividad. Así, se mediatizaron estrategias promovidas por el mismo municipio que propone la utilización de rosas en lugar de fuegos de artificios y otras devenidas de las agencias como la utilización de globos¹⁷³. En ambos casos hay una representación sobre el consentimiento del devoto, es decir, se presenta una aceptación consciente, subordinación reflexiva, la idea del “mal menor” (Grossberg, 2004; Hall, 2010). Una nota titulada “En una fiesta religiosa cambiaron pirotecnia por globos de colores” construye un caso mediático ejemplificador que ocurre en el Departamento de Orán y que sirve para mostrar el campo de expectativa de lo que se espera sobre cómo se puede habitar los espacios públicos de la ciudad:

En medio de la polémica por la utilización de pirotecnia en los festejos de la Virgen de Urkupiña, un grupo de vecinos decidió utilizar otra manera de venerarla.

Gastón Leandro, reconocido repostero de esta ciudad, expresó a través de su cuenta que los fieles decidieron lanzar globos de colores, mientras danzaban por las calles demostrando su devoción a la Virgen, y cumpliendo las promesas.

"Esta fue nuestra forma de recibir a nuestra madre de Urkupiña en su fiesta. Este año dije no a la pirotecnia, no a los ruidos. Mi grupo fue consciente y nació esta hermosa idea del lanzamiento de globos de colores, que adornaban los vehículos mientras danzábamos por las calles de nuestra ciudad, demostrando nuestra devoción y cumpliendo promesas", expresó.

¹⁷³Veáse la noticia en el siguiente link: <http://www.nuevodiariodesalta.com.ar/noticias/salta-1/devotos-de-la-virgen-de-urkupinia-cambiaran-bombas-por-flores-11356>. (Consultada el 27 de octubre de 2017).

Actitudes como la de Leandro se han replicado en distintos puntos de la provincia, donde son muy comunes los festejos y las honras a la Virgen de Urkupiña con desfiles de caporales y un ruidoso despliegue de fuegos artificiales con bombas de estruendos que fueron el punto de ríspidos debates sociales y ordenanzas que, como en el caso de Salta capital, determinaron su prohibición.

(Diario *El Tribuno de Salta*, 22 de agosto de 2017)

En el enunciado nuevamente se repite la representación de “vecino” pero ahora para referir a aquellos que modificaron su práctica de acuerdo a una grilla hegemónica. Es decir, la identificación es estratégica por cuanto sólo se puede ser “vecino” si se modifica la forma de festejo, dando cuenta de cómo funcionan las fronteras en la construcción de los cuerpos mediatizados. En el fragmento de la nota puede leerse, también, cómo se incorpora la voz del creyente que -de algún modo- viene a reafirmar las representaciones mapeadas con anterioridad que tienden a cristalizar una devoción “ruidosa”.

En cuanto a la práctica de lanzar globos, también se encuentra en consonancia con los regímenes hegemónicos instalados por el entonces novedoso discurso político oficial que hizo de este elemento una forma distintiva de campaña. Así, puede comprenderse cómo ciertas representaciones dentro de un campo de decibilidad y posibilidad permean a otras -en este caso, religiosas- para disciplinarlas de acuerdo al margen de lo “aceptable” para habitar el espacio público.

En el caso del uso de las rosas propuesto por la Municipalidad de Salta podrían rastrearse el eco de prácticas religiosas católicas que tienden a lanzar pétalos durante la procesión, como es el caso de la festividad del Señor y la Virgen del Milagro. En el caso de Urkupiña, en lugar de pétalos los fieles utilizan papel

picado, elementos que se condicen con la significación de una fiesta de “cumpleaños” a la Virgen (Nava Le Favi, 2017).

En ambos casos (rosas y globos), hay un gesto idéntico de suprimir y/o suplantar elementos que se utilizan durante la procesión y, de algún modo, establecer un control sobre los cuerpos y las prácticas devocionarias que sacralizan (desde diferentes espesores temporales) el territorio.

Por otra parte, cabe destacar que la prensa se ha encargado de anclar la ordenanza municipal como un intento de regulación específica al culto de Urkupiña, obliterando que este elemento se utiliza en otros eventos. Esto da cuenta del rol de los medios en construir otredades, legitimando disciplinamientos de aquellas formas de religiosidad que resultan disruptivas al canon católico.

TERCERA PARTE:

EL MILAGRO

CAPITULO VII

EL MILAGRO DESDE LAS VOCES HEGEMÓNICAS

Religión y política trabajan ambas sobre la definición del mundo y, aunque las pretensiones de las religiones suelen extenderse a un sentido que excede la vida humana, su campo de acción no puede dejar afuera la vida de estemundo.

Ana Teresa Martínez, 2013

Las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro atraviesan la ciudad en procesión y tienen como punto de llegada el Monumento 20 de febrero¹⁷⁴. Allí, en medio de una multitud, el Arzobispo de Salta oficia el Pacto de Fidelidad: una promesa de los fieles de perpetuar con la creencia (y los rituales) a cambio de protección contra los movimientos telúricos que azotan a la ciudad por ser una zona geográficamente sísmica.

Previamente a ello, el Arzobispo de Salta, Mario Antonio Cargnello, dedica algunas palabras repasando temas de la agenda mediática local y nacional. Así, por ejemplo, en el año 2010 cuando se ponía en debate la ley de Matrimonio Igualitario, el Arzobispo hacía hincapié en el concepto de familia o, en el año 2015, período de elecciones, repasaba los nombres de los candidatos presidenciales haciendo foco en la necesidad de atender la pobreza y a los más necesitados¹⁷⁵.

¹⁷⁴Hasta el año 2010 se realizaba en el Monumento a Güemes. El cambio puede pensarse en el marco de las políticas del gobierno Kirchnerista que intentaba rescatar las representaciones relacionadas a una historia nacional: el Monumento 20 de febrero rememora la Batalla de Salta, momento crucial para la independencia.

¹⁷⁵ La referencia a los candidatos políticos en discurso del Arzobispo puede escucharse completa en: <http://radiomaria.org.ar/programacion/monsenor-cargnello-llamo-a-tomar-conciencia-de-un-tiempo-nuevo/>. (Consultada el 27 de julio de 2017).

Es por ello que la dimensión eclesial se considera de vital importancia para comprender la manera en que la institución domina y moldea a través del discurso los cuerpos de los peregrinos y fieles. Para ello, se toma en consideración, los siguientes materiales de análisis que corresponden al periodo 2009-2011: “Palabras de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos Solemnidad del Señor y la Virgen del Milagro” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2011) Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos Solemnidad del Señor del Milagro (Arzobispado, 15 de setiembre de 2010). Además, se tomaron otros documentos que exceden el periodo de análisis propuestos por ésta tesis, pero que fueron significativos para el objeto de estudio: “Palabras de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2007) “Mensaje de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la Fiesta del Señor y la Virgen del Milagro y el pacto de fidelidad” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2008) “Palabras del monseñor Mario Antonio Cargnello, Arzobispo de Salta en la renovación del pueblo salteño con sus patronos” (Arzobispado, 15 de setiembre de 2006).¹⁷⁶

Es necesario destacar que los discursos analizados están sustentados en un capital religioso y político, ambas modalidades del capital simbólico. Esta última categoría refiere a la manera en la que otros reconocen algo como poder y orientan su conducta a ello, es decir, tener poder es lograr que otros creen que se lo tiene (Bourdieu, 1971 y 1968; Martínez, 2013). Esto se puede observar cuando la Iglesia asume ser parte de la identidad local y nacional o en el capítulo IX cuando se analice el proceso mediante el cual las personas se identifican como “peregrinos” para visibilizarse y audibilizarse en la ciudad.

¹⁷⁶ Los documentos referidos a la Iglesia se encuentran en el Anexo III.

Las religiones y la política¹⁷⁷, entonces, intentan imponer su visión del mundo (representaciones) en tanto aspiran -en cierto punto- a modificar los principios de clasificación que lo organizan (Martínez, 2013). La Iglesia en Salta es un interesante ejemplo de cómo se imbrica lo religioso y lo político, lo cual tiene una larga historia que puede rastrearse desde el momento de fundación de la diócesis local. Es necesario destacar que en la etapa colonial, se usaba el vocablo *Iglesia* en diversos sentidos que en ningún caso implicaba la existencia de una institución, sino más bien desde un sentido teológico, es decir, una comunidad de fieles católicos que reciben la nominación de Iglesia o diócesis (Di Stéfano, 2008).

La política eclesiástica borbónica que condujo a la creación del Diócesis en Salta en el año 1806 tenía como uno de sus objetivos centralizar el poder religioso bajo la égida del poder monárquico. El caso de Salta es paradigmático porque se observa que aquello que deciden las autoridades (incluso la monarquía) debe atravesar el tamiz de los múltiples poderes locales, entre ellos, la de las grandes familias adineradas, los intereses de las intendencias, entre otros (Di Stéfano, 2013).

La Iglesia como institución en la Argentina es el fruto de un proceso que tiene lugar en el siglo XIX en el que la Santa Sede como el Estado habría desempeñado un rol preponderante, donde el segundo debe circunscribir la esfera religiosa a una institución eclesial previamente inexistente para afirmar su concepción moderna de ciudadanía. Esto produce ciertas disputas sobre la capacidad de control que tendrá el Estado naciente sobre una institución católica también reciente puesto que la Iglesia es -a la vez- una instancia supranacional que reconoce la toma de decisiones de la Santa Sede (Brading, 1991; Di Stéfano, 2008). En ese contexto, es que puede leerse la imbricación de los poderes políticos y religiosos cuando frente a la necesidad de un proyecto modernizante de país que dejaba en situación de inferioridad a Salta, el gobierno provincial y las elites

¹⁷⁷ Existen estudios en el NOA que abordan la imbricación de los partidos políticos (peronismo) con instituciones religiosas católicas (Santos Lapera, 2008; Caimari, 1995; Zannata, 1999; Bianchi, 2001).

locales (apoyadas fuertemente por literatos reconocidos como Juan Carlos Dávalos y Bernardo Frías) comienzan a sedimentar la idea de una salteñidad anclada en el culto del Milagro (Álvarez Leguizamón, 2010).

Este espesor temporal sobre las imbricaciones de poderes políticos y religiosos permite comprender cómo y de qué manera se sustenta ese capital simbólico de la Iglesia y, por lo mismo, la manera en que ese capital habilita un campo de decibilidad por parte de la institución para sedimentar representaciones hegemónicas de la creencia católica, en general, y del Milagro, en particular.

La identidad local (y nacional) en términos católicos

Al momento del Pacto de Fidelidad u en otras homilias que se suceden durante el periodo de entronización hasta la procesión, el Arzobispo emite enunciados referidos a temas de la agenda mediática del momento. Interesa rescatar en los párrafos seleccionados un juego de identificaciones contextuales en los cuerpos de los devotos (masculinos) que marcan centros-periferias e incluso hablan de la manera en la que se incluye subordinadamente a los mismos:

Nuestros rostros son los de los peregrinos cansados, silentes y respetuosos, de las altas planicies y de las encantadoras hondonadas andinas, de los valles tórridos del norte oranense, del recio y sufrido Chaco, del bucólico y amable Lerma; los rostros de esta ciudad de Salta, respetuosa y leal. Son nuestros rostros.

Son los rostros de quienes vienen desde más allá de Salta, del Norte y del Sur; de parroquias y diócesis. ¡Son los rostros de los que han llegado desde más allá de la Argentina porque han conocido que Tú eres fiel! Son los rostros de tus hermanos ganados por tu Sangre en la Cruz. Son los rostros que en el reflejo de una lágrima furtiva quieren lavar sus ojos para mirarte y en el silencio respetuoso y amante que nos envuelve, quieren

afinar sus oídos para escucharte. (Arzobispo Mario Antonio Cargnello, 15 de septiembre de 2010)

El discurso se emite en medio de una denuncia por parte de un grupo de madres que reclamaron a la justicia por el dictado de educación religiosa en las escuelas públicas en Salta. El caso llegó a las salas de la Corte Suprema de Justicia durante el año 2017¹⁷⁸, poniendo en debate los derechos a la laicidad¹⁷⁹ como garantía del estado.

En el párrafo, se presenta un discurso embrago de un *yo* inclusivo (nosotros) que, a través de una modalidad aseverativa, define los “rostros” de los peregrinos. El lexema “rostro” se refiere, desde su significado inmanente, a la cara de una persona. Cuando se utiliza el anclaje actancial “nuestro” acompañando a “rostro” hay claramente una intención de inclusión de una identificación, en tanto se define a los peregrinos por ciertas características propias de la sumisión marcadas a través desubjetivemas tales como: “cansados”, “silentes”, “respetuosos”. Más adelante, se realiza una distinción entre aquellos que

¹⁷⁸ En diciembre del año 2017, La Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) declaró inconstitucional a “toda práctica que, en la implementación de la enseñanza de religión en las escuelas públicas salteñas, implique la prevalencia conceptual de un culto por sobre los demás, la discriminación de quien no profese ningún culto o de quien profese alguno en particular, la imposición en las clases de catequesis o ritos religiosos, o el ejercicio de alguna forma de coerción para expresar la posición frente al fenómeno religioso de los educandos, sea de modo directo o por vía de sus padres o tutores”. Se determinó, también, “la obligación para los alumnos de tener que permanecer en el aula cuando se desarrollen las clases de religión que no respeten las convicciones de sus padres y tutores”. (Fuente: <https://www.laizquierdadiario.com/Salta-para-la-Corte-Suprema-es-inconstitucional-la-educacion-religiosa-en-horario-escolar>. (Consultada el 11 de noviembre de 2015).

¹⁷⁹ La laicidad suele confundirse con la secularización. Este último concepto refiere a una pérdida progresiva de pertenencia social y cultural de la religión como cuadro normativo orientador de las conductas y la vida moral. La laicización, supone, que no existe religión oficial o nacional reconocida por el Estado, no se encuentra excluida de la vida pública, simplemente debe desempeñar su función según las reglas del derecho común (Milot, 2008: 27-29). En el caso de Salta, la obligatoriedad de la educación religiosa católica puso en debate los límites de esa instrucción y el papel del Estado en esos procesos. Si bien el debate se inicia porque un espacio curricular obligatorio es la religión, cabe destacar que también las escuelas funcionan los fines de semana como un lugar donde se congregan a los niños que desean recibir la comunión y la confirmación (sacramentos de la Iglesia). Es decir, la religión utiliza espacios públicos educacionales.

pertenece a la provincia de Salta de los que “vienen desde más allá de Salta”: allí se marca la expansión del culto y, también, una frontera entre un *nosotros-otros*. A la vez, se presenta un proceso de identificación relacional en la medida que “nuestros rostros son los de los peregrinos”. Es decir, hay una definición de lo que “somos” como ciudad a través de esta categoría, un aspecto que se acentúa teniendo en cuenta el contexto en el cual se estaba poniendo en discusión la religión católica en el seno de las escuelas. Así, los peregrinos pueden ser pensados como una prolongación en los cuerpos del dogma. En otro discurso del Arzobispado, se brindan más características del peregrino:

Peregrinos: Para ustedes nuestra gratitud, por el testimonio de fe fuerte, heroica, que nos regalan. La ofrenda del sacrificio de cada uno de ustedes es prenda de paz. Al regresar a sus hogares, junto con la bendición del Señor y la caricia de la Virgen del Milagro, nuestra admiración más sincera. (Arzobispo Mario Antonio Cagnello, 15 de septiembre de 2011)

El discurso, al igual que el anterior fragmento se constituye en monológico (Bajtin, 1985). Desde una modalidad aseverativa de enunciación los peregrinos son “testimonio de fe fuerte y heroica” pero hacia ellos ahora existe “gratitud” y “admiración”. El lexema “gratitud” se refiere a “sentimiento que nos obliga a agradecer el favor recibido y corresponder a él” (RAE, 2001), podría pensarse que se explicita la relación don-contradon que obliga a la Iglesia a un acto de reconocimiento. En este punto, el favor recibido es “el sacrificio” de llegar desde puntos distantes de la provincia o del país, lo que convierte su acto en “heroico”. A cambio hay “bendición del Señor y la Caricia de la Virgen del Milagro”. Es decir, hay reciprocidad, en tanto haya un intercambio entre el sacrificio (de los cuerpos) por la bendición o protección.

Por otra parte, el lexema “admiración” refiere a la “emoción que produce a alguien una persona o cosa por tener estas características extraordinarias”(RAE, 2001). Lo extraordinario es la “fe” su “heroísmo” los “silentes” y “respetuosos” que son los peregrinos como subjetivemas sobresalientes para caracterizarlos y con ello marcar la relación dominado-dominación: en tanto son sumisos a los parámetros católicos son dignos de “admiración” y se transforman en “heroicos”, un campo semántico que se activa también en las representaciones de la prensa, como se abordará en el capítulo siguiente.

En esa “admiración” se marca un otro, es decir, alguien que admira y alguien que es admirado, en este caso por sus cualidades “extraordinarias”. En la medida que se admira también se construye a la “otredad” y con ello la identidad desde un posicionamiento que jerarquiza unos cuerpos sobre otros. Esto se encuentra presente implícitamente cuando se enuncia “nuestros rostros son los de los peregrinos”, es decir, más allá de una identificación, primero hay una diferencia que permite la conexión, “soy pero también soy el otro” (Jorge Luis Borges, 1964).

En las palabras pronunciadas por el Arzobispo Mario Antonio Cargnello durante el pacto de fidelidad y la homilía del año 2010 se aborda el sentido de ser nación concepto hibridado con el de la cultura y los valores cristianos:

Fundamentalmente, “la nación es la comunidad de hombres congregados por diversos aspectos, pero, sobre todo, por el vínculo de una misma cultura”, nos recordaba Juan Pablo II ya en 1980 hablando en la UNESCO. ¿Qué nos reúne? Una misma concepción del hombre y del mundo y una escala de valores que se traducen en actitudes, costumbres e instituciones comunes. Los valores cristianos impregnaron la vida pública desde los inicios de nuestra comunidad nacional. Son valores que se enriquecieron con la sabiduría de los pueblos originarios y con

las inmigraciones posteriores dando lugar a la compleja cultura que nos caracteriza. Si queremos valorar el presente y construir el futuro tengamos en cuenta el camino recorrido y honremos lo bueno de nuestra historia disponiéndonos a enmendar errores y a potenciar virtudes.

(Arzobispo Mario Antonio Cargnello, 15 de septiembre de 2010)

En este sentido, se detectan dos campos sémicos opositivos: lo bueno de Iglesia y lo malo de la misma. Lo bueno está relacionado directamente con la historia de la nación fundada en “valores cristianos” que se “enriquecieron” con la “sabiduría de los pueblos originarios”. Esto da lugar a una “compleja cultura”, que no es más que el vínculo del ser nación. La cultura es el “espacio estratégico de comprensión de las tensiones que desgarran y recomponen el estar juntos” (Martin Barbero, 2002) y la nación como comunidad imaginada (Anderson, 1993) implica esos espacios estratégicos para constituirse y cohesionarse. Para la Iglesia esa cultura que permite “estar juntos” se basa en ciertas imágenes de mundo “una misma concepción del hombre y del mundo”, “actitudes, costumbres e instituciones” relacionadas con “los valores cristianos”.

La “nación”, entonces, es para la Iglesia un elemento cohesionador a la cultura, la cual promueve ciertas imágenes de mundo institucionalizadas como lo son “los valores cristianos”. Por otra parte, lo malo de la Iglesia es sólo nombrado por “errores” pero se subyuga ante lo bueno de una historia porque se dispone “enmendar los errores” y “potenciar” virtudes. El fragmento presenta, como se viene dando cuenta, un monologismo endogámico donde se citan voces autorizadas dentro del dogma que tratan de acentuar valorativamente la relación cultura-religión, principalmente, la católica.

Por otra parte, en el nivel de la enunciación hay una construcción del espacio público relacionado a los valores de la institución. No es casual esa homologación, más aún si se piensa en el contexto socio-político donde se inserta

el discurso: la discusión del papel del Estado al brindar educación religiosa en las escuelas.

Es interesante aquí el concepto de historia porque adquiere dos matices, dado el empleo del deíctico “nuestra” que no hace más que referenciar *unyo* que alude a la Iglesia y un *túo* un *ustedes* que pueden ser todos los creyentes los cuales además de ser parte de la institución, están entramados en una nación, un tejido social mucho más amplio.

Así, “nuestra historia” equivale a la historia nacional pero, a la vez, adquiere un sentido más restrictivo y se amalgama con la historia de la Iglesia Católica en el país. La equiparación no es inocente, el discurso religioso iguala las dos instituciones: estado nacional e Iglesia argentina y, con el mismo gesto, se apropia y homogeniza la diferencia religiosa reforzando, en lo no dicho, el hecho de que históricamente el catolicismo es la religión oficial del país, lo que pone en evidencia -una vez más- el carácter político de la institución y sus discursos.

Un fragmento que si bien no forma parte del periodo analizado, pero permite observar las continuidades que existen en el campo representacional de la Iglesia, es uno emitido en el año 2007. Allí, se sostiene que la ciudadanía se funda en las imágenes cristianas:

Hermanos argentinos, hermanos latinoamericanos: Miremos a Jesús, desde Él construyamos ciudadanía. Nos debemos un tiempo de libertades responsables y de amores sólidos a esta tierra que nos la ha regalado el Señor

(Monseñor Mario Antonio Cargnello, 15 de septiembre de 2007)

El discurso marca dos pro-destinatarios ¹⁸⁰ : los argentinos y los latinoamericanos. Esta última referencia, se encuentra en el marco de un proyecto nacional de inserción del país en el marco de América Latina, cuyo antecedente más importante fue el rechazo del ALCA¹⁸¹ en el año 2005 y la conformación de la UNASUR en el 2007. Es decir, el campo de decibilidad estaba dentro de una lógica identitaria latinoamericana, por lo que es esperable la referencia de ese tipo de destinatario que se “unen” bajo la representación de la hermandad. Así, la Iglesia opta por un posicionamiento estratégico al retomar semas de la vida social para insertarlo en las lógicas del dogma. Sumado a ello, se utiliza el concepto de ciudadanía, el cual refiere directamente al concepto de “ciudadano”, que como significado inmanente es aquel que es “Natural o vecino de una ciudad” (RAE, 2001). Es decir, todo ciudadano puede construir esa razón de ser a partir de Jesús, imagen por excelencia del cristianismo. Nuevamente, en lo que se dice y lo que se omite se encuentra la forma en la que la Iglesia (y las imágenes de mundo que impone) se reconoce como dominante en el plano de la nación, del ciudadano y de la identidad local.

Si se retoma la perspectiva decolonial, podría pensarse como hay huellas de la colonialidad en un discurso aparentemente inclusivo e igualitario (más allá que se realice en términos religiosos católicos): la ciudadanía, según Rita Segato, es una consecuencia de la colonización moderna, una forma de intervención estatal que agrava y magnifica las relaciones jerárquicas y el prestigio desigual “en un

¹⁸⁰ La enunciación política parece inseparable de la construcción de un adversario y de la polémica (Verón, 1979). El discurso religioso local cumple ese funcionamiento, por lo cual, se utiliza las herramientas del discurso político.

¹⁸¹ El ALCA proponía la creación de una zona de libre comercio desde Alaska a Tierra del Fuego, con la eliminación de barreras arancelarias, liberalización de servicios, acuerdos de protección de inversiones extranjeras intrazona y limitación de la capacidad estatal para orientar las compras públicas, todas acciones que favorecían a los Estados Unidos. La IV Cumbre de las Américas implicó no sólo el rechazo del ALCA sino sirvió la consolidación de otros organismos regionales como la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), que quedó conformada en 2007, y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), cuyo funcionamiento data de 2010 cuando sesionó la Cumbre de la unidad de América Latina y el Caribe, en Playa del Carmen (México).

gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de subsistir la jerarquía que ordenaba la relación entre los hombres por una relación igualitaria. Lo que realmente estamos haciendo es remediar los males que trajo la modernidad con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra” (Segato, 2013: 96-97). En este sentido, la relación binaria que implica la ciudadanía se vuelve doblemente jerárquica en el enunciado porque se piensa en términos religiosos católicos.

De sismos y pactos

En Salta, el llamado “Pacto de Fidelidad” es una representación que puede ser asociada al culto del Milagro. Es el momento en que la procesión como acto ritual (Turner, 1967) alcanza su estado cúspide, cuando la autoridad de la Iglesia pronuncie su discurso y finalmente selle el compromiso entre el pueblo y sus patronos de renovar todos los septiembres una devoción que se remonta a 1692. En ese año, un fenómeno geológico como el terremoto que sufrió la ciudad sería interpretado como “la expresión de Dios, advertencias o castigos por una falta cometida” (Chaile, 2010:79). De allí, que el culto del Milagro es una conjunción entre un fenómeno natural de la región, la necesidad de salvación y la ritualidad (ibídem).

Interesa mostrar la forma en que se plasma esta categoría en el discurso del Arzobispo Mario Antonio Cargnello, qué significaciones se le atribuyen a un concepto que además implica una práctica religiosa local. En este sentido, las prácticas resuelven coyunturas socio-históricas y responden a determinadas representaciones (Cebrelli y Arancibia, 2010). En el caso del Milagro, se mezclan la necesidad de encontrar una explicación divina a un hecho natural. Además, este hecho se re-significa si se comprende desde el espesor temporal de la representación del sintagma: en la colonia pasa a cumplir un “sentido integrador”, es decir, contribuye al adoctrinamiento de indios y mestizos (Chaile, 2010).

Así, el “Pacto de Fidelidad” se refiere a una representación social anclada en una práctica y en la memoria cultural. El lexema “pacto” se refiere a un convenio o tratado solemne, entre dos o más personas (RAE, 2001). Por otra parte, el lexema “fidelidad” hace alusión a la cualidad de ser leal (ibídem). Considerando la historia del Medioevo europeo, en el derecho feudal era el juramento que prestaba el vasallo a su señor en señal de acatamiento y era renovado en cada generación (Romero, 2000:149) Lo mismo sucede en el Milagro, entre el pueblo y sus patronos, imágenes católicas traídas desde Europa. Aquí se encuentran las marcas de la colonialidad del poder, que se funda e instala junto a la modernidad a partir de la constitución de América Latina y que se refiere a la configuración de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada (Quijano, 2007). El poder de la colonialidad permite comprender cómo los Pactos de Fidelidad, desde su enunciación ni siquiera son asociados con esta forma de relación vasalla del medioevo, dado la alta naturalización de esta representación producto de una visión eurocéntrica. Analizados desde esta perspectiva, dicho pacto y sus rituales ponen en evidencia su fuerte carácter político no sólo por su relación de reproducción del poder a partir de la (re)producción de subjetividades. En este sentido, el Arzobispo afirmaba que:

Celebrar el Pacto es renovar nuestro bautismo. Celebrar el Pacto es experimentar que el Señor Jesucristo vuelve a llamarnos desde el manantial vivificante del sacramento de nuestro nacimiento y de nuestra incorporación a la familia de la Iglesia.

Celebrar el pacto es volver a encaminarnos detrás de Jesús que vive su Pascua y aceptar los pensamientos de Dios sobre nosotros y sobre nuestra comunidad y nuestro tiempo. Celebrar el Pacto es recordar que es necesario ponernos detrás de los pasos del Señor y como El renunciar a nosotros mismos, cargar con la cruz y seguirlo.

Celebrar el Pacto es confesar gozosamente que es verdad que la vida se gana cuando se la da y no cuando se quiere poseerla y acapararla. ¿O acaso tú, Señor, no entregaste tu vida y resucitaste recorriendo el camino del grano de trigo que cae en la tierra y muere dando así fruto abundante?

Con la frescura de un amor fiel y con la carga fuerte y desafiante de nuestra historia, de nuestra familia, de nuestra patria, de nuestro lugar en la vida, celebrar el Pacto es volver a escuchar nuestro nombre de labios del Maestro que nos dice: “Colócate detrás de mí... toma tu cruz... sígueme”. Celebrar el Pacto es poder decirle al Señor, tomados de la mano de Nuestra Señora: “Te seguiré, Señor, adonde vayas” y con la fuerza del Espíritu reemprender el camino de nuestra vida, de nuestra Salta, de nuestra Nación.”

(Arzobispo Mario Antonio Cargnello, 15 de septiembre de 2008¹⁸²)

Es interesante como en el último párrafo el enunciador coloca en su discurso la palabra ajena de dos sujetos. El primero es el “maestro” apelativo que hace referencia explícita a “El Señor” a “Jesús”, mencionado con anterioridad, el cual ordena “Colócate detrás de mí, toma tu cruz... sígueme”. Pero también, el enunciador hace eco de la voz de un nosotros explícito en el verbo “tomados” y que simula una respuesta “te seguiré señor a donde vayas”. Este es un claro ejemplo de enunciación citada, es decir “un simulacro de la enunciación que se presenta en el discurso siempre que, por ejemplo, se inserta un diálogo” (Filinich, 2001:27). La inserción de la aparente voz ajena tiene una entonación (Bajtín,

¹⁸² Si bien este fragmento excede el periodo de análisis propuesto, sirve para condensar las representaciones mapeadas en los discursos eclesiales y, por lo mismo, se vuelve significativo para el análisis.

1985) que perpetúa el monologismo y asevera lo que en otros párrafos se fue rastreando: la homologación entre el dogma y la nación.

Más allá de esta apreciación -algo común en el discurso religioso- es interesante destacar las significaciones que se le otorga a la “celebración del pacto”. Varios campos sémicos se reactivan. Teniendo en cuenta el nivel del enunciado se podría decir que el primer párrafo, el pacto está vinculado a la pertenencia a la Institución mediante el acto ritual del bautismo que permite “la incorporación a la familia de la Iglesia”. Allí, el deíctico “nuestro” también hace referencia a una inclusión, que prefija además un prodestinatario. El “nuestro” va delimitando una identidad católica basada en el acto sacramental del bautismo, un ritual de paso e inserción en el dogma. En el segundo, el pacto se extiende a una territorialidad más amplia que abarca a toda una comunidad que debe “aceptar” los pensamientos de Dios, es decir, aquellos vinculados estrictamente con la creencia que postula el catolicismo. En el tercer párrafo se reactivan otros campos semánticos, vinculados con los discursos religiosos del “sufrimiento”, la “entrega” claramente expuesta en la imagen de Jesús. En el cuarto párrafo el pacto permitiría que la vida de cada sujeto, de Salta y de la Nación “sigan” los pasos del “Maestro” o mejor, de los postulados de la Iglesia Católica.

El sintagma “Pacto de fidelidad” está entramado en una historia local, pero también se híbrida en la necesidad de crear un estado de dominación por parte de la institución católica, es decir, un estado en el cual las relaciones de poder “se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social hace de estas relaciones algo inmóvil y fijo, impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos -mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares-, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación”(Foucault, 1990:15). El “Pacto de Fidelidad” no es más que una representación que se ha reproducido a lo largo del tiempo, como huella de la colonialidad del poder desde una visión eurocentrista que reproduce estructuras de

dominación: vasallo-señor feudal, pueblo de Salta- patronos religiosos (Señor y Virgen del Milagro).

El intento de perpetuar un estado de dominación hacia una creencia sostenida hace centurias como lo es el caso del culto del Milagro, hace pensar en la manera en la que las representaciones desde la hegemonía se ven como consolidadas y homogéneas, pero “su proceso constitutivo es complejo disímil, heterogéneo ya que conlleva imágenes “fundadas” en tiempos diferenciados. Las representaciones como en un proceso alquímico, van constituyéndose con núcleos sémicos, signos variados y fragmentarios, provenientes de representaciones afines y que se sobrepunen sin perder su propia especificidad” (Cebrelli y Arancibia, 2005:53).

El espesor temporal que resuena en este sintagma, tiene un elemento vinculado a la historia del medioevo, que está básicamente relacionado a la protección: el vasallo pactaba su fidelidad al señor feudal. El intercambio se basaba en trabajar las tierras y darle al feudo toda su producción a cambio de protección, una casa y los alimentos necesarios para la subsistencia. En el caso del Milagro se pacta renovar la creencia a cambio de protección contra un hecho natural como lo es el terremoto. Allí, está la superimpresión de significaciones, que hace a ver los paralelismos entre representaciones fundadas en el medioevo y otras que aún se mantienen en la actualidad.

Es necesario pensar cómo desde el discurso colonial hay binarismos más que una dualidad (Segato, 2006) que se reproducen claramente en el discurso eclesiástico. Cabe destacar que en los párrafos citados los peregrinos son pensados y hablados en términos de denominación masculina, dado que como patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal (ibidem, 2006) que se asienta, en este caso, en una concepción masculinizada del cuerpo devoto.

La “mujer” aparece en los discursos de las homilias cuando se la transpone al cuerpo divino de la Virgen María. En un doble juego se construye la Virgen como representación de la Iglesia, y por el otro, como representación de mujer. Esta distinción, sin embargo, no es tal en el discurso, dado que los conceptos se hibridan continuamente:

Queridos hermanos; Nuestra Madre y Señora del Milagro se hace cargo de cada uno de nosotros. Se hace cargo de nuestra historia y de nuestro presente. Delante de su bendita imagen queremos expresarle nuestro cariño, nuestra confianza y nuestra gratitud.

María del Milagro acompaña como Madre e intercede discretamente, cada día, por cada uno, desde su trono, al pie del sagrario. En silencio nos mira y nos escucha.

Ella nos mira y su mirada, como la mirada que dirigió a Jesús nos pregunta - ¿Qué te pregunta? ¿Qué me pregunta? ¿Quizás como a Jesús - por qué nos hiciste esto... ¿te buscaba angustiada?-, su mirada nos penetra, nos solidariza, nos renueva y, como a los Apóstoles, nos envía.

María del Milagro nos escucha. Ella guarda en su corazón, junto a las palabras de Jesús, todas nuestras palabras, nuestras preguntas, nuestras suplicas, nuestras gratitudes. María del Milagro es la memoria de Salta y su presencia recrea el hoy de este pueblo. Por ello estar junto a Ella es experimentar la necesidad perentoria de hacernos cargo de los otros y servir.

(Arzobispo Mario Antonio Cagnello, 15 de septiembre de 2009)

En este pequeño fragmento, se continua con un discurso embagado que asevera cuestiones referidas a la Virgen María a través de la utilización del componente descriptivo: se utilizan diversos apelativos para designar a la Virgen:

“Nuestra Madre”, “Madre”, “Señora del Milagro” y “María del Milagro”. Como advocación mariana, la virgen es mencionada mediante el apelativo “del Milagro”, que deviene de la construcción histórica que se hizo alrededor del terremoto sufrido en 1692. Las que referencian a su condición de “Madre” se pueden analizar como representación católica y como una representación de mujer. En el primer sentido, la imagen de María como advocación fue instituida con la constitución Apostólica Inefables Deis, carta apostólica que conllevó a reforzar la inocencia original de María indisoluble de su maternidad divina (Fogelman, 2006). Pero la imagen de María, no sólo es asociada a la representación de Madre de Jesús, mesías del culto católico, sino es polifacética dentro de la institución. Así, además puede ser Virgen, Reina, Novia, Esposa y Mediadora (Warner, 1976). En todas sus facetas ha cumplido un rol importante en la economía de la salvación, es decir, “en la manera que tienen de administrar los hombres bienes, objetos sacralizados, representaciones sociales y sus propios comportamientos en la esfera del imaginario católico con el propósito de relacionarse eficazmente con un mundo fuera del material, pero que ayuda a reproducir las diferencias sociales en la vida terrenal” (Fogelman, 2004).

La Virgen como madre “protege a su pueblo” pero, también, habla de la dimensión humana y se recluye ese cuerpo sólo al espacio doméstico reproduciendo diferencias jerárquicas y coloniales.

La mujer como madre en el discurso histórico aparece representada desde diferentes formas: como madre-naturaleza, madre-redentora, madre-protectora, relaciones binarias que hacen que la maternidad sea la gran constante femenina (Collazo Valentín, 2005). En el párrafo analizado, se encuentra claramente plasmado el rol madre-protectora (e intercesora) y madre-redentora: “*María del Milagro acompaña como Madre e intercede discretamente, cada día, por cada uno, desde su trono, al pie del sagrario*”.

Otra lectura -complementaria a lo que se expuso- permite comprender la importancia del contexto de producción de este discurso, el cual se produce luego

del conflicto entre el campo con el gobierno de Cristina Kirchner con la implementación de la resolución 125¹⁸³. Esto traería aparejada numerosas consecuencias en el espectro nacional y una profundización del conflicto cuyo campo de disputa fueron los medios de comunicación. Podría comprenderse que la caracterización de la Virgen María como mujer (y todos los roles históricos asignados) también se da en el marco de una grilla de sentidos donde la imagen de mujer-presidenta comenzaba a adquirir una configuración diferencial a los mandatos de masculinidad de una sociedad patriarcal como la Argentina. Entonces, podría sostenerse que existe una necesidad de moldear (implícitamente) el cuerpo femenino que iba adquiriendo más protagonismo en la escena pública.

Por otra parte, la imagen de la Virgen como divinidad, se enuncia con funciones como “hacerse cargo de nuestra historia y de nuestro presente”: allí la imagen pasa a tener una representación anclada en las prácticas de la memoria local y se convierte en un instrumento para transmitir determinadas representaciones de mundo sobre el cuerpo femenino y, al mismo tiempo, sobre los procesos locales. Cabe destacar que es característica del culto la nominación de “Señora del Milagro”. Como lexema, “señora” puede tener múltiples significados: “Que es dueño de algo; que tiene dominio y propiedad en ello” “Amo con respecto a los criados” “Término de cortesía que se aplica a un hombre o a una mujer, aunque sea de igual o inferior condición” (RAE, 2001). Los significados inmanentes permitirían comprender cómo desde el discurso eclesial el uso de este apelativo marca una huella más de cómo existe la dominación o sumisión repitiendo estructuras del Medioevo (señor feudal-campesinos; Señora del Milagro-creyentes), es decir, un discurso colonial dentro de la esfera eclesial que posee continuidades, rupturas y vacilaciones en el discurso mediático y devocional.

¹⁸³ La implementación de la Resolución Nº 125, anunciada el 11 de marzo de 2008 fijaba “un nuevo esquema de retenciones a las exportaciones de algunos productos primarios. El impuesto aumentaría del 35% al 44% sobre el monto total de lo exportado. Además, se aplicaría un esquema de retenciones móviles que variarían porcentualmente de acuerdo a la cotización de los granos en el mercado internacional”(Zunino, 2008:3)

CAPITULO VIII

CATEGORIZAR, IDENTIFICAR, JERARQUIZAR

*¿Existe un buen modo de categorizar los cuerpos?
¿Qué nos dicen las categorías? Las categorías nos dicen
más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que
sobre los cuerpos mismos.*

Judith Butler, 2011

La Plaza 9 de Julio fue el lugar donde el colonizador Hernando de Lerma en 1592 decidió fundar la ciudad y es el territorio testigo de cómo una multitud de peregrinos esperan ver salir de la Catedral en procesión a los Santos Patronos Tutelares. La procesión consta, también, de ciertos tiempos: a partir de las 15 hs aproximadamente comienzan a salir del templo la Cruz Primitiva¹⁸⁴, la Virgen de las Lágrimas¹⁸⁵ y, posteriormente, la Virgen del Milagro y el Señor del Milagro¹⁸⁶.

¹⁸⁴La cruz primitiva es con la que llegó originalmente la imagen del Señor del Milagro desde España a Perú. Todos los 13 de septiembre con la cruz primitiva se efectúa la procesión de penitencia a partir de las 20:30 hs, donde se sale de la parroquia San Juan Bautista de la Merced hasta la Basílica de San Francisco para concluir en la Catedral, imitando la procesión que dio origen al relato mítico del año 1692.

¹⁸⁵La Virgen de las Lágrimas es una imagen de la inmaculada concepción y era propiedad del sacerdote Juan Arisaga, que la tenía para su devoción en su mesa de estudio del Colegio de la Compañía. Según el relato mítico comprobó que la santa imagen estaba completamente humedecida en todas las partes visibles de la cara, ojos, cuello y manos, de donde se desprendían gotas de agua clara que rodaban hasta la varilla terminal de la estampa. Este suceso ocurrió por primera vez el 4 de agosto de 1749, se repitió en varias oportunidades y en diferentes ámbitos donde era colocada la estampa de la Virgen, milagro que se registraba siempre en momentos que la población de Salta vivía tiempos de incertidumbre por fenómenos telúricos. La imagen, que por los hechos acontecidos se denominó "Virgen de Las Lágrimas", se coronó con aprobación Pontificia en 1952; la misma participa anualmente en la procesión del Milagro. Aquí, también se puede inferir que la institución ha primado la presencia del Cristo Crucificado (tanto la cruz primitiva como la misma imagen del Señor del Milagro) por sobre las deidades femeninas como la Virgen de las Lágrimas y la Virgen del Milagro, ambas -según el relato mítico- involucradas en la protección de los movimientos telúricos de la ciudad. Tal como lo analiza Telma Chaile (2010) los jesuitas no veían con buenos ojos la veneración únicamente a la imagen mariana por lo que, el relato también se construye alrededor del Cristo crucificado, ícono del cristianismo (y del catolicismo).

Mientras tanto, por los altos parlantes se escucha un concierto de campanas que van marcando el ritmo de la procesión, un sonido que inunda las calles de la ciudad. Los bultos tienen como punto de llegada el Monumento 20 de febrero en honor a la Batalla de Salta, lugar donde el Arzobispo pronunciará cada año el Pacto de Fidelidad bajo el lema “Señor nosotros somos tuyos y tú eres nuestro”.

El culto mantiene vigencia en la agenda de los medios locales, los cuales durante los días que históricamente se instauraron para la celebración del culto (13, 14 y 15 de septiembre) tienen una serialización del acontecimiento (Martini, 2006) que marcan la importancia de la devoción, la cantidad de personas que participan, entre otros valores noticias. Los medios se encargan de “legitimar” la importancia del culto del Milagro en la opinión pública. Esta legitimación se estructura en el discurso a partir de un continuum de significaciones que se manifiestan en la repetición de un conjunto de categorías (tradición/pueblo/historia) dentro de las producciones periodísticas (Nava Le Favi, 2013).

Las reiteraciones van dando cuenta del campo representacional en el cual se inserta el Milagro para la prensa gráfica y cómo a partir de allí el culto se construye como parte de una identidad local cristalizada y hegemónica que categoriza los cuerpos, establece fronteras delimitándolos y, de algún modo, los jerarquiza. Esta isotopía puede leerse en los siguientes materiales de análisis que comprenden un periodo que comprende desde el año 2012 hasta el 2015 durante la realización de los rituales del culto: “El Milagro es parte de la fe de un pueblo (Diario *El Tribuno de Salta*, 28 de agosto de 2012), “Los peregrinos coparon la plaza para venerar a los santos patronos” (Diario *El Tribuno de Salta*, 13 de septiembre de 2014), “El Turismo Religioso a convertido a Salta en una de las capitales de la fe” (*La Gaceta Salta*, 25 de Noviembre de 2014). “Los peregrinos

¹⁸⁶ Las imágenes tienen horarios de salida del templo, es decir, también allí hay un disciplinamiento del tiempo. Generalmente, las imágenes comienzan a salir desde las 15 hs: La Cruz Primitiva del Señor del Milagro comienza el recorrido; diez minutos después sale la imagen de la Virgen de las Lágrimas. A las 16 hs. sale la Virgen del Milagro y treinta minutos después inicia la procesión el Señor del Milagro.

se preparan” (Diario *El Tribuno de Salta*, 1 de Julio de 2015), “Conocé el testimonio de fe de los peregrinos” (Diario *La Gaceta de Salta*, 13 de septiembre de 2017) y “Un joven relató que recuperó la vista en la procesión del Milagro” (Diario *El Tribuno de Salta*, 3 de septiembre de 2015).¹⁸⁷

Así, el capítulo explora primero cómo se va demarcando la imagen del “pueblo” salteño en relación a los “fieles” y “peregrinos” del Milagro. Luego, se analiza cómo se inserta las voces de los actores sociales en el discurso mediático. Por último, se piensa como el culto en los medios se “corre” de una representación de devoción “únicamente de salteños” para pasar a pensarse dentro del campo del turismo religioso y ser, también, de “turistas”. Este cambio obedece, quizás, a las nuevas políticas de gobierno (nacional y municipal) que desde el año 2015 tienen fuerte injerencia en las regulaciones de las creencias religiosas. Al mismo tiempo, se puede entender como una estrategia por parte de la Iglesia (y también del municipio) por perpetuar la festividad en las nuevas grillas hegemónicas correspondientes al actual tono de época neoliberal.

Textualidades cristalizadas

En el caso de la nota de *El Tribuno* titulada “El Milagro es parte de la fe de un pueblo” se afianza la correlación entre la representación del culto con el colectivo de identificación “pueblo” enfatizando una totalización y negando otras creencias religiosas en la sociedad salteña. La noción también puede tener correlaciones con las condiciones de producción: la provincia y el país atravesaban una etapa de Estado de Bienestar¹⁸⁸ con políticas destinadas a la sociedad en general, y la utilización (reiterativa) del lexema “pueblo” podría comprenderse en la gramática de este contexto.

¹⁸⁷ Las noticias están disponibles en Anexo II.

¹⁸⁸ La etapa kirchnerista se caracteriza por la implementación de políticas públicas a favor de ciertos sectores de la sociedad que fueron históricamente relegados como así también políticas y acciones alrededor de los derechos humanos (Montero y Vincent, 2013).

La imagen de mundo de una totalidad se sedimenta a lo largo de la nota, sin embargo, se toma como única fuente la palabra de sacerdotes católicos, rasgo común en las producciones periodísticas en relación a esta festividad¹⁸⁹:

En el inicio del Milagro una Catedral repleta fue el escenario en el que los salteños recibieron al Señor y a la Virgen del Milagro, que fueron sacados de su camarín para ubicarlos en la cúpula, donde serán visitados por miles de salteños hasta el 15 de septiembre cuando se realice la fiesta central en su honor.

“El Milagro no es una creencia, está en la trama profunda de la fe de un pueblo que le marca un estilo de vida”, expresó el arzobispo de Salta, Mario Cagnello, ante cientos de fieles que participaron en la tarde de ayer, de la entronización de los patronos tutelares de la provincia.

(Diario *El Tribuno*, 28 de agosto de 2012)

La fecha de publicación coincide con una etapa de celebración del culto donde se entroniza (se colocan en el atrio central) a las imágenes para que diferentes instituciones visiten la Catedral, entre ellas, escuelas y colegios tanto públicos como privados. A lo largo de los años, este periodo de entronización se fue moviendo y realizando con mayor antelación: así, en el 2016, la entronización se efectuó el 22 de julio. Esto puede ser un indicio de la presencia de otros cultos, como el de Urkupiña, el cual se comienza a festejar desde agosto o inclusive unos días antes. El hecho, entonces, podría comprenderse como la disputa temporal que se produce entre el Milagro y otras devociones que han adquirido mayor visibilidad en el espectro religioso.

¹⁸⁹ Los medios de comunicación tienden a privilegiar la voz de actores institucionales, en el caso del Milagro, con los sacerdotes (Nava Le Favi, 2013; Cebrelli y Nava Le Favi, 2017)

En el fragmento debe distinguirse el enunciado de la enunciación: el enunciado muestra la voz citada del arzobispo de Salta, el cual viene a re-afirmar lo que desde un discurso desembragado se sostenía a la nota: una imagen de “totalidad” de fieles-salteños que rinden honor al culto. El enunciado -el cual implica una voz institucional recurrente en la mayoría de las coberturas mediáticas- tiene una acentuación marcada que re-afirma una representación que asocia la devoción con el estilo de vida del pueblo. En el nivel de la enunciación se nombra un espacio como lo es La Catedral “repleto” de “salteños” que formaron parte de la Entronización de la Imágenes. Es interesante pensar que la imagen totalizante del pueblo es asociada directamente con la “salteñidad” a través del uso de este colectivo de identificación, mientras se establece una imagen de masividad al utilizar el subjetivema “repleto”. El encuadre de la noticia (Luchessi, 2010) reproduce la lógica católica del culto y re-afirma una asociación identitaria entre los devotos y los salteños.

En el nivel del enunciado se asocia la fe a la devoción y al estilo de vida. La fe desde su significado inmanente se refiere a una “creencia en algo sin necesidad de que haya sido confirmado por la experiencia o la razón, o demostrado por la ciencia” (RAE, 2001), mientras que la creencia es “certeza que se tiene de una cosa” (ibídem). Es decir, el culto del Milagro no necesita ser confirmado ya que forma parte de la “fe” y del “estilo de vida del pueblo”. La inclusión de la cita construye una aparente bi-vocalidad, donde se reproduce la ideología dominante, es decir, se sedimenta un monologismo (Bajtín, 1985)

En el nivel de la enunciación se utiliza el apelativo “fieles”, el cual se refiere a aquel que “que cumple sus compromisos” “creyente, miembro de una Iglesia” (RAE, 2001). Al enunciar al “fiel” y asociarlo a lo largo del fragmento con el “salteño” se va delimitando una identificación relacional y contextual: es fiel (en tanto salteño) porque cumple sus compromisos al asistir al Milagro, un culto que no necesita de “objeciones” dado que se encuentra en el terreno de la vida cotidiana. El lexema “pueblo” va delimitando un campo semántico donde se

induce la idea de una territorialidad “interna” y asociada a una identidad como lo es la “salteñidad”. En las representaciones de los medios, también existen otros lexemas que marcan/delimitan esta territorialidad interna, como es el caso de la nota de *El Tribuno* de Salta titulada “Los peregrinos coparon la plaza para honrar a los Santos Patronos”:

Las miles de personas que se agolparon ayer en los alrededores de la Catedral vivieron una mañana teñida de fe. Chicos y grandes saludaban emocionados a los peregrinos que ingresaban hasta el altar para culminar la bienvenida. Eran las 10.30 y los salteños aguardaban ayer en la plaza 9 de Julio la llegada de los peregrinos de Cachi, Seclantás, La Poma, Molinos, Payogasta, San Antonio de los Cobres y otras localidades del interior. Aplausos y lágrimas expresaban el reconocimiento de los fieles que ingresaron por la calle Zuviría cantando, rezando y cargando sobre los hombros las imágenes de sus santos patronos. Era visible la imposibilidad de contener el llanto por parte de aquellos que caminaron días para llegar y ayer se encontraban a solo metros del Señor y la Virgen del Milagro. Abrazos y palabras de aliento iban y venían entre los peregrinos que unidos por la fe cumplieron sus promesas. Desde Brealito, departamento de Molinos llegaron 300 peregrinos. De Seclantás, unos 3 llegaron a caballo, mientras que a pie fueron 380 fieles. Tras caminar durante 3 días y recorrer 280 kilómetros llegaron los de Apolinario Saravia que ingresaron con una emoción que emanaba fe y alegría después de tanto sacrificio realizado. (Diario *El Tribuno* de Salta, 14 de septiembre de 2011)

La noticia posee un anclaje temporal da cuenta de un día en el cual llegan la mayor cantidad de peregrinos dentro del triduo del Milagro, momento en que la agenda mediática local realiza una cobertura completa de la devoción: esto debe entenderse porque, por un lado, la ordenanza municipal dispone que no se realice ningún evento cultural dentro de los primeros días de septiembre y, por el otro, porque las actividades administrativas y comerciales cesan durante el 13, 14 y 15 de septiembre dado que se ha declarado feriado provincial. De este modo, la cobertura es exclusiva y compulsiva en relación a las prácticas que involucra el culto y sólo comparten agenda con aquellas pertenecientes a la órbita policial (Cebrelli y Nava Le Favi, 2017). Sin embargo, aún esas coberturas se ven permeadas por la devoción, dado que se referencian delitos que involucran la seguridad de los fieles y peregrinos.¹⁹⁰

La nota en particular, además, está rodeada de un contexto socio-político determinado por las elecciones nacionales y provinciales del año 2011 donde se re-elige a Cristina Fernández de Kirchner a nivel nacional y gana el mandato provincial Juan Manuel Urtubey. Este periodo se caracteriza por un campo de decibilidad (Cebrelli y Arancibia, 2005) que permite la visibilización del “pueblo” y, en el caso particular, de la mayor parte de personas que vienen del interior provincial. Este aspecto se ha ido modificando y fragmentando a lo largo de los años hasta llegar a la actualidad donde mayormente se visibilizan las primeras llegadas de los peregrinos como las más numerosas, un cambio que se produce por las nuevas rutinas periodísticas y el avance de la tecnología que posibilita que los portales tecnológicos suban videos con un pequeño paratexto¹⁹¹ resaltando los

¹⁹⁰ Este tipo de notas policiales son pocas y visibilizan, generalmente, cuestiones referidas a los peregrinos donde éstos se constituyen en víctimas de determinados delitos. Véase por ejemplo, el siguiente link: <http://informatosalta.com.ar/noticia/108137/peregrinos-sufrieron-el-robo-de-sus-celulares>. (Consultada el día 27 de septiembre de 2017).

¹⁹¹ En el año 2017, por ejemplo, el Diario *El Tribuno* para dar la noticia del momento de la llegada de los peregrinos se colocó una imagen y un video con un pequeño paratexto que funcionaba como anclaje de las imágenes. Esto se debe a los cambios en las formas de producción de las noticias donde los periodistas suelen cubrir las notas con celulares transmitiendo y luego, ese mismo video, se sube a la red. Esto agiliza las coberturas y modifica las formas de enunciación de

aspectos anteriormente mencionados y dejando en la visualidad la mostración de la multiplicidad de peregrinos y sus adscripciones identitarias.

En el nivel de la enunciación, se hace necesario pensar cómo se construyen los semas alrededor de la peregrinación: el peregrino refiere a “persona que por devoción o por voto va a visitar un santuario” (RAE, 2001). El lexema en el fragmento, responde a un territorio provincial, es la imagen de los peregrinos de “Brealito”, “Seclantás”, es decir, se va marcando una diferencia entre el centro y la periferia (Lotman, 1996): un culto de la ciudad que incide en la práctica de la periferia salteña, de los municipios de distintos puntos de la provincia. Al igual que en la nota anterior, se piensa el espacio de la institución católica a través de subjetivemas como “miles” o “agolparon” lexemas que van marcando la masividad del culto y fomentan la representación de una totalidad a través de la utilización de una modalidad aseverativa: “todos” los salteños (de la capital y la provincia) son peregrinos, son creyentes católicos. Sin embargo, esa totalidad tiene una escisión: a través de los apelativos como “chicos y grandes” se marca en los cuerpos una territorialidad simbólica y material que remite a las personas que viven en capital y “reconocen” a los peregrinos, una otredad marcada por el territorio provincial. Hay una frontera implícita en el discurso: los peregrinos son no salteños (de la Capital)- y sumisos ya que “cargan” las imágenes de los “Santos Patronos”, nominación reiterativa y sedimentada del culto.

Las identificaciones del salteño como peregrino -e hilando más profundo- como un peregrino de la periferia salteña es reconocido por la sumisión que implica su práctica. La significación termina de sedimentarse en las fotografías que publican los medios en relación al Milagro: se suelen mostrar a los peregrinos llevando en sus hombros las imágenes, como es el caso de esta fotografía publicada en el Diario *El Tribuno*, el 1º de Julio de 2015 bajo el título “Los Peregrinos se preparan”.

las mismas. Véase la noticia en: <http://www.eltribuno.info/salta/nota/2017-7-22-17-59-5-en-vivo-comienza-el-tiempo-del-milagro-con-la-entronizacion-del-senor-y-la-virgen-del-milagro>. (Consultado el 29 de septiembre de 2017).



Fotografía publicada en el Diario *El Tribuno*, el 1º de Julio de 2015 bajo el título “Los Peregrinos se preparan”.

La construcción de la fotografía, desde un punto denotativo muestra a peregrinos del sexo masculino acompañando la imagen de la Virgen del Milagro llevada por una mujer. El punto de focalización está en la imagen divina pero, la primera capa de la fotografía, muestra el plano medio de una mujer y en una tercera capa de visualidad están los hombres peregrinos que acompañan al símbolo religioso y a la peregrina.

Desde lo connotativo, se sigue repitiendo la misma estructura de la imagen de la Virgen durante la procesión: siempre delimitada y marcada por la dominación masculina, que se refuerza aún más por la posición de la mujer que lleva el bulto. Hay una suerte de transposición en tanto continuidad del cuerpo de la divinidad en el cuerpo de la mujer, ambas enmarcadas por los actores masculinos que acompañan su paso, dando cuenta de cómo se siguen reproduciendo estructuras coloniales y patriarcales del ser (Quijano, 2007 y

Maldonado Torres, 2007). Se podría sostener que uno de los sentidos obtusos es que la sumisión de los cuerpos de los peregrinos está, en la fotografía, anclada en el cuerpo femenino. Las significaciones que construyen los medios (y la Iglesia) permiten comprender que si los peregrinos son salteños en tanto son sumisos a las creencias y las prácticas rituales, en la visualidad esa dominación se termina de sedimentar en el cuerpo de la mujer con lo cual se establece una salteñidad masculinizada, patriarcal y conservadora. En este sentido, Caggiano (2012) sostiene que las fotografías no sólo ilustran textos periodísticos, sino que construyen y proponen una representación visual, en este caso, anclada en el cuerpo de la mujer que tiene una característica diferencial de los otros cuerpos representados: sólo se muestra el rostro y los hombros con los que lleva a la Virgen, en cambio hay una mostración mayor de los cuerpos masculinos. Esta marcación diferencial de los cuerpos no sólo omite y excluye, sino que marca desigualdades, sumisión, jerarquización y una mirada sexista de esos cuerpos.

Cuerpos, relatos e improntas melodramáticas¹⁹²

Los medios de comunicación son recurrentes con la cobertura de historias de vida de los peregrinos y las promesas que realizan para llegar a la ciudad. El proceso es interesante por cuanto se observa que durante la procesión la verdadera dimensión de una acción simbólica como “la palabra” (De Certeau, 1996) se encuentra en boca del sector hegemónico, el cual la reduce a legitimar espacios, historias oficiales y determinadas concepciones de mundo que reafirman la relación Milagro-Salteñidad. Sin embargo, son los medios de comunicación los que “ceden” el espacio para las voces peregrinas: allí hay un consentimiento por parte de los peregrinos en contar historias vinculadas al Milagro, los cuales han pasado por un proceso de edición y encuadre editorial de cada medio que termina de anclar la identificación del peregrino con el sacrificio.

¹⁹² Una versión previa de este párrafo fue publicada por la autora en el repositorio institucional de la UNLP, el SEDICI. El artículo se denomina “Todo sea por la Virgen: relatos biográficos y melodramáticos en torno al culto del Milagro en Salta”, año 2015.

En otros trabajos que retoman materiales audiovisuales de análisis, se puede observar cómo los medios durante esta festividad, privilegian la palabra de actores eclesiásticos, sometiendo las voces de los peregrinos a ‘traducciones’ innecesarias e, inclusive, suprimiendo sus rostros como resultado de la edición. De este modo, se producen procesos de silenciamiento, inaudibilidad y tacha de la imagen de estos actores, colocándolos en una situación de subalternidad a pesar de que éstos utilizan estrategias de corrimiento de ese campo representacional (Cebrelli y Nava Le Favi, 2017). El proceso en la prensa local tiene coincidencias por cuanto las voces eclesiales son permanentemente referidas en las notas/noticias referidas al culto. Sin embargo, durante los días 13 y 14 de septiembre, también hay una cobertura mediática que recupera las voces peregrinas, aunque con ciertas salvedades. Así, en la nota titulada “Conocé el testimonio de fe de los peregrinos” se construyen relatos de vida y de “milagros”:

Catalino Choquecamino desde Cachi, durante cuatro días para venerar al Señor y la Virgen del Milagro. Su historia de fe comenzó hace 24 años cuando su mujer padecía un cáncer y los médicos del pueblo no le encontraban solución: "me decían que estaba mal y que fallecería". El peregrino contó que le rezó al Señor y Virgen implorándoles la sanación de su esposa. Cansados de no encontrar solución viajaron hasta la capital salteña para consultar la opinión de otros especialistas. Después de realizarle los estudios a su esposa, los análisis dijeron que: "se había curado, no tenía nada. Los médicos me miraban para ver si les estaba mintiendo". Desde entonces cada año peregrina para agradecer el favor recibido. Otra historia de fe es la de María. Su hija de nueve años padece de problemas respiratorios pero: "desde que la invoqué al Señor y la Virgen ella está mejor, la traje a la Plaza 9 de Julio para que

vea esto, la fe de los peregrinos que caminan desde tan lejos para venerarlos". María comenta que por cuestiones personales no puede peregrinar por ello tuvo la iniciativa de asistir a los fieles con gaseosas y golosinas.(Diario *El Tribuno de Salta*, 13 de septiembre de 2017)

La nota retoma múltiples voces de los peregrinos, es decir, en contraposición a los anteriores enunciados, se observa una inclusión de voces populares en la nota, la cual desde una modalidad aseverativa y desde un *yo* desembragado construye un del campo semántico del "Milagro" que implica la devoción por casos de sanación –aparentemente- inexplicables, es decir, se encuentran en el plano de la creencia. Este proceso de visibilidad de las voces peregrinas debe leerse en dos sentidos: en primer lugar, como la inclusión de un relato biográfico de la voz popular. Esto supone pensar lo (auto) biográfico como narrativa que supone "ese registro de la voz-la primera persona- en tanto expresión altamente valorada de la experiencia, tanto individual como colectiva" (Arfuch, 2014: 15). Las narrativas, fragmentarias, dispersas y desiguales tienen un rol orientador en tanto son saberes que producen programas de acción (Cebrelli y Arancibia, 2010). En este sentido, el espacio biográfico, cual narrativa, recupera la experiencia vivencial que construye al sujeto social (Arfuch, 2002).

Es en la recuperación de la experiencia del peregrino que la "toma de la palabra" es un lugar simbólico donde el poder de hablar adquiere un statuto impensado "una revolución caracterizada por la voluntad de articularse en 'lugares de la palabra' que impugnan las aceptaciones silenciosas"(De Certeau, 1995, 35). Por otra parte, se configura como una práctica subalterna, ya que implica una lucha cultural y en conflicto/disputa con la hegemonía (Alabarces y Rodríguez, 2008), en la medida que los medios hacen visibles las voces y testimonios de los peregrinos que irrumpen con sus historias de vida las cadenas de sentido que se formulan desde las voces oficiales del clero y las gubernamentales.

Las historias de vida de los peregrinos, están marcados por traumas propios o de sus allegados. En el caso del enunciado anterior, los traumas se constituyen por enfermedades (a veces incurables), pero en el poder de hablar, de decir-se “pone en forma una experiencia que es también una puesta en sentido” (Arfuch,2002). Esos sentidos que rodean al peregrino, marcado por un dolor-pérdida-peligro que se recupera-restaura es el campo semántico en el que se mantienen la mayoría de las historias de vida, dan cuentas de ciertos trayectos, luchas y apropiaciones que realizan los peregrinos del culto. En la repetición de historias marcadas por el dolor/ pérdida/angustias se puede leer el efecto de completitud que produce el espacio biográfico, que en una cadena de identificaciones nunca acabada, las historias por más representativas que sean, nunca son el final de esa cadena (Arfuch, 2002).

Hay una palabra dada, es decir, un proceso de apropiación de los espacios de enunciación: “dar mi palabra constituye, a la vez que una promesa, una afirmación autorial en el sentido bajtiniano: la asunción de la palabra como propia- a diferencia de la neutra y la ajena- por las tonalidades siempre peculiares de la afectividad”(Arfuch, 2002:97). De este modo, si piensa el contexto mediático en el cual se inserta la devoción -inscripta, principalmente, en la saturación de un discurso eclesial e institucional-, la voz de los peregrinos y ese “ceder” el espacio para contar sus historias de vida dan como resultado una composición de la mirada y la palabra más diversa e inclusiva.

La otra lectura complementaria a la que se expuso es considerar que, a pesar de la aparente inclusión de diversas voces, lo que se observa es un proceso de audibilidad de aquellas que legitiman el culto y, de algún modo, se jerarquiza esa palabra que se encuentra en consonancia con las representaciones hegemónicas del ritual. La nota, continua con otros relatos donde también se observa el sentido sacrificial de la devoción:

Peregrinos de Cachi, el Rodeo, La Poma, La Merced, explicaron el sentido del Milagro, "cuando caminas y te encontras con otras peregrinaciones que hacen el mismo sacrificio que vos de caminar durante días, dormir a la vera del camino te emocionas y terminas abrazándote con todos. No sabes el nombre el compañero que tenés al lado, sólo basta ver que hacen lo mismo que vos", dijo a LA GACETA Leonor Burgos, peregrina de Cerrillos. "No importa si es mucho o poco lo que tenés, siempre tenés que agradecerles al Señor y la Virgen, pero te aseguro que vale la pena caminar durante tantos días para ver las imágenes. Sentís un nudo en la garganta, querés llorar de la emoción", dice Jesica Velázquez, peregrina de La Poma. La Plaza 9 de Julio parece ser el paseo del peregrino, cientos de ellos descansan sobre el parquizado o el monumento tratando de aliviar sus pies. Tal es el caso de **Victoria Castillo** que llegó a la Catedral con los pies ampollados: "anoche, una doctora me revisó porque tenía el pie demasiado inflamado y ampollado. Me dijo que no podría llegar a la Catedral, pero eso me dio más fuerzas para levantarme y seguir y acá me ves, en la Plaza caminando y sin pesares. Desde que los vi al Señor y la Virgen desaparecieron mis dolores".

(Diario *La Gaceta de Salta*, 13 de septiembre de 2014)

Los testimonios van mapeando el sacrificio que pasa por una experiencia del cuerpo "lastimado" que siente emoción al ver las imágenes. Existe allí, una identificación del peregrino contextual y estratégica: realiza sacrificios, expresa gratitud y se emociona con el culto.

El sistema de referencia (Hall, 1998) en el enunciado se constituye por la devoción del Milagro. Como sostendría Martín Barbero, el imaginario popular se

hace cómplice de la dominación “no hay dominación sin complicidad y sin seducción entre el dominador y el dominado” (1984: 23). En este sentido, hay una re-afirmación del culto como “milagroso”, lo que contribuye a su legitimidad en el campo de las representaciones. A la vez, hay una historia de vida, una narrativa una “elaboración testimonial de memorias traumáticas” (Arfuch, 2014) desde donde se irrumpe el discurso hegemónico.

Mostrar el cuerpo como forma de un sufrimiento, también refiere a la necesidad de construir un relato creíble y verdadero que lo postule legítimo y auténtico por parte de los medios y, también, de las voces peregrinas: no sólo a la festividad fomentando lo “milagroso del culto” sino de su propia biografía al respaldar con el cuerpo la propia vivencia “el fantasma de que el cuerpo expresa una verdad que escapa al control del individuo y lo devela en su desnudez es una ilusión corriente de omnipotencia sobre el otro, propicia a las manipulaciones” (Le Breton, 1999: 219). La manipulación *de* y *por* el cuerpo asumiendo determinadas identificaciones, es veta en la que los peregrinos encuentran la posibilidad de escenificar sus emociones y de visibilizarse en los medios, como se abordará más adelante.

Por otra parte, también hay una escenificación de la llegada de los peregrinos a la Catedral donde se funde con un relato melodramático inscripto en lo biográfico:

Gerardo estuvo su primer mes de vida en una incubadora. Tenía problemas auditivos, hidrocefalia y no podía ver. Cuando nació, los médicos le dijeron a Alejandro y Lucía, sus padres, que tendría sólo un par de horas de vida. Solo les quedaba la fe. Fue así que su papá decidió, al año siguiente, comenzar a peregrinar desde Metán a la capital para el Milagro. Alejandro llegó hasta la Catedral Basílica de Salta. Lo acompañó Pedro Soria, tío de Gerardo.(...). Nadie sabe cómo, Gerardo comenzó a mejorar

desde la primera peregrinación de su papá y su tío. El relato cundió enseguida en Metán. La peregrinación de Alejandro y Pedro empezó a repetirse cada año y muchos vecinos se fueron sumando. La mejora de Gerardo era evidente (...) El 2007 se marcó la bisagra en su vida. Ya entrado en la adolescencia, peregrinó con más devoción que nunca y entró de rodillas a la Catedral. "Yo sentía que iba a ser un año especial. Durante la Procesión del Señor y la Virgen del Milagro sentí un mareo y desvanecimiento. De repente todo se me nubló y me sentía perdido. Parece que la gente me comenzó a auxiliar y lo primero que recuerdo después de eso son las voces. Escuchaba a la gente que pedía ayuda para mí. Luego abrí los ojos y comencé a ver a todos los que me estaban atendiendo. Estaba tan conmovido que no podía decir nada. Se había producido el milagro. Podía ver y escuchar como cualquier persona", dijo Gerardo. Contó que, cuando volvió a Metán, lo primero que hizo fue visitar a su médico. "No tenía explicación alguna y lloraba porque se había producido un verdadero milagro", recordó. El año pasado unas mil personas caminaron desde la localidad sureña. Para este Milagro, los fieles esperan que se sumen más peregrinos. La movilización de fe se hace cada año y ya convoca a gente de Rosario de la Frontera, La Candelaria, Córdoba, La Plata y Tartagal.

(Diario *El Tribuno de Salta*, 3 de septiembre de 2015)

El enunciado está construido en tercera persona y narra la historia de Gerardo, el "Milagro" y, principalmente, su llegada a la ciudad y a la Catedral. Similar proceso puede mapearse en los registros audiovisuales de telediarios locales donde "la llegada a la ciudad es la instancia de la transformación: las

cámaras y los micrófonos de los medios los presentan como paradigmas de la devoción; ya no son sólo habitantes de los valles sino ejemplos de ciudadanos y católicos, aunque nunca pierden la marca de la diferencia territorial. Los periodistas destacan su pertenencia: son de Cachi, de Payogasta, de San Carlos. Estos minutos de gloria, apenas atenuados por un estatuto de ciudadanía que no llega a alcanzarse en su total plenitud, forman parte de un horizonte de expectativa que sólo puede volverse realidad al ingresar en la ciudad capital” (Cebrelli y Nava Le Favi, 2018: 20). En la prensa, la escenificación de la devoción pasa por una descripción del cuerpo en relación al espacio, es decir, se retrata en el discurso una acción, gestos de un cuerpo que se hace visible y participa del ritual (Le Breton, 1999) a través de acciones como arrodillarse, emocionarse, desmayarse. Hay una forma melodramática (Martín Barbero, 1998) de describir ese cuerpo y también de auto-referenciarse (a partir de la inclusión de la cita directa) donde se construye la visibilidad de pasiones, deseos, necesidades, súplicas. Se presenta, así, un modelo internalizado de vivirse y pensarse como peregrino en el marco de un sufrimiento que se halla en el límite de lo permisible y que regula ese doble movimiento entre lo afectivo/control de las emociones (Willams, 1977).

En la nota, también emerge un “yo” peregrino que se auto-reconoce en la intersección entre el sufrimiento y un caso excepcional. En esas polifonías de voces e historias es que se trazan los márgenes en un complejo entramado de relaciones de dominación y resistencias (Martín Barbero, 1998).

Entre el “turismo” y la” fe”: la mercantilización del culto¹⁹³

En el año 2015 y luego de un gobierno que fomentaba la ampliación de derechos, ganan las políticas neoliberales tanto a nivel nacional como provincial y municipal. En este año, se presenta un giro en las representaciones

¹⁹³ El tema que presenta este párrafo fue mapeado brevemente en un artículo publicado por la autora en la Revista Análisis de Colombia N°91 “De “turistas” y “peregrinos”: identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto del culto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta, Argentina” en el año 2017.

sociales que posicionan esta forma de catolicismo en el marco del turismo religioso, al igual que otros cultos locales como la Virgen del Cerro:

Mes tras mes, la cantidad de turistas que llegan a Salta por motivos religiosos ha crecido significativamente en términos cuantitativos. El atractivo turístico de nuestra provincia ya no se limita a sus imponentes paisajes, sus mágicos pueblos o su encantador estilo colonial, sino que ahora cuenta con un factor que se ha rápidamente se ha convertido en algo característico.

“Salta cuenta con dos símbolos religiosos que son determinantes en el aumento de turistas que recibimos cada año, la fiesta del Milagro y la Virgen del Cerro”, cuenta a LA GACETA Rodolfo Antonelli, Secretario de Turismo municipal y agrega que la Catedral es uno de los lugares más visitados.

Las cifras oficiales que se dieron a conocer este año, indican que de la celebración del Milagro participaron 850.000 personas, de los cuales más de 30.000 eran peregrinos del interior provincial. Si a esa cifra se le suma lo que convoca cada sábado la Virgen del Cerro, que según Antonelli son entre 15.000 y 30.000 visitantes, puede superarse tranquilamente la cifra de 1.500.00 personas que llegan Salta principalmente por motivos religiosos.

(Diario *La Gaceta de Salta*, 25 de noviembre de 2014)

El pequeño fragmento da cuenta de un momento transicional del culto del Milagro y la necesidad de formar parte del turismo religioso local al igual que otras devociones como las del Cerro. Este proceso se traduce en acciones concretas: en el año 2016 hubo un claro indicio de la Institución Católica de incorporarse dentro del turismo religioso al recibir a la Comisión Argentina del

Turismo de la Fe promocionando, principalmente, los lugares legitimados por el dogma. Si bien la reunión incluía pensar a la Virgen del Cerro como parte del circuito religioso, había una preponderancia de espacios reconocidos por el Arzobispado, lo que implica, de algún modo, el cambio de postura de la institución local respecto al turismo y el accionar estratégico en posicionar los símbolos y santuarios institucionalizados dentro de esta dinámica de consumo (Nava Le Favi, 2017).

En el fragmento, en el nivel de la enunciación se identifican los “turistas” que llegan a Salta para formar parte de la fiesta del Milagro y la del Cerro, es decir, ya no son sólo “peregrinos”. Lo interesante es que en el párrafo se pone en pie de igualdad una devoción reconocida por el dogma con otra que ha tenido numerosas tensiones con la Iglesia local¹⁹⁴ y se produce a través de la inserción de un testimonio perteneciente a la esfera política local. La nota, cuya modalidad es aseverativa, también habla de “peregrinos” de una territorialidad del “interior provincial”, como aquellos que vienen de un “afuera” convocado por la Virgen del Cerro. Además, hay una tendencia a la exaltación del culto del Milagro, rescatando su masividad y subsumiendo la totalidad de las personas que participan de los rituales de la vidente a la festividad reconocida por el dogma.

Por otra parte, en el nivel del enunciado se cita la voz ajena de un interlocutor que promueve el monologismo del discurso y que pertenece al ámbito del gobierno, el cual posiciona al culto del Milagro -como la advocación del Cerro- en un lugar comercial y, por el otro, a la ciudad de Salta como un territorio de símbolos religiosos que, en lo no dicho, forman parte del monopolio católico (más allá de las legitimaciones diferenciales de los cultos). El encuadre de la noticia, al igual que los otros fragmentos mapeados, da cuenta de cómo la festividad del Milagro se representa desde un lugar diferencial y preponderante sobre otras devociones.

¹⁹⁴ La Virgen del Cerro es un culto no reconocido por la jerarquía eclesiástica local. Sin embargo, cuenta con el apoyo de otras diócesis del país y suma adeptos a nivel mundial (Nava Le Favi, 2013 y 2017)

El proceso de corrimiento representacional de un culto tradicional al campo del turismo (y con ello a la oferta-demanda) obedece a un proceso creciente en el que se han visto sometidas algunas manifestaciones del campo religioso, como el caso de Pedrito Sangüeso¹⁹⁵ cuyo santuario emplazado en un cementerio quiere ser mercantilizado como lugar turístico (Ramos, 2017). Este pasaje de “peregrino” a “turistas” puede leerse como un proceso de mercantilización de las creencias, el cual se ha intensificado con el nuevo proyecto de país neoliberal en consonancia con las políticas del intendente Sáenz en la ciudad capital

¹⁹⁵ Como se referenció en el primer capítulo, Pedrito Sangüeso es un niño mártir que fue abusado y asesinado por miembros de su familia en la década del '60. El caso nunca fue resuelto por las autoridades. Actualmente se erige un altar en uno de los cementerios de la ciudad donde miles de niños y estudiantes llevan carpetas, juguetes entre otros exvotos para pedirle por aprobación de exámenes y/o sanación de enfermedades (Ramos, 2017).

CAPITULO IX

LOS ROSTROS DEL PODER

Es necesario romper con la idea monolítica de que la Iglesia católica es un todo en conformidad y homogéneo. Por el contrario, es bastante heterogénea.

Renée de La Torre, 2012

El culto del Milagro convoca a una diversidad de actores sociales, cada uno de los cuales porta identidades particulares. Interesa poner en cuestión aquí, las rostridades del poder, es decir, actores entramados en modos de semiotización donde se ponen en juego sistemas de redundancias dominantes que dependen de una red de equipamiento sobre el cual descansa el poder de la burguesía (Guattari, 2013). El concepto de actores sociales de Guidenns (2013) es útil para pensar el culto porque permite reflexionar cómo se construye el “peregrino” o el “fiel” como un agente intencional cuyas acciones y actividades obedecen a determinadas razones y motivos. Esto implica pensar que los actores controlan reflexivamente su conducta y asumen determinadas identificaciones de forma estratégica (Brubacker y Cooper, 2002). Los promesantes tienen, de algún modo, una racionalización inmanente que depende -en algunos casos, consentidamente- de las lógicas de dominación hegemónica.

En la primera parte del capítulo, entonces, interesa mostrar cómo la Iglesia se apoya en tres formas de rostridades del poder: la “Hermandad del Milagro” y la “Guardia de Obreras de María”, “Los Cursillistas de Colores” los cuales poseen roles fundamentales en la organización del culto del Milagro.

En la segunda parte, se piensa la manera en la que las personas que caminan días y noches para llegar a la Catedral asumen la identificación de “peregrinos”, es decir, uno de los rostros del poder legitimados por la Iglesia. Al

mismo tiempo, asumir esa identidad se configura como una táctica para ser visibles y audibles en la ciudad.

Para ello, se retoma fragmentos de entrevistas en profundidad que se realizaron a estos actores sociales¹⁹⁶ (hermandad, obreras, cursillistas y peregrinos) durante el periodo 2011-2016, como así también registros fotográficos de la tesista que dan cuenta de la práctica de peregrinación en Salta.

A partir de aquí, entonces, se intenta explorar una diversidad de experiencias que permiten pensar también la lucha por el poder de la representación (Cebrelli y Arancibia, 2010), es decir, por el poder de decir, moldear y hacer las prácticas del culto, lo que habla necesariamente sobre una pregunta por el poder de construir y legitimar determinadas identidades.

Entre Vírgenes y legitimidades: las cofradías.

Las cofradías durante la colonia eran grupos que surgían de las Iglesias y tenían -desde la perspectiva de la historia cultural- un rol social polivalente porque podían ser comprendidos por dos vías: una material (la construcción de un patrimonio cofradial y su administración) y otra de un fuerte contenido espiritual (circulación de discursos y prácticas religiosas). También constituyeron espacios de sociabilidad, alianzas, definición de identidades grupales, apoyo material y solidaridad entre sus miembros (Fogelman, 2010). De allí que las cofradías coloniales sirvieron como marco identitario para sus integrantes: se construyeron como identidades corporativas porque posibilitaron a los no hispano-criollos insertarse dentro del sistema colonial y obtener cierto grado de integración simbólica y de prestigio (Valenzuela Márquez, 2010).

La investigación considera a dos grupos católicos que se insertan en la Catedral Basílica de Salta como cofradías: La “Guardia de Obreras de María” y la “Hermandad del Milagro”, dado que poseen características similares a este tipo de corporación: tienen fines hospitalarios, de sanidad y fundamentalmente, son los

¹⁹⁶ Algunas entrevistas se encuentran disponibles en Anexo IV y otras en CD.

articuladores de otros grupos dentro de la Iglesia como los grupos de jóvenes, grupos de jóvenes mayores, de acción católica, entre otros.

Algunos historiadores se han encargado de diferenciar entre cofradías y hermandades: estas últimas estaban compuestas por grupos de sacerdotes que se dedicaban a servicios hospitalarios y las cofradías podían tener una conformación diversa de laicos. Retomando la perspectiva de Patricia Fogelman (2000) ambos términos durante el periodo colonial eran intercambiables y la distinción entre ellos se hace intangible, puesto que el uso indistinto de los términos da cuenta de un único tipo de asociación que eran las cofradías. En los casos estudiados, esta tensión puede leerse en la constitución de los grupos: la “Hermandad del Milagro” está conformada únicamente por hombres mientras que las “Obreras de María”, sólo por mujeres mayores de 25 años. Ambas cofradías implican uno de los máximos grados que puede alcanzar un laico dentro de la Iglesia local.

Alberto es profesor en un colegio secundario y miembro de la “Hermandad del Milagro” hace más de diez años, un grupo conformado por 120 hombres que participan activamente de la devoción. La historia del grupo todavía no ha sido escrita por sus integrantes pero, según este testimonio, estaría anclado en el mito del culto:

Es una materia pendiente sobre todo como integrantes de la Hermandad contextualizar su historia. Algunos dicen que la Hermandad del Milagro surge al tercer día del terremoto de 1692, cuando se lo saca al Santísimo Sacramento que algunos dicen que dio la vuelta en la Plaza y otros que dieron vuelta atrás de la Catedral. Entonces es cuando el curita el Carrión escucha la voz de Cristo y dice que ese día ahí surge la Hermandad del Milagro porque ahí se lo lleva al Santo Cristo crucificado para hacer la procesión. Otros dicen que cuando aparece en el puerto Callao en Perú, los dos cajones con la Virgen y el Señor. ¿Quién

lo saca? El Pueblo lo saca de ahí. Lo llevan a Cochabamba o a Potosí o por el camino del Perú hasta llegar a la ciudad, ¿no habrá surgido ahí la Hermandad?

(Testimonio Alberto, miembro de la Hermandad del Milagro, año 2015)¹⁹⁷

Esta Hermandad, entonces, tendría un origen colonial y estrechamente vinculado a la historia de la devoción cumpliendo así una de las características fundamentales de las cofradías que radicaba en que sus miembros eran integrantes activos de determinados cultos (Cordero Fernández, 2016).

Carmen forma parte de las “Obreras de María”, una mujer de más de cincuenta años que se declara “mariana” por su trayectoria de vida personal con la imagen de María. Además, se constituye como un miembro activo del templo dado que ha pasado por todos los grupos de la institución y fue electa como presidenta de las Obreras por dos periodos consecutivos¹⁹⁸. Según Carmen, la historia del grupo se remonta hacia el año 1913:

La Guardia de Obreras nace en el año 1913, o sea que ya cumplimos 103 años, el 16 de abril. La función principal era antes, por ejemplo, asistir a todas las mujeres en diferentes ámbitos. Después se fue transformando de a poco porque cuando nace la Guardia fue creada por las grandes señoras de la época

¹⁹⁷ El testimonio fue brindado en las afueras en una charla de café, durante el momento del triduo del Milagro del año 2016. La investigadora llega a este contacto porque observa que dentro de una página de *Facebook* denominada la *Salta de Ayer*, este informante coloca información sobre la Hermandad del Milagro. A partir de allí, se establecen los contactos para realizar una entrevista. En otra oportunidad, se contactó a otro miembro de esta cofradía. Sin embargo, el acceso a su palabra fue mucho más hostil y se limitó a reproducir la historia oficial del culto del Milagro, alegando que a ellos les era imposible brindar información sin permiso de la curia.

¹⁹⁸ Dentro del Estatuto de la Guardia de Obreras de María, se establece que se debe designar una presidenta y que ésta no puede ser elegida más que por dos periodos consecutivos. El dato fue proporcionado por Carmen en un testimonio brindado en septiembre del año 2016, una informante cuyo contacto fue facilitado por Alberto. Carmen, fue muy generosa a la hora de brindar su testimonio, aunque dejó en claro que sobre algunas cuestiones era necesario pedir autorización a la curia para brindar determinados tipos de información.

para su personal de maestranza y para todas las chicas que les servían de sirvientas. Cuando ellas se reunían acá, en la Iglesia, pero como las Hijas de María, venían acompañadas de estas personas, pero decían, “bueno estas personas algo tienen que hacer”; entonces se las llamó la Guardia de Obreras de María, por eso el nombre. Y en esa Guardia de Obreras ellas posibilitaron que se vayan organizando, que tengan una obra social en su momento y que hagan actividades menores pero paralelas a las que ellas hacían. Después estas grandes señoras fueron dejando las actividades y tomando relevancia la Guardia de las Obreras, pero ya no como servicio a ellas, sino al Santuario. La mayor parte de las donaciones de las ornamentaciones las hizo la Guardia de Obreras. Por ejemplo, el trono de la Virgen, las coronas que tienen las dos las imágenes los donamos nosotras.

(Testimonio de Carmen¹⁹⁹ brindado en la Catedral Basílica de Salta, Septiembre de 2016)

El relato de Carmen muestra un origen del grupo anclado en los sectores populares y con ello una de las funciones de las cofradías, es decir, el sentido integrador entre las diferentes clases sociales (Castañeda García, 2015). De esta manera, en su relato se puede distinguir las jerarquías sociales entre las que eran Hijas de María, es decir, las mujeres de la elite local y, por otra parte, las que ocupaban un rol subordinado como ser “guardianas” y “obreras” de la divinidad - cuando ingresaban al templo- y también de la elite al realizar sus funciones de “maestranza”.

¹⁹⁹ El testimonio de Carmen se obtiene por medio del contacto de Alberto. El acceso a este grupo fue de difícil rastreo para la tesista.

La nominación remite directamente a las condiciones de producción del término “obrero”, el cual refiere a un sistema capitalista donde la “clase obrera” es la trabajadora (en este caso, “trabajadores” en relación a la divinidad y la Iglesia), nominación utilizada fuertemente a mediados del siglo XIX. Además, otro tiempo que resuena en nombre de la agrupación es el de la etapa industrial de la historia local: en el año 1913 gobernaba la provincia Robustiano Patrón Costa, quien implementó políticas destinadas al desarrollo de industria vitivinícola y harinera. Por otra parte, si se considera que el 16 de abril se conmemora la Fundación de Salta, hay allí un intento de significar la cofradía en un acontecimiento colonial. Complementariamente a la línea que se viene exponiendo, se podría reflexionar que la identificación de este grupo es un índice de cómo la colonialidad se ha perpetuado en la modernidad con variaciones que, sin embargo, sigue reproduciendo ese sistema mundo colonial (Castro Gómez, 2007) legible en un término que condensa una jerarquía en relación a la divinidad y hacia el interior de los grupos sociales.

Si se considera también la significación de la Hermandad, podría pensarse cómo la identificación de “hermanos” hacia el interior del culto es claramente masculina, mientras que la representación de Obreras (servidumbre de la divinidad) queda en roles femeninos: allí la jerarquía pasa por el género de los laicos pero reproduce la matriz fuertemente patriarcal de la Iglesia Católica en general.

La función de ambas cofradías es diferencial; sin embargo, ambas gozan de legitimidad para realizar ciertas prácticas al interior del culto. En el caso de la Hermandad del Milagro, sus miembros son los encargados de disciplinar el espacio de la Catedral y poseen relativa cercanía con las imágenes sagradas, dado que son los encargados de colocar y sacar del atrio central las imágenes como así también de custodiar permanentemente la seguridad de las mismas:

Nuestro apostolado se dedica a preservar las imágenes sagradas, participar de las misas solemnes, ayudamos a los cordones para que la gente salga del altar cómodamente, en las procesiones, en los *Corpus Cristis*, seguimos donde está el santísimo sacramento (...) El Milagro es la fuente de nuestro trabajo, nosotros recibimos a los peregrinos, se trabajan en Caritas, se hace seguridad (...) le decimos a la gente me va a voltear la imagen, pongáse de este lado, o pase por acá que por aquí no se puede.
(Testimonio Alberto, miembro de la Hermandad, año 2015)

La Hermandad, entonces, funciona como un actor regulador del espacio hacia el interior de la Catedral y también hacia el exterior porque se encarga de acompañar a los bultos del Señor y de la Señora durante la procesión: se los puede identificar porque son los hombres vestidos de traje negro que están con cordones delimitando el espacio entre la curia, las autoridades gubernamentales y el pueblo. Durante el Milagro, permanentemente están con *handies* por donde se comunican con otros miembros de la Catedral y coordinan acciones de control y ordenamiento del espacio junto con la Policía de la Provincia de Salta.

Las obreras, por su parte, ayudan en la organización de las personas que ingresan al templo durante la novena, coordinan grupos (como los de liturgia, entre otros). Sin embargo, su rol más específico es el de vestir a las imágenes, un ritual presenciado por el Vicario y una mujer que ellas designan cuya función es la de ser la “peluquera” de la Virgen. Aquí podría leerse cómo una función más anclada en el espacio público queda en manos de los roles masculinos, mientras que la vestimenta gira en torno a lo privado. Carmen describe ese momento “sagrado” al cual sólo acceden algunas personas:

Nosotras la vestimos antes de que se entronicen o sea dos o tres semanas antes de que termine Julio. Antes de la novena, lo único

que se le cambia es el peto y la corona. Toda la ropa es la misma. Al Cristo lo único que se le cambia es la diadema. El 5 de septiembre se hacen el cambio. Es un ritual, la vestimenta de la Virgen principalmente. Es una forma muy específica de hacerlo. Porque la característica de la Virgen es su vestimenta, es el sayal, el peto como tiene que estar, el pelo, un color marroncito. El Cristo es más fácil porque se le pone un fandal y ya está. Hay otras vírgenes que tienen muchas vestimentas, pero no, la Virgen tiene la misma. Él se identifica por los dos querubines y la rayera que tiene atrás (...) El momento de vestir a la Virgen está establecido por decreto del Arzobispado, y ahí están el grupo de camareras del Señor y la Virgen la forman más el vicario de la Catedral y dos o tres ayudantes, un restaurador y una restauradora y ya estamos nosotros que somos seis mujeres que asisten a todo lo que es la vestimenta, de esas mujeres tres forman parte de la guardia de obrera y después está la peluquera. En el momento de la vestimenta solo pueden estar esas personas. A Cristo se le restauró hace dos años, con la cruz. A María Santísima siempre se fijan si tiene alguna fisura.

(Testimonio Carmen dado en la Catedral Basílica de Salta, septiembre de 2016)

El relato de Carmen se construye desde una enunciación declarativa, anclada en la tercera persona del plural mostrando un discurso claramente embragado porque describe una práctica de la cual ha formado parte. Su testimonio da cuenta de la cristalización de la práctica de vestir a la Virgen, la cual sólo puede ser efectuada por personas autorizadas por el Arzobispado.

El ritual de la vestimenta fue durante siglos un elemento de integración de las imágenes sagradas en las sociedades “alterando su estatus sagrado a favor de

un carácter más humano que, incluso, dentro de determinadas ceremonias les permitió cohabitar simultáneamente el plano tangible” (Fernández Sánchez, 2005). Vestir a las imágenes consideradas sagradas es una práctica realizada desde la antigüedad a las divinidades griegas y en el rito mitraico. La creencia en la imagen y la necesidad de un contacto con lo divino se expresa en una necesidad de compartir espacio y realidad entre la imagen y la humanidad, lo que Eliade (2003) denomina hierofanía o “Dios entre nosotros”. En otras palabras, vestir y humanizar la imagen sería un acto de cercanía con la divinidad.

En la órbita de lo católico, la práctica de la vestimenta se puede remitir al arte flamenco donde se encuentran piezas que retratan la Pasión de Cristo (Fernández Sánchez, 2005). El disfraz de las imágenes-en un principio sólo realizado en la órbita eclesial-fue una práctica derivada de la celebración carnavalesca: ejemplo de ello son los rituales a San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier en 1694 donde la curia se expresaba despectivamente por la forma en la que estaban vestidos los bultos por su clara cercanía con el carnaval de París (Aracil, 1998). Con el paso de los años, se instala en los creyentes la necesidad vestir la imagen y, por otra parte, la de establecer un contacto entre lo divino-humano. Como resultado, la institución católica tiende a conservar la tradición de vestir las imágenes de Jesucristo, santos, vírgenes, ángeles, mártires, como iconos de figuras divinas, es decir, como materias inertes destinadas a la evocación. En el caso del Milagro, la práctica está restringida a un grupo de fieles autorizados previamente por el Arzobispado mientras que en el caso de la Virgen de Urkupiña, esa práctica se teje en diversas redes amicales, familiares y vecinales que atraviesan tanto el espacio público como doméstico.

Tanto la Guardia de Obreras como la Hermandad del Milagro son los grupos que mayor cercanía tienen con las imágenes. Además, son los que tienen un relato calcado al canon católico. En ambos casos, sus miembros afirman que la identidad salteña se “vive” y “siente” *desde y por* el Milagro:

El ser devoto del Señor y la Virgen del Milagro se combina con la vida de cualquiera, vos fijate que vienen mineros, vienen niños, vienen mujeres, vienen ancianos, vienen policías. La Iglesia es una gama de seres humanos que agradecen o vienen a pedir a Dios (...) Ser devoto es estar aferrado a lo que está detrás de esa imagen que es a Dios.(Testimonio de Carmen brindado en la Catedral Basílica de Salta, septiembre de 2016)

El testimonio de Alberto apunta a un significado latente que está en los medios de comunicación y refiere a cómo el Milagro abarca una totalidad que atraviesa diversos grupos sociales. Por otra parte, su testimonio destaca el carácter sagrado de las imágenes y establece claramente la función del bulto desde el sentido católico que es la “evocar”. En cuanto al culto de Urkupiña, Carmen destaca el sentido de “inculturación” del culto:

La Virgen de Urkupiña es una advocación de María Santísima, reconocida por la Iglesia, es una manifestación que se da en el norte en la república de Bolivia, nosotros los argentinos no nos tenemos que olvidar que cuando nacemos como Rio de la Plata íbamos más allá, hasta cerca de Bolivia. La advocación de María Santísima se manifiesta en lugares y cuando las advocaciones son autorizadas toma el nombre del lugar. La Virgen tomo ese nombre y sabemos que es bajo la advocación de la Candelaria, porque ella tiene niño y en el otro lado una vela. Ella es la Virgen de la Candelaria pero en el hermano país de Bolivia tomo el nombre de Urkupiña. Al igual que la Virgen del Milagro no se deja ganar en generosidad ella se manifiesta por eso justamente que somos descendientes que nuestros antepasados que forman parte de este territorio la tomamos a ella también. No me parece

mal. Lo que si habría que ver es la inculturación que existe, eso de tirar fuegos artificiales o llevar bandas o todo eso. Eso allá en Bolivia no se ve. Eso lo hemos hecho nosotros los salteños, que hemos hecho una mezcla dentro de la cual no debería existir, años anteriores no me acuerdo bien vino la verdadera imagen de la Virgen de Urkupiña del santuario de allá para dejar una réplica exacta que quedará en el Santuario en la zona sur donde va a ser el santuario para ella. A mí me llamó la atención en ese momento cuando un descendiente boliviano le empezó a tirar papel picado y una camarera de la Virgen se le acercó y le dijo “no,no,no se le tira eso, se le tira pétalos de flores, no papel picado”. Aquí le vivimos tirando papel picado. Son otras formas de ver y festejar a la Virgen. Son formas de ver que hasta ahora no le molestó a la Virgen sino a los que estamos a la vuelta.(Testimonio de Carmen brindado en la Catedral Basílica de Salta, septiembre de 2016)

El testimonio de Carmen establece dos campos semánticos opositivos: lo bueno/lo malo de la práctica mariana de Urkupiña que radican en la molestia del papel picado y fuegos de artificios, ambos elementos fundamentales que utilizan los devotos en términos de agradecimiento a la devoción y que fueron motivo de disciplinamiento por parte del municipio y la Iglesia, como se analizó en capítulos anteriores.

Por otra parte, se presenta una vacilación en el discurso en términos identitarios: los devotos se nombran en términos de apelativos como “salteños” rescatando tanto el territorio geográfico cercano entre Bolivia y Salta, como así también una historia colonial de mutuos intercambios. Sin embargo, al momento de nombrar prácticas lejanas al canon y connotar negativamente el culto se representa como “boliviano”. Podría leerse allí un doble juego implícito de estigmatización en términos de creencia y de nacionalidad. La utilización del

término inculturación viene a reforzar esa idea: desde un significado inmanente el lexema refiere a la inserción de una cultura en otra (RAE, 2001) desde un sema contextual se podría leer que es la cultura andina-boliviana la que se inserta en una cultura católica y, por lo mismo, no posee la misma legitimidad.

De algún modo, tanto los testimonios de Alberto y Carmen van trazando los sentidos más instituidos del canon católico en relación a cómo se configuran los cultos estudiados y la manera en la que se articulan allí los rostros del poder.

“Llegar a la Catedral” como construcción de ciudadanía²⁰⁰

Todos los septiembres, los miles de peregrinos que han atravesado distintos puntos de la provincia de Salta-Argentina, llegan al punto cero de la capital norteña, la Plaza 9 de Julio, y se mezclan con una multitud de devotos ciudadanos para participar de las celebraciones en honor al Señor y la Virgen del Milagro. Esa llegada ha sido previamente pautaada por los referentes de la peregrinación con la Iglesia Matriz de Salta, por lo cual la práctica se encuentra disciplinada en tiempos y espacios para cumplir determinado fin.

Los peregrinos de San Antonio de los Cobres²⁰¹ caminarán más de 250 Kilómetros e irán bajando de las montañas y juntándose con los “peregrinos” de la Mina Patito²⁰², San Antonio de los Cobres y Tolar Grande²⁰³ que forman parte del Departamento de los Andes y las localidades que comprende Campo Quijano²⁰⁴,

²⁰⁰ Una versión previa de este parágrafo se encuentra en proceso de publicación en la Revista Complutense de Madrid *Mediaciones Sociales* bajo el título “*Mediaciones, apropiaciones y sentidos de ciudad en el caso de los peregrinos al culto del Milagro en Salta-Argentina*”

²⁰¹ San Antonio de los Cobres, localidad de la Provincia de Salta, ubicada a más de 4000 metros sobre el nivel del mar.

²⁰² La Mina Patito está ubicada en Salar del Centenario a 290 kilómetros de la ciudad de Salta.

²⁰³ Tolar Grande es una localidad dentro del Departamento Los Andes, ubicada en la provincia de Salta. La misma se encuentra a 380 km de la capital provincial

²⁰⁴ Campo Quijano es una ciudad argentina de la provincia de Salta, ubicada en el departamento Rosario de Lerma, a unos 36 km al oeste de la ciudad de Salta, capital de la provincia. Este municipio es uno de los más grandes de la provincia, abarcando las localidades de San Luis, la silleta, Quijano (capital del municipio), Corralito, Río Blanco, Estación Chorillos, Ingeniero Maury, gobernador sola, Las cuevas y Santa Rosa de Tastil y alrededores. También incluye la localidad de El Alfarcito.

todas pertenecientes al interior provincial. En esta parte del trabajo se intenta reflexionar sobre esta práctica de peregrinación, también conocida como la de “Los peregrinos de la Puna”, una de las más numerosas y que mayor antigüedad posee en relación a otras que se realizan desde el interior provincial. Los miles de promesantes llegan con estandartes que dan cuenta de sus localidades, vírgenes y santos en andas o cargados en sus brazos.

De acuerdo a un reciente libro publicado y denominado *San Antonio de los Cobres: 30 años testimoniando el Milagro* escrito por María Cristina Fernández (2018) el relato sobre el inicio de esta práctica se encuentra en la decisión de los actores sociales, es decir, de un grupo de vecinos que deciden emprender el viaje a la capital para llegar a la “Misa del peregrino” que se oficiaba en la Catedral Basílica de Salta. En la entrada a la ciudad, los policías no les creían que eran tales porque venían “sucios”:

Dice Doña Teo que, en los alrededores de la localidad de San Luis, como a las diez de la noche, fueron interceptados por policías. Les preguntaron de dónde venían y no querían que continuaran hacia Salta. “Nos piden identificación y nos dicen que no teníamos autorización para circular en ese lugar, habida cuenta de la cantidad de personas y del horario. El cansancio y la desilusión con la que nos encontrábamos invadieron nuestro cuerpo a punto de rendirnos. Mi esposo, que en ese entonces era Sargento Primero de la Policía se identificó como tal y acompañado del señor Antonio Díaz dialogaron con el jefe del Destacamento Policial y nos indicaron que podíamos continuar”. Gustavo Morales expresa que los policías no les creían que fueran peregrinos porque venían sucios. Los llevaron a la policía, donde estaba Reymundo Casimiro que lo reconoció a él y los dejaron seguir.

(Fragmento del libro *San Antonio de los Cobres, 30 años testimoniando el Milagro*, 2018)

Aquí, se observa cómo la hierópolis religiosa estaba altamente regulada en el tránsito de los espacios y, por el otro, cómo los peregrinos aún no eran identificados como tales sino despectivamente por su vestimenta, es decir, eran mirados como *outsiders* (Elías, 2003). María Cristina Fernández (2018) también recupera testimonios que dan cuenta que durante el primer viaje tampoco los querían dejar ingresar a la Catedral, por el “aspecto” que presentaban propio de una caminata de más de una semana bajo las inclemencias climáticas de la zona y sin ningún tipo de ayuda más que las auto-financiadas. Sólo cuando interviene uno de los arzobispos, el Monseñor Blandchoud, la situación cambia y los dejan entrar.

Cabe destacar que la iniciativa parte de un grupo de personas que realizaron una apuesta entre ellos para “caminar” hasta la ciudad y no ir en “bicicleta” como querían hacer los peregrinos de Cachi²⁰⁵. El Milagro fue el evento elegido por esta colectividad para poder llegar. Tal como recupera los testimonios de Cristina Fernández (2013), también había una necesidad de integrar las localidades que iban desde San Antonio de los Cobres hasta la Capital. Con esto, se podría sostener que fueron múltiples y diversos los motivos que originan la peregrinación. Con el correr del tiempo, este grupo de personas fueron identificadas como “peregrinas” y fueron recibiendo ayuda de su municipio, de otras instituciones y de la gente para poder realizar la práctica, la cual en la actualidad congrega a miles de personas.

La peregrinación que parte de San Antonio de los Cobres dura entre 9 a 10 días y durante el trayecto, los peregrinos pasan temperaturas de 10° bajo cero en tanto sufren diferentes tipos de traumas en sus cuerpos: quebraduras, fisuras en las piernas, caderas, columnas además de las múltiples lastimaduras en sus pies.

²⁰⁵ Según María Cristina Fernández (2018) los relatos de los peregrinos coinciden en señalar a Catalino Mamaní, Pedro Siquila y Antonio “Loco” Díaz como los iniciadores del ritual.

Muchos de los peregrinos exhiben con orgullo las marcas que les quedaron de otras peregrinaciones: las cicatrices se transforman en signos que dan veracidad a sus testimonios a la vez que transforman en un acto “heroico” la larga caminata realizada cada septiembre para celebrar el Milagro; se trata también de una forma de registro del pasado (Garriga Zucal, 2010) en tanto son signos que recuerdan el lugar que ocupan los sujetos en el orden social (Bourdieu, 1993). Las marcas en el cuerpo, sus lastimaduras en los pies legitiman la participación de cada uno y el sacrificio realizado durante cada peregrinación.²⁰⁶

Los peregrinos de San Antonio de los Cobres ingresan por la zona sur de la ciudad, donde tienen como última parada programada antes de llegar a la Catedral, el ingreso al Jockey Club de Salta²⁰⁷, club compuesto por socios de clase media alta de la sociedad salteña.



Fotografía tomada por la tesista, año 2016. En ella se observa la llegada de los peregrinos al Jockey Club en la ciudad de Salta.

²⁰⁶ La idea expuesta podría permitir pensar la relación latente entre las peregrinaciones y la lógica del aguante (Alabarces, 2004; Garriga Zucal, 2010) concepto pensado en el ámbito del fútbol pero que se constituye como una línea fértil para seguir pensando los procesos de legitimación en éstas prácticas rituales.

²⁰⁷ El Jockey club se encuentra emplazado sobre la ruta nacional 51 de la ciudad de Salta. Cabe aclarar que no es el único lugar que brinda atención al peregrino, pero a los términos de la experiencia se referencia sólo esta institución.

En este lugar, se organiza -por parte de los socios y otras personas creyentes que forman parte de diferentes cofradías de la Iglesia- la “Bienvenida de los Peregrinos a la ciudad”: se les ofrece agua, comida, servicio de podología y médicos. La llegada de más de 3000 mil peregrinos al club implica un reconocimiento de los organizadores y medios de comunicación que filman el momento y los reciben con emoción, aplausos y pañuelos blancos.

Mónica, mujer de 50 años, vive en la capital salteña y forma parte de la organización católica “Los Cursillistas de Colores” que recibe y acompaña a los peregrinos de San Antonio de los Cobres todos los años: en algunas ocasiones ha realizado la peregrinación y, en otras, ha estado en el Jockey Club de Salta lavando los pies a los peregrinos.²⁰⁸



Este es un ritual que es promovido y realizado, en general, por mujeres de clase media alta y que consiste en lavar los pies, realizar masajes y curar -si fuera necesario- las lastimaduras producidas por los días de la caminata de los fieles. En

²⁰⁸ La investigadora ha realizado el lavado de pies por una cuestión fortuita: mientras esperaba a Felipe para la entrevista que estaba pautaada para su llegada al Jockey Club, unas mujeres se acercaron y la sentaron para lavarle urgente los pies a dos hombres. Esto permitió, por un lado, conocer la dinámica interna de la práctica, vivenciarla y, por el otro, entablar una conversación más empática con los peregrinos y re-orientar la posterior entrevista grabada al informante clave, Felipe.

ocasiones, se les ofrece medias nuevas y, en todos los casos, se les cambian las toallitas higiénicas que los peregrinos utilizan como plantilla a fin de que se absorban la transpiración (y la sangre en algunos casos) de los pies. Otros usos que están vinculados a la práctica de peregrinación es la de papel de diario como abrigo para poder soportar las bajas temperaturas que atraviesan a lo largo del camino.

Mónica se percibe como creyente del Milagro pero no como “peregrina” necesariamente. Ella asume una identidad que se basa en una mirada de alguien que “vive” en la ciudad y que “ve” llegar a los peregrinos reproduciendo las representaciones de la Iglesia y convirtiéndose en otro rostro del poder:

Yo pertenezco al cursillo de Cristiandad “De Colores”. Somos un grupo de 80 a 100 personas que decidió comenzar a trabajar y hacer algo por los peregrinos (...) Es terrible lo que pasan los peregrinos, lo peor de esta caminata es cuando arrancan ellos, soportan 25° bajo cero. A medida que bajan de los cerros y como ellos salen dos o tres de la mañana en peregrinación pasan el peor horario del frío. Como van transpirando, el frío se le congela en la cabeza y en el cuerpo. Las primeras 20–28 horas de la peregrinación de ellos es el más duro, como ellos dicen o “seguimos o dejamos”. Viene todo el pueblo, chicos, ancianos, porque lo importante es generar la conciencia sobre la peregrinación (...) Cuando llega el peregrino es un solo llanto el predio. Entran y entran y vos no podés creer que no se corte nunca eso. Estamos aplaudiéndolos media hora y ellos llegan con estándares, sus vírgenes, con sus misachicos (...) El que viene relajado de la peregrinación y no necesita entrar al baño viene a la galería donde les lavamos los pies (...) Son más o menos 40 sillas que se colocan en hileras que esperan al

peregrino. Las cosas se usan de a dos, por ejemplo, el jabón líquido. Ahí nos ayuda la cruz roja y los *boy scouts* (...) Si están muy lastimados se llama al médico, él los revisa les da algún anti-inflamatorio (...) He visto el peor pie ampollado y herido como he visto el mejor pie como si hubiera caminado de aquí al frente (...) Vienen desde gente de 70-80 años a gente de 20-30 años y bebés de pecho porque vienen mamás amamantando. Por supuesto, esas mamás caminan un rato y después se suben al camión. Porque tampoco podés exponer a los bebés al frío o al calor intenso, ni tampoco a los chicos, pero les vas creando la conciencia de lo que es la peregrinación. Vienen familias enteras peregrinando, la gente cierra la puerta y San Antonio queda vacío. Por eso de San Antonio de los Cobres y TolarGrande la municipalidad pone camiones a disposición, donde suben colchones, bolsas de dormir. Son cuatro días los que vienen caminando. Algunos no sólo se les rompen los zapatos o zapatillas, sino las medias y esto también intentamos conseguir, aunque no les podemos dar a todos. Si alguien me dice ¿puedo lavar? Yo me levanto y dejo mi puesto porque creo que lo más importante -a título personal- y lo más emocionante, que me llena de todo este trabajo solidario es lavarle el pie, aunque sea a un solo peregrino

(Testimonio de Mónica, miembro del cursillo católico “De Colores”, año 2011²⁰⁹)

En el testimonio se observa claramente el corrimiento de un “ellos” (los peregrinos) a quienes se los auxilia, se lavan los pies y quienes tienen el cuerpo

²⁰⁹ Testimonio recabado el 15 de septiembre de 2011 en el Jockey Club de Salta, después del lavado de pies a los peregrinos.

disciplinado porque deben ajustar el ritmo de la caminata a los horarios dellegada a la Catedral, impuestos por el Arzobispado. De algún modo, Mónica da cuenta de una óptica exterior de la peregrinación y muestra la multiplicidad de actores que participan de la práctica. En el relato se puede mirar el esplendor del poder de las narrativas y de las retóricas que remiten a discursos institucionalizados en el dogma, ya que la peregrinación reconfigura saberes y subjetividades (Cebrelli y Arancibia, 2010) que encuentran paralelismos en la vida del icono del cristianismo: Jesús (Regis Debray, 2009).

Existe en el relato una marca de “sacrificio” en la práctica, una retórica que característica del catolicismo que se sustenta en un cuerpo que soporta bajas temperaturas y largos días de caminata. Incluso su ingreso al club, permite pensar otros tiempos y narrativas como el ingreso de Jesús a Nazaret el Domingo de Ramos. Las prácticas de esta peregrinación tienen numerosas conexiones con narrativas y relatos del dogma, dado que también las mujeres disponen de todos los elementos (baldes con aguas, curitas, toallitas higiénicas, jabón, desinfectantes de heridas) para lavar los pies a los peregrinos. En la Biblia, María Magdalena lava los pies de Jesús, cuando Simón -uno de sus discípulos- no lo había realizado, un error ya que el anfitrión -como lo marcaba la tradición judía- debía ofrecer agua al recién llegado para lavarse los pies y entrar a su casa. Lo mismo sucede con esta práctica, se lava los pies del peregrino en la entrada de la ciudad, en un momento donde la periferia parece volverse centro, el simulacro perfecto de una inversión del sistema jerárquico.

Hasta allí, podría verse la lógica de dominación que articula este ritual de bienvenida a los peregrinos en el Jockey Club, pero aún se seguiría fomentando una mirada cristalizada y reduccionista en congruencia con las representaciones de los medios y la Iglesia que ven en el peregrino/a un cuerpo sumiso al canon católico, “heroico” porque reproduce las prácticas hegemónicas. Es necesario destacar que incluso el relato de la cursillista, da cuenta una forma de generación de *habitus* (Bourdieu, 2013), es decir, una matriz de producción y recepción de los

modos de hacer visible a través de la necesidad que niños también peregrinen para instaurar “conciencia de la peregrinación”.

De algún modo, las matrices parecen imbricadas con las representaciones sociales, instaurando una programática de acciones orientadas hacia determinados resultados que tienden a reproducir el modo de percibir el mundo y actuar sobre él (Cebrelli y Arancibia, 2005), es decir, hay un proceso en el cual una práctica social se instaura como matriz de sentido reproduciendo a través del cuerpo las creencias del dogma.

Sin embargo, cambiar el lugar de las preguntas como reclamaría Jesús Martín Barbero (2002), implica pensar que para las voces de los peregrinos esas prácticas tienen “otros” significados que rebalsan las representaciones legitimadas por la Iglesia y la prensa. Este es el caso del testimonio de Felipe, el cual tiene 23 años y desde los 14 peregrina. En el año 2016 había asumido la dirección (y organización) de la peregrinación de La Puna.

Para Felipe, el Milagro implica numerosas aristas: en primer lugar como promesa a los “Santos Patronos” para encontrar el cuerpo desaparecido de su hermano mayor. Después de cinco años de peregrinación y un profundo dolor por no encontrar respuestas por parte del gobierno y la policía, su peregrinación y sacrificio le permitieron -según él- encontrar el cuerpo sin vida de su hermano, aunque las causas de su muerte nunca fueron esclarecidas. Allí, en el hecho de encontrar el cuerpo, poder llorarlo y darle “cristiana” sepultura implica un “Milagro”.

Para Ana²¹⁰, mujer de 45 años, el Milagro es acompañar a su marido a realizar la peregrinación quien -a su vez- la efectúa para pedir por salud para su familia. Karina, tiene 25 años, estudia nutrición en la UNSa y es de San Antonio de los Cobres: ella vuelve de la ciudad a su pueblo para realizar junto a su hermana la peregrinación en pos de pedir por sus estudios “vos viste, si uno no estudia no es

²¹⁰ Los testimonios de Ana y Karina fueron grabados durante el año 2016 mientras la investigadora efectuaba la práctica del lavado de pies.

nadie, yo vengo por eso, por mis estudios porque quiero ser alguien en la vida y se lo pido al Señor y la Virgen del Milagro”, dirá emocionada, reproduciendo algunas representaciones sedimentadas sobre la educación como forma de inclusión y ascenso social.

En la historia de Felipe, particularmente, hay un relato devocional de denuncia, de reconocimiento que -en general- no son visibilizados por los medios, pero que se constituyen en esos “otros” sentidos que forman parte de las creencias de los promesantes e implica la posibilidad de sentirse parte de la “ciudad”:

A mí me gusta venir al Milagro y bueno, vos viste, nos reciben, nos aplauden con cariño y nosotros lo agradecemos. Esto no nos pasa cuando venimos a la ciudad otras veces, o sea, otras veces que venimos no nos miran y si nos miran nos miran mal. Ahora no, ahora todo es alegría, ahora nos dan mucho cariño. Muchos chicos también vienen porque no conocen la ciudad y después no hay oportunidad, vos viste, por ahí la cosa está difícil para venir y quedarse. Hoy nos sentimos salteños.

(Testimonio de Felipe, peregrino de San Antonio de los Cobres, 2016)

La posibilidad de ser visibilizados sólo bajo las lógicas de dominación -en este caso las del canon católico- habla de mediaciones en el sentido de Martín-Barbero (2002) porque se reproducen las representaciones de prácticas ya legitimadas²¹¹. Por otro lado, (y complementariamente), podría pensarse que son

²¹¹ Tal como se destacó en la introducción, el concepto de mediaciones tiene ciertas vacilaciones de sentido dado que también contempla -según Martín Barbero (2002)- cómo ciertas prácticas obedecen a la hegemonía. Al respecto, Stuart Hall en su libro *Sin Garantías* (2010) habla de consentimiento, es decir, cuando determinados sujetos actúan de acuerdo a un orden establecido, aun siendo conscientes de las situaciones donde se insertan sus prácticas. De acuerdo a este último autor, este proceso necesita mirar “situacionalmente” las prácticas e implica el desafío de contemplar cómo ciertos eventos se significan recurrentemente de maneras

tácticas dado que se espera el tiempo de la peregrinación para dotar de sentidos “otros” el espacio y el tiempo ritualizado: hay un sentido de ciudadanía que re-significa la peregrinación y que posibilita a los habitantes del interior de la provincia la posibilidad de ser mirados, escuchados y de adquirir un protagonismo de otro modo imposible. Para Felipe, la “salteñidad” pasa por el culto:

Es un orgullo, es querer al Señor y la Virgen del Milagro, más ahora en el Milagro nos sentimos más salteños porque otras veces no nos sentimos tanto. Es que a veces venimos, pero bueno, las cosas son diferentes, nos sentimos más indios, no sé, ¿viste? Como peregrinos es diferente, la gente te recibe bien, es diferente.

(Testimonio de Felipe²¹², peregrino de San Antonio de los Cobres, 2016)

Los cuerpos como “peregrinos” son identificaciones apropiadas como instancias de enunciación, dado que tienen otra legitimidad que es usada como derecho para ejercer un tipo de ciudadanía basado, principalmente, en la visibilidad. Allí, mientras se reproduce la representación de la salteñidad asociada al culto del Milagro que le posibilita formar parte de esa territorialidad ritualizada, se usa una identificación estratégica para canalizar esos “otros” sentidos.

Esto habilita a pensar las relaciones entre lo político/religioso, que remiten a las transformaciones de los debates a comienzos del siglo XXI donde diferentes experiencias dan cuenta de los diversos cruces e imbricaciones en que lo religioso

particulares. Entonces, asumirse como “peregrinos”, es situarse desde una práctica del canon católico local, aunque después sean otras las apropiaciones que también entren en juego dentro de esa identificación. Así, este trabajo va intentando mostrar- brevemente- los múltiples intersticios de esa construcción.

²¹² Testimonio de Felipe fue recabado el 14 de septiembre de 2016 en el Jockey Club de Salta. El contacto se obtuvo por la página del Arzobispado, donde consta días horarios de llegada y los responsables de cada peregrinación Véase el siguiente link: <http://www.arquidiocesisalta.org.ar/>. (Consultado el 15 de noviembre del año 2018).

incide en lo político, pero donde lo político adquiere claramente elementos religiosos presentes en la vida social (Ameigeiras, 2012).

En el caso analizado, la presencia de lo político como un ejercicio de ciudadanía, de situarse como sujetos de interlocución y de poder visibilizar-se y audibilizarse en ese espacio público, son elementos que configuran los intersticios de una práctica. A la vez, permite ahondar en la producción de significación que los promesantes otorgan a esas ritualidades cuyos cuerpos legitiman y que remiten –paralelamente- al sentido “integrador” que tenía el culto en la colonia: en esa misma línea, se puede reflexionar como el campesinado se integra a lo urbano mediante el uso de un tiempo y un espacio ritualizado²¹³.

En esa integración hay historias que se vuelven disruptivas a la representación cristalizada de mirar el Milagro sólo en los términos del “Pacto de Fidelidad”. De esta manera, hay relatos que se imbrican en las prácticas rituales, aunque no sean visibilizados por los medios ni la Iglesia y que hablan necesariamente de formas de exclusión e inclusión social.

Además, la mirada despectiva que reciben de esa ciudad que los considera negativamente “indios” y, en un mismo gesto, como no-parte del territorio local, remite a un largo espesor temporal que encuentra algunos de sus fundamentos en la manera en la que se concibió la “salteñidad” patricia/blanca/europea de una ciudad colonial que coadyuvó a sedimentar los valores tradicionalistas/hispanos.

De esta manera, si las prácticas responden a determinadas representaciones, también van engendrando o reconfigurando otras que posibilitan su significación, su reproducción y la adscripción a identidades determinadas (Cebrelli y Arancibia, 2005). En este sentido, ser “peregrinos” habilita un campo de decibilidad para dar cuenta de otras situaciones y significaciones que rebalsan las representaciones hegemónicas. Las nuevas prácticas -y sentidos- pueden generarse a partir de una

²¹³ Un trabajo explora el Documental de Alejandro Árróz sobre los peregrinos de Cachi y cómo en el relato de los peregrinos también se pone en evidencia la necesidad de visibilización y de la audibilidad: los peregrinos querían hacerse sentir en la ciudad a través de la utilización de los bombos como una forma de mostrar su presencia en la ciudad (Cebrelli y Nava Le Favi, 2017).

individualidad y comenzar a reproducirse gracias a que un grupo de actores sociales las consideran como ‘necesarias’ para resolver determinadas coyunturas socio-históricas y que -en los relatos mapeados- se traduce en una necesidad de integración a partir de la escenificación de un ritual.

Tal como sostendría Rita Segato (2013) la ciudadanía y el acceso a ella sería un resabio colonial para dar respuestas a las desigualdades que la misma modernidad introdujo. En los casos analizados, ese resabio colonial permite comprender formas de exclusión e inclusión social a partir de un ritual, el cual sólo puede ser ejercido en el espacio público de manera temporal (en el mes de septiembre) y durante el momento más importante de la celebración (la procesión) donde los peregrinos se someten a una inclusión subordinada y jerarquizada.

Sin embargo, la “vuelta” de los peregrinos a sus hogares no son motivos de cobertura periodística²¹⁴, dando cuenta que el ritual sólo importa para los medios en términos de la llegada a la Catedral. Los peregrinos, así, no sólo usan tácticamente -y por momentos, consentidamente- los rostros del poder, sino que también entran en una trama de sobre-exposición (Didi, Huberman, 2014) a la mirada del ciudadano como así también a la de los medios y la Iglesia.

De este modo, para algunos peregrinos “aparecer” en la ciudad es utilizar, en parte, las grillas hegemónicas para lograr el reconocimiento. Sin embargo, ese “reconocer desde la semejanza” (ibídem) sólo marca un horizonte de expectativas al que se aspira, pero no siempre se llega y, si se lo hace, es a través de la representación de “los héroes” (como se mapeó en capítulos anteriores), una imagen de mundo que dura únicamente mientras se realiza la festividad.

²¹⁴ En los últimos años y por la presencia de grupos proteccionistas de animales en la ciudad, comenzó a observarse una creciente cantidad de noticias que cubren el supuesto “abandono” de los animales que vienen con la peregrinación. A partir de allí, se ha solicitado que las mascotas que acompañan el ritual tengan distintivos, es decir, se reproduce el mismo proceso de diferenciación identitaria con los animales, alegando que los mismos no se pueden quedar en la ciudad (Nava Le Favi, 2017).

Más allá de esto, en la práctica y los relatos de la peregrinación, conviven múltiples sentidos que resuelven, en algún punto, los silenciamientos, las (in) visibilidades, las (in) audibilidades y las injusticias.



Peregrinos de San Antonio de los Cobres en la Plaza 9 de Julio de la ciudad de Salta. Fotografía tomada por la tesista, 14 de septiembre de 2015.

SALIDAS

CAPITULO X
CONTRASTES
LUCES Y SOMBRAS

*El problema más interesante no es cómo arreglar este enredo
sino qué significa todo este fermento.*

Cliford Geertz, 1991

La tesis tiene como particularidad abordar una diversidad de materiales, los cuales fueron agrupados metodológicamente como 'instancias de análisis' que se denominaron "mediática", "eclesial" y "la mirada de los promesantes". Las mismas contenían una diversidad de textualidades que circularon por los medios locales y la Iglesia Católica Salteña como así también, los testimonios de los creyentes del Milagro y Urkupiña.

Por otra parte, para poder comprender la configuración de los cultos se retomaron las nociones de representaciones, identidades y territorios que no sólo fueron vertebradoras del análisis teórico sino que junto a las instancias (la mediática, la eclesial y las voces de los promesantes) fueron un punto de partida para la contrastación entre los cultos.

Sin embargo, se hace necesario ahondar en cuáles son los puntos divergentes (o convergentes) entre las devociones más allá del ordenamiento teórico-metodológico del material. Por lo mismo, esta tesis propone hablar de 'matrices de sentido' para dar cuenta de los puntos de contacto o las (dis)locaciones entre las devociones.

Un breve recorrido por las acepciones del concepto de 'matriz' convoca, al menos, imágenes heterogéneas: en cuanto a su sema nuclear, la RAE (2001) refiere al lexema como "una entidad generadora de otras". Desde una aproximación a los semas contextuales, la conceptualización matemático-

informativa refiere a la matriz como un algoritmo capaz de ordenar series numéricas y generar series nuevas a partir de una particular distribución en ejes de abscisas y ordenadas. Por otra parte, se encuentra la imagen biológica vinculada al útero, como receptáculo reproductor. También se halla la acepción industrial o fabril de la 'matriz' como recipiente para la mezcla de ingredientes. La marca semántica que se comparte es la noción de una cosa a partir de la cual se da forma, generativamente, a otras, es decir resulta como un molde, pero también un patrón, un modelo y un registro (Cruces, 2008).

Desde los estudios en comunicación-cultura, Jesús Martín Barbero (2003, 2002, 1989, 1988) proponía pensar las matrices culturales, noción que está diseminada a lo largo de toda su obra aunque nunca se define unívocamente. La categoría le permite al autor, de algún modo, hablar de la cultura en términos de pluralidad, entendida como una diversidad irreductible, conflictiva y opaca (Cruces, 2008).

En este capítulo se hablará de la concepción de matrices de sentido, recuperando –en parte– el recorrido de la acepción del término 'matriz' y situándolas principalmente como patrones, lógicas de significaciones que funcionan como metáforas para pensar los puntos de contacto o disputa entre ambas devociones, las cuales están necesariamente inscriptas dentro de la cultura local salteña.

Las matrices de sentido posibilitan, entonces, tratar de tejer de forma dialógica y relacional el contraste entre las devociones. Cabe destacar que las mismas están latentes a lo largo de todo el análisis y pueden ser enunciadas como: la tendencia a lo móvil e inmóvil; la lógica de lo público/ doméstico-privado; la relación entre divinidad y creyente que oscila entre la cercanía/lejanía; la lógica identitaria de lo salteño-argentino/ lo boliviano; las prácticas y sentidos que remiten a lo andino/ lo eurocentrado. Esta última matriz pone en tensión prácticas y representaciones específicas de cada culto como la fiesta popular / la celebración institucional, los altares abigarrados/altares institucionales; una entronización

popular/una entronización institucional, una novena popular- carnavalesca/una novena tradicional inscrita en el espacio público, la procesión como el ritual para la visibilidad y audibilidad de las identidades múltiples/ la procesión como exhibición de las jerarquías eclesiales y políticas.

En todas las matrices de sentido se puede pensar transversalmente cómo se configura lo popular, lo masivo y lo hegemónico y, al mismo tiempo, ciertas continuidades, rupturas y vacilaciones que dan cuenta cómo se entraman (o no) ambas devociones.

Lo móvil e inmóvil

La matriz de sentido de lo móvil e inmóvil resulta de utilidad para pensar la historia del origen de cada culto. Así, el relato que se construye alrededor del Milagro se encuentra institucionalizado por los diversos aparatos ideológicos del Estado. Estos se encargan de reproducir (sin vacilaciones) el origen mítico de la devoción, el cual se ancla durante la etapa colonial local. Además, la historia resalta el carácter milagroso de los bultos para salvar a la “ciudad” de los terremotos y sismos, un fenómeno geográfico bastante común en la zona del noroeste argentino.

Del otro lado, se encuentra una historia móvil, cambiante, donde la Iglesia, los medios y los devotos tienen diversos momentos de fechar el ingreso de Urkupiña a la ciudad, como así también, legitiman en sus relatos diferentes actores involucrados en este acontecimiento. Así, para la prensa y la institución católica, hace dos décadas un grupo de sacerdotes trajo el primer bulto de Urkupiña a Salta. En cambio, para el grupo de familias Flores-Camacho-López, fue una mujer llamada Elva, -de origen jujeño que vivía en Salta- quien comenzó a venerar la primera imagen traída de Bolivia, hace más de 36 años. Esta característica de la “Mamita” se produce, en parte, porque el culto es una ritualidad migrante, la cual fue atravesando diversos procesos de traducción y apropiación por parte de las familias salteñas. Esa movilidad del culto da como resultado que

su origen mismo no pueda establecerse ni en un mismo territorio ni en un tiempo determinado.

Lo “móvil” del culto también se podía leer en la llegada de la Virgen Cochabambina a la provincia de Salta y a la ciudad capitalina, la cual atravesó múltiples lugares demarcados por la Iglesia (y el municipio). El recorrido permitía pensarla polisemia de significados que la institución le atribuye al culto: como una devoción migrante, que si se localiza en la ciudad lo puede hacer únicamente en los “bordes” o en los lugares de mayor residencia de bolivianos y como espectáculo que puede ser “comercializado” dentro de las grillas del turismo. Aquí la “movilidad” del recorrido da cuenta de las representaciones que impone la Iglesia sobre Urkupiña, es decir, una institución que ejerce el poder de disciplinar y controlar (o al menos intenta hacerlo) las prácticas del culto y, en un mismo gesto, aspira a ubicar la devoción en un campo de significación que se aleja de la “identidad salteña”.

La vacilación de sentidos también se puede rastrear en las identificaciones mediáticas que reciben las personas que practican el culto de Urkupiña: primero eran “bolivianos” y luego, frente a la inminente territorialización del culto en la ciudad, pasan a representarse como devotos “salteños” y “bolivianos”.

En cambio, para el Milagro, los campos de significación en los medios son estáticos y reiterativos, los cuales se condensan en la representación de un culto que forma parte de la fe del “pueblo salteño”. En los últimos años, la devoción comienza a ubicarse dentro del turismo religioso, pero lo hace como parte de la “identidad salteña” que se puede exhibir y/o vender en términos de lo que establece (y permite) las grillas católicas locales.

Otro aspecto de relevancia para pensar lo móvil e inmóvil son los negocios donde circulan las *industrias del creer* (Algranti, 2013) para cada culto: en el caso del Milagro los lugares están inscriptos en el casco céntrico y durante la procesión se ubican a los alrededores del recorrido que se establece para el ritual. Son

lugares fijos donde se venden productos tradicionales del canon y, particularmente del culto: novenas, rosarios, pañuelos blancos, productos alimenticios regionales.

En el caso de Urkupiña, los negocios se encuentran diseminados en toda la ciudad, principalmente, en el macro-centro salteño. Este fenómeno se fue dinamizando y multiplicando a lo largo de los años y se puede leer en la diversidad de comercios que se dedican a la venta exclusiva de elementos que se utilizan durante el culto. Aquí, se podría hablar de una industria del creer “paralela” no sólo por el espacio donde se localizan los comercios (paralelos al casco céntrico) sino por las características que adquieren los elementos rituales que se venden: bultos y vestidos para las Vírgenes en todos los tamaños y colores, cetros, andas, coronas de alpaca u oro, anillos que están a la disponibilidad del gusto de las agencias y lejos de lo que establece el canon católico para otras divinidades más tradicionales. Las alasitas, papel picado, inciensos, hojas de coca que también se comercializan, son fundamentales para el ritual de la *challa*, práctica ritual andina que consiste en sacralizar determinados materiales y que en el caso del culto a Urkupiña implica determinadas “bendiciones” de la divinidad a sus devotos.

Lo público, lo doméstico

Una de las maneras para determinar la selección de las voces de los promesantes incluidas dentro del análisis fue establecer cómo se relacionaban las personas con las devociones en términos espaciales: si atravesaban con sus prácticas un espacio público o doméstico. Esta matriz de sentido fue crucial para pensar la configuración de cada ritual porque permitía problematizar cómo los cultos se inscribían en el territorio local.

En el caso del Milagro, se exploró la manera en la que existe una legitimación por parte de la Iglesia, la prensa gráfica local, el municipio y los creyentes por transitar y habitar el espacio público con novenas, peregrinaciones y procesiones, rituales que están previamente delimitados por la visión eclesial y

municipal: el poder establece quiénes, de qué manera, cuándo y cómo transitar ese espacio.

En cambio, en el culto de la Virgen de Urkupiña, hay una continuidad en las formas de habitar tanto el espacio público como el doméstico-privado: así, las novenas se realizan en las casas de los esclavos al igual que las fiestas. En el caso de la procesión se inscribe en un espacio público que se disputa con otras devociones católicas tradicionales de la provincia. La disputa/tensión se produce no sólo porque cada vez aumentan más las procesiones en el micro y macro-centro salteño en honor a la festividad, sino que la práctica de la “Mamita” se ‘corre’ permanentemente de las formas más canónicas católicas de vivencia de los rituales y se acerca más a la configuración de ritos andinos y carnalescos. Esto ha producido que la prensa, la institución católica e inclusive el municipio generen numerosas formas de (des)legitimar, disciplinar o centralizar la práctica de la devoción, mientras que el culto continúa en un permanente proceso de territorialización (Deleuze y Guattari, 1997) en la ciudad.

Por otra parte, las formas de humanizar la imagen de Urkupiña (vestirla, comprarle comida, peinarlas) es un proceso que se construye, también, en un circuito que atraviesa espacios públicos y domésticos: la imagen puede ser vestida en el seno de los hogares de los esclavos o en los negocios donde se compra la ropa; las alasitas pueden ser confeccionadas por las familias o en los diversos puestos que se dedican a la venta de este elemento ritual. Aquí, también, se puede mirar cómo se produce la movilidad de las prácticas que rodean a la ‘Mamita’.

Los promesantes “salteños” y “bolivianos”

Una de las matrices latentes a lo largo de la tesis fue pensar cómo se construían las identidades en cada culto. Aquí, se puede pensar la capacidad de los medios en construir adscripciones identitarias que generan, en el caso del Milagro, ciertas continuidades de sentido al denominar a los promesantes durante la

procesión como “salteños” o “pueblo salteño”, utilizando colectivos de identificación que generan representaciones de totalidad y homogeneidad.

Sin embargo, en la peregrinación, esos promesantes son denominados como parte del “interior provincial” tanto por los medios como por la Iglesia, produciendo dos efectos: por un lado, “destacando” a las personas pertenecientes a las diversas localidades de Salta que a partir del ritual se incluyen en el culto y, en un mismo gesto, resaltando las fronteras entre centros (capital provincial) y periferias (ciudades del interior). En la procesión, esas identificaciones mediáticas se suspenden temporalmente y las personas caminantes pasan a formar parte de la totalidad que refiere a la “salteñidad”. Este aspecto es visible, además, en algunos de los testimonios registrados, en los cuales se afirma que en otros momentos que exceden al tiempo del Milagro, las personas que provienen del interior son catalogadas como “indios” e implícitamente no –salteños, es decir, no forman parte de ese territorio local (ni de su identidad eurocéntrica).

En Urkupiña, hay ciertas rupturas en el discurso mediático: primero se representaban a los creyentes como devotos “bolivianos” y luego, ante el avance de la devoción en la ciudad, también pasaron a nominarse como “salteños”. Sin embargo, la identificación de “devotos” (sean salteños o bolivianos) tuvo como recurrencia ser depositaria de connotaciones negativas que pasaron, en primer lugar, por anclarlos como *outsiders* (Elías, 2000) del territorio local al enunciarlos como “invasores”.

En los últimos años, -y al reconocer que también son ciudadanos los que festejan el culto- se fue forjando un campo de representación que ubica a los devotos como “ruidosos” o “molestos” por la utilización de determinados elementos para los rituales (como los fuegos de artificios). De allí que, si antes se presentaba la necesidad implícita (y a veces explícita) de expulsar ciertas prácticas religiosas consideradas únicamente como “bolivianas”, posteriormente se fue forjando un campo de decibilidad que expresaba la necesidad de disciplinarlas a través de ordenanzas municipales. Aquí, se observa un doble juego

representacional: si antes la disputa era en términos de identidades nacionales y provinciales (qué es salteño-argentino y qué es lo boliviano), en los últimos años la tensión/disputa se configura en términos de adscripción religiosa (si son devotos o no). Sin embargo, esa identificación religiosa también se plantea en términos de una tensión con identidades locales: esto se puede observar en cómo los medios se refieren a los “devotos” en contraposición a los “vecinos de la ciudad”, obliterando que los creyentes a la “Mamita” viven y son parte del territorio salteño.

Resulta interesante observar cómo el material relevado da cuenta de la interseccionalidad (Crenshaw, 1995) es decir, percepciones cruzadas e imbricadas en relaciones de poder y siempre estigmatizantes cuyos índices son género, raza, nacionalidad, adscripción religiosa, entre otras. En el caso del Milagro, se observa una interseccionalidad en términos de etnicidad y por cómo se configura las identidades locales: “son del interior” para los medios e “indios”, una categorización que aparece en las voces de los mismos creyentes que peregrinan días para llegar a la Catedral. En el caso de la Virgen de Urkupiña, al denominar a los promesantes como “bolivianos”, “bolitas”, “andinos”, “invasores” se activan percepciones relacionadas al racismo (que deriva en xenofobia) y a la etnicidad. Estas construcciones de sentido abonan, por un lado, a la construcción homogeneizante de la diferencia y, por el otro, colaboran con la invisibilidad de problemáticas referidas a la desigualdad social, particularmente, a las diversas formas de exclusión social.

Es necesario destacar que en las prácticas de los promesantes de Urkupiña se observa un proceso diferencial al que representan los medios: algunos se reconocen como “salteños” y, durante el ritual asumen identidades como las de “cholas”, identidad que remite a las jerarquías dentro de un baile boliviano como lo es la morenada. En otros casos, son personas que nacieron en Bolivia y se sienten “salteños”. Es decir, en las prácticas de los devotos, las identidades confluyen, vacilan y se ‘corren’ de las identificaciones mediáticas y eclesiales que intentan construir representaciones ‘fijas’ sobre la ‘Mamita’.

En el caso del Milagro, es una táctica de visibilidad y audibilidad de los creyentes asumirse y consentir ser “peregrinos” para poder ser parte de la ciudad. Aquí, ser “peregrinos” es una identificación que se legitima desde la Iglesia, el municipio y la prensa. El ejercicio del poder por parte de estas instituciones se produce en dos sentidos: se acepta y “admira” el tránsito de la gente del interior provincial en el espacio público local en tanto sean “peregrinos” y, por otra parte, se los iguala con los ciudadanos durante la procesión bajo la identificación de “salteños”, aunque ese gesto de inclusión identitaria es temporal porque está vigente únicamente mientras se realice el ritual.

La cercanía/lejanía

La relación entre los promesantes y las divinidades oscila entre la cercanía y la lejanía. En las fotografías analizadas que circularon en la prensa gráfica, se puede observar cómo en ambos cultos existe una cercanía entre el cuerpo femenino- humano y las imágenes de la Virgen del Milagro y la de Urkupiña. Ese cuerpo femenino (ya sea humano o divino) siempre se encuentra custodiado por hombres representantes del gobierno, miembros de la curia eclesial o promesantes.

Un aspecto fundamental para comprender esta matriz también la constituye la práctica de la vestimenta a los bultos. En el caso del Milagro se encuentra restringido a un grupo pequeño de personas que alcanzan determinados méritos cristianos, como lo son las Obreras de María, mientras que los creyentes deben contentarse con saludar a la distancia las imágenes.

En el caso de Urkupiña, cada esclavo tiene su imagen y las vestimentas son vendidas por numerosos negocios que ofrecen una diversidad de ropaje en tamaños, modelos y costos. Muchas familias también los confeccionan en el seno de sus hogares. Esto da como resultado una multiplicidad de bultos adornados de acuerdo a los gustos legítimos de las agencias y donde se lee cómo el devoto establece su vinculación con la divinidad. La vestimenta, entonces, forma parte de

una de las múltiples maneras que tiene el promesante para humanizar la imagen, volverla propia y cercana.

En el caso del Milagro, la distancia que se presenta entre los bultos y los creyentes está mediada por un pañuelo blanco, único elemento ritual de conexión que se utiliza por los peregrinos para saludar a las imágenes, mientras los bultos salen de la Catedral en procesión por las calles de la ciudad.

Lo andino/lo eurocentrado

Esta matriz resulta de particular interés para pensar cómo se configuran los rituales de cada culto lo cual oscila entre un espesor andino con marcadas características de prácticas populares y, por el otro, rituales eurocentrados²¹⁵-católicos donde se puede leer ejercicio de la hegemonía en exhibir jerarquías, delimitar espacios de tránsito y festejo, por ejemplo.

En el caso de la entronización, es decir, el momento en el que se coloca a las imágenes en sus respectivos altares, hay una diferencia sustancial: en el Milagro se realiza ante la mirada de autoridades eclesiales. En los días siguientes a este ritual, las imágenes son 'visitadas' en la Catedral por diversas organizaciones, instituciones, entre ellas las educativas.

En el caso de Urkupiña y tomando como referencia el caso de las familias Flores-Camacho- López, esa entronización se realiza en el espacio doméstico e implica prácticas andinas como la *challa* de las imágenes. Las novenas también tienen marcadas diferencias: mientras la mayoría se realiza en los hogares de devotos a la 'Mamita'- más allá que algunos sacerdotes también las oficien en sus

²¹⁵El eurocentrismo es, según Grosfoguel (2007) la actitud colonial frente al conocimiento que se articula de forma simultánea con el proceso de relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. Es un proceso histórico y una forma de operar intelectualmente y de construir nuestra realidad social. El autor retoma a Dussel (1998), el cual se ha esforzado por demostrar cómo se dio el proceso mediante el cual Europa pasó de ser, en el siglo XVI, el patio trasero de los sistemas interregionales vigentes en el momento (la India, el Asia Central y el Mediterráneo Oriental) para convertirse en el centro del nuevo sistema-mundo forjado desde la conquista de América. El poder económico y político que logra acumular Europa a partir del siglo XVI le permite imponer su habitus como norma, idea y proyecto universal para todos los pueblos del mundo. La Iglesia Católica, allí, cumplió un papel importante en la re-producción de estas percepciones de mundo.

parroquias-, la novena en el Milagro se realiza en el espacio público, frente a la Iglesia Matriz, donde una pantalla gigante ubicada en la calle trasmite lo que sucede en vivo dentro del templo.

En cuanto a los altares que se inauguran durante las entronizaciones y/o las novenas, en el Milagro se observan que son de tipo tradicionales católicos donde se presenta una jerarquía en relación a los creyentes que no pueden acceder a tocarlos porque están separados por cordones y ayudantes de la sacristía que custodian las imágenes (entre esos grupos católicos se encuentra la Hermandad del Milagro). Los bultos están, además, re-jerarquizados en relación a los otros santos ubicados en el atrio central de la Catedral: allí, los claveles colocados a los pies de cada bulto (blancos para la Virgen, rojos para el Señor) tienen la función de resaltar la importancia de las imágenes por sobre el resto de las divinidades.

Los altares a la Virgen de Urkupiña, en cambio, son un índice de la característica de los rizomas (Deleuze y Guattari, 1997): hay una multiplicidad de modalidades para construirlos y dependen de los gustos y creencias de las agencias. Se podría sostener, entonces, que los altares son abigarrados ²¹⁶ (Zaveleta, 1986) en el sentido que los actores al construir estos lugares sagrados se las ingenian para escaparle a las normas y para mostrar esos mundos diversos (Elbirt, 2017) donde conviven creencias católicas, orientales, andinas, entre otras.

En cuanto a las peregrinaciones del Milagro, poseen características particulares: si bien remite a un espesor temporal andino -dado que las comunidades ancestrales realizaban este ritual- están disciplinadas en espacio y tiempo a lo largo del trayecto. Su ingreso a la ciudad también está regulado por la policía, el municipio y miembros eclesiales, es decir, el poder moldea a los cuerpos y delimita qué lugares se pueden atravesar y cuáles no. Sin embargo, los promesantes tienen una forma diferencial de significar la práctica que va más allá

²¹⁶ René Zaveleta Mercado propuso el concepto de “sociedad abigarrada” para pensar la formación económica-social de Bolivia, ya no como una nación, entendida como una homogeneidad, sino un abigarramiento (superposición) de estructuras sociales/comunitarias, y de horizontes políticos que remiten a distintos tiempos históricos (Elbirt, 2017).

de pensarla únicamente como acto de fe para el culto: para ellos el ritual constituye una forma de visibilidad y audibilidad en el espacio público local. Este tipo de significación tiene continuidades con las significaciones que los devotos de Urkupiña le otorgan a la procesión: es un momento de algarabía, donde la práctica de diversos bailes de origen boliviano les permite a los migrantes mostrar cómo es su cultura y sus formas de concebir el mundo.

En el caso de la procesión al Milagro, es el momento de ejercicio del patrón del poder euro-centrado donde se exhibe las jerarquías: representantes del gobierno y la institución son los únicos habilitados para estar cerca de las imágenes, mientras que los creyentes están separados por diversas vallas de policías. El único que toma la palabra durante el ritual es el Arzobispo de Salta, quien se encarga de legitimar la identidad salteña (y argentina) dentro de los valores cristianos. Se podría pensar, entonces, que mientras en un culto la procesión es una forma de ser visible y audible en la ciudad, en el otro es una celebración institucional y hegemónica que tiene una inclusión subordinada de las clases subalternas.

Finalmente, en las fiestas a Urkupiña se encuentra una heterogeneidad cultural vinculada a lo andino que se lee, por ejemplo, en las huacas que eran utilizadas, también, por los pueblos ancestrales, los cuales le otorgaban sacralidad a estos elementos rituales. También, se observó cómo las formas de relacionarse dentro del ritual remiten al carnaval bajtiniano que se lee en la abundancia de los alimentos que se comparten comunitariamente, en los lugares donde se llevan a cabo las fiestas los cuales no están demarcados ni disciplinados y en la diversión de los creyentes, la cual se produce, también, por la multiplicidad de juegos que se realizan durante los “cumpleaños” a la Virgen.

Entre lo popular, lo masivo y lo hegemónico

A lo largo de todo el capítulo se encuentra latente la tríada de lo popular, lo masivo y hegemónico en ambos procesos de religiosidad. En el caso del Milagro

se puede leer la hegemonía en las formas de legitimación que tiene el culto como parte de la identidad salteña, una representación consolidada por parte de los aparatos ideológicos del Estado.

Para reflexionar sobre lo popular, se puede retomar las conceptualizaciones propuestas por Pablo Semán (2001) dado que permiten pensar la *religiosidad popular* como una experiencia cosmológica que piensa lo sagrado como un nivel más de la realidad, es decir, de la vida diaria. Lo sagrado, aquí, está impreso en las prácticas cotidianas y laborales de los devotos que llevan a la “Mamita” en sus autos, que les prenden inciensos en sus negocios, que son vestidas por las familias para ocasiones en las que los actores consideran “especiales” (no sólo los días del culto sino, también, el cumpleaños de algún miembro de la familia o el rezo de una novena, por ejemplo). Allí, la creencia está inserta en la vida cotidiana de las personas.

Además, la religiosidad popular es holística por cuanto implica “la vigencia de prácticas y representaciones que suponen tanto categorías de representación holistas como la unidad de los fenómenos “físicos y morales” (Semán, 2001: 60). En el caso de Urkupiña, ese principio físico-moral se encuentra en permanente “movimiento” en la práctica devocional, especialmente durante la fiesta donde el goce del cuerpo (lo físico) es un goce, también, del espíritu (moral- espiritual). Se produce, así, una ecuación: mientras mayor es el festejo, la alegría, mayor es el agradecimiento del promesante a la Virgen y, por lo mismo, su compromiso con la divinidad. Además, este principio holista permite comprender la relación cuerpo-identidad que plantea Míguez (2002): “a la concepción tradicionalista de que cuerpo y mente son dos realidades escindidas (según la cual la mente es la fuente primordial del ser y el cuerpo solo la entidad portadora cuya interferencia hay que limitar) se opone a la concepción alternativa de que cuerpo y mente son una sola cosa en proceso de retroalimentación, la identidad se constituye justamente en este proceso y no mediante la subordinación de una esfera a la otra” (ibídem, 2002: 20). Desde esta perspectiva, podría entenderse

cómo el culto de Urkupiña implica una experiencia físico-moral que, incluso, es legible en la manera en la que algunos promesantes se efectúan tatuajes (lo físico) dedicados a la divinidad (lo espiritual): así, se dibujan en la piel desde la imagen de la Virgen hasta palabras de agradecimiento. En los bailes que se efectúan durante la procesión y en las diversas formas de festejo al culto, también se observa una configuración del movimiento del cuerpo que se inscriben en formas carnalesca bajtinianas y se aleja de lo establecido por el canon. Estas prácticas, de algún modo, expresan cierta centralidad del cuerpo para demostrar la creencia a la “Mamita” y, por otra parte, poseen una función de identificación como “devotos” para aquellas personas que deciden hacerlo. En el caso del Milagro, la centralidad del cuerpo está latente durante la peregrinación, pero desde un sentido sacrificial católico: los días y noches que caminan para llegar al punto cero de la ciudad (la Catedral) les producen múltiples daños físicos a los promesantes que, sin embargo, son ofrecidos (y representados por los medios) como actos de ‘fe’ para el culto. En las voces de los promesantes, la práctica se dota de un significado que excede a lo milagroso de la festividad y el ritual se transforma en una táctica para poder formar parte de esa identidad local.

Por último, la tercera dimensión de la religiosidad popular según Pablo Semán (2001) es la relacional que se observa en la ligazón de cada hombre con lo sagrado; funciona como una ideología que lo define y relaciona con otros hombres y con lo sagrado mismo, en su diferencia y su jerarquía: “se trata siempre de un yo anclado en una red de reciprocidades que determinan obligaciones de don y contra don y que surgen de un lugar en una estructura de papeles y responsabilidades familiares” (ibídem, 2001:22). El carácter de lo familiar como estructura donde se inscribe el festejo es fundamental en el caso de Urkupiña, no sólo por la manera en la que el grupo Camacho- Flores-López organiza la fiesta sino por la significaciones que los unen y que se sedimentan la reproductibilidad del culto: la Virgen de Elva, la esclava de la familia Flores-Camacho- López, tiene “hijas”, otras vírgenes que fueron regaladas por miembros de la familia a otros creyentes,

los cuales primero festejaban en la casa de la esclava y, luego, realizaban su fiesta particular. Existía allí, también, una forma de jerarquización hacia el interior del grupo donde tiene primacía la imagen más antigua²¹⁷ que se ubica en el centro del altar. En el caso del grupo de familias mencionado, hay responsabilidades para el festejo y una manera comunitaria de vivir-se que, también, está relacionada con los lazos de compadrazgos que los unen.

En el caso del Milagro, se puede observar este aspecto en la forma en la que surge la peregrinación de La Puna: un grupo de vecinos, muchos de los cuales compartían redes familiares, deciden emprender el viaje a Salta caminando. A partir de allí, generaron una serie de tácticas para ser visibles y poder acceder a la ciudad. Así, por ejemplo, usaron como recurso para ingresar al territorio capitalino “decir” que los acompañaba un miembro de la policía provincial. Allí, se observa cómo en un primer momento, la peregrinación no era reconocida por la Iglesia, ni el municipio en tanto los caminantes eran catalogados como *outsiders* al llamarlos, por ejemplo, “sucios” por el aspecto que presentaban. En la actualidad, se siguen demarcando las diferencias al denominarlos como parte del interior provincial.

En todos los casos nombrados, principalmente en los vinculados a Urkupiña, hay una relación de gran significación con respecto a la familia, estructura que era fundamental – también- para la cultura andina, ya que desde allí se fundaba la relación del individuo con el mundo (Cánepa Koch, 2005). Esta característica también puede leerse en la nominación de “Mamita” a la Virgen, la cual contribuye a solidificar el discurso devocional asociado a la representación de una posición de “hijos” en relación a la divinidad y de “hermandad” al interior de los contactos interpersonales que se establecen entre los creyentes durante las prácticas rituales en honor a la Virgen y una relación de proximidad entre los mismos.

²¹⁷ El capital simbólico de una imagen de Urkupiña en Salta se da en el marco de la antigüedad de la misma, de allí que el grupo de familias posea reconocimiento en el ámbito local. Sin embargo, en otras provincias como Córdoba el capital de una imagen se produce por el tamaño de la misma (Giorgis, 2002) lo que marca las apropiaciones diferenciales del culto en cada ciudad.

Por otra parte, nominar como “Mamita” a la advocación responde a usos que también se efectúan en cultos marianos de la región andina, como es el caso de la Virgen Nuestra Señora de la Candelaria que se festeja en Puno- Perú y en Humahuaca- Argentina (Podjajcer y Mennelli, 2009). En ambos lugares, se presenta un proceso donde resulta intercambiable el término de *Pachamama-madre* con *virgencita-mamita*, dando cuenta de un “complejo mapa de creencias católico populares vinculadas estrechamente a rituales y performances representados e identificados por sus actores como acciones sociales de su vida cotidiana” (ibídem, 2009:90). Esta cartografía de creencias se presenta en Urkupiña- también- a través de una continuidad de elementos rituales que se utilizan tanto en la Pachamama como en la devoción, entre los cuales se puede mencionar: las hojas de coca, la cerveza para la *challa*, los sahumerios e inciensos que antes se señalaron como propios de la cultura andina.

En el caso del Milagro, la denominación de “Señor” y “Señora” o el denominado “Pacto de fidelidad” reactualiza relaciones de vasallaje que se presentaban en el Medioevo y, al mismo tiempo, refuerza la relación de lejanía- autoridad de la divinidad en relación a los creyentes.

Las industrias del creer paralelas como categoría, permitieron pensar cómo se articula lo popular-masivo ²¹⁸ en Urkupiña, conceptos históricamente antagónicos en significación pero que, en realidad, definen una manera de estar en el mundo y refieren a ciertos consumos y usos, los cuales pueden imbricarse en prácticas de resistencia (Marroquín, 2015). Así, podría comprenderse que uno de los pilares fundamentales de la mercantilización gira alrededor de la vestimenta de la Virgen, lo cual – como se dio cuenta con anterioridad- implica una afectividad entre el devoto y la divinidad, anclada en el gusto legítimo de las agencias. En el caso del Milagro, se puede observar cómo los elementos rituales más canónicos también son mercantilizados e ingresan dentro de una trama que se puede

²¹⁸En base al pensamiento de Jesús Martín Barbero (2002), Amparo Marroquín realiza una genealogía de los conceptos para pensar que al separarlos, sólo se realiza una reificación del análisis (Marroquín, 2015).

denominar masiva-hegemónica, la cual (in) visibiliza cuestiones vinculadas a las desigualdades sociales: miles de familias con niños menores de edad, venden en el espacio público novenas, rosarios, entre otros; aspecto que pertenece a la agenda *cutting* de los medios salteños.

Lo popular como una práctica de resistencia también se puede ver en la posición de la Iglesia Católica respecto al culto en general y, a la experiencia de familias, en particular. El concepto de estrategia, tal como lo piensa De Certeau, implica cálculos objetivos en relación al poder, son tipos de operaciones en espacios donde se produce, cuadrícula o impone prácticas y representaciones (De Certeau, 1996:36) y posibilita comprender cómo la institución intenta nuclear la práctica en un espacio producido y demarcado desde la visión católica, regulando los usos y significaciones que hacen los devotos del culto. Así, la prohibición del alcohol o pirotecnia en la Iglesia del Pilar y en el Centro de Convenciones de la Ciudad en el año 2014 por la celebración de la llegada de la Virgen Cochabambina o la prohibición de fuegos de artificios, muestran la manera en la que se ha tratado de imponer una forma y un espacio para los festejos, los cuales siempre están más cercanos a la cultura carnavalesca y andina. En el Milagro, en cambio, hay consentimiento por parte de los peregrinos que asumen los lugares donde los ubica y demarca el poder, pero en los significados que le otorgan a la práctica hay un desborde, se ‘corren’ de los sentidos hegemónicos del culto: ser vistos y oídos es uno de los significados que ellos le sobre-imprimen al ritual.

La lejanía/cercanía; la movilidad/inmovilidad, lo andino-popular/ lo eurocentrado-hegemónico, las formas de habitar el espacio público y doméstico-privado y las disputas identitarias son categorías que iluminan para pensar cómo se articula lo popular, lo masivo y hegemónico en ambas ritualidades.

Tal como sostiene el epígrafe con el cual se inició el capítulo, las “matrices” son algunos sentidos de todo “este enredo” (Cliford Geertz, 1991), es decir, de un complejo conjunto de materiales que intentó mapear la tesis y, por lo

mismo, son líneas de contrastación que se pueden seguir ahondando y explorando en futuras investigaciones.

CONCLUSIONES

"Nosotros recuperamos la dimensión política de la comunicación: la comunicación es política, la comunicación es conflicto, la comunicación es lucha, la comunicación es disputa; no es solamente el campo amable de la aplicación de un conocimiento técnico que funcione como un instrumento, como una herramienta para otros fines. La comunicación también tiene un fin, y ese fin es político (...)"

Victor Arancibia, 2015

(Re) capitulaciones

A lo largo de esta investigación, se puso el acento en la construcción de representaciones, identidades y territorios en el culto a la Virgen de Urkupiña y al Señor y Virgen del Milagro en la ciudad de Salta. El trabajo se basó en considerar a las formas de religiosidad como modos de comunicación del mundo que están en constante tensión, disputa y negociación de sentidos. Las festividades implican, por un lado, la dimensión de lo sagrado entendida como una manera de conexión entre la divinidad y los creyentes y, por otro, los usos políticos e ideológicos que se construyen desde los aparatos ideológicos del estado como por parte de los promesantes.

En este sentido, el título de la investigación *“Ritualidades en Disputa: Representaciones, identidades y territorios (Urkupiña y El Milagro, periodo 2009-2016)”* pone en relieve la dimensión conflictiva de los cultos dentro de una ciudad que se configura como ‘hierópolis’ religiosa, característica visible desde su arquitectura hasta las formas rituales que practican devotos, creyentes y promesantes que van moldeando diversas formas de habitar y transitar esos espacios.

En *“Primera parte: los cultos en la capital de la fe”*, se situó la mirada en la identificación de la gramática de la ciudad, la cual jerarquiza espacios de acuerdo a la mayor (o menor) cercanía de las creencias con el dogma católico: así, se mostró cómo determinados barrios ubicados en las periferias llevan el nombre de cultos populares en tanto presentan grandes problemas de habitabilidad,

mientras que otros que poseen nominaciones de divinidades reconocidas por la Institución se ubican más cerca de los centros y, por lo mismo, las condiciones de vivienda y servicios, mejoran. Este mapeo permite comprender la importancia de la Iglesia Católica en Salta. Desde ese recorrido, de esa forma de ‘andar la ciudad’, se pudo vislumbrar la manera en la que ambos cultos resultan espacios fértiles para comprender las fisuras y vacilaciones de sentidos dentro del dogma.

Esta tesis partió de la pregunta sobre cómo se producen grietas en un campo que se pretende homogéneo (como el católico) a partir de los haceres de los actores sociales, cómo plantean una disputa por el poder de las representaciones de ciudadanía, poniendo en tela de juicio los mecanismos de inclusión y exclusión, y las jerarquías.

La indagación inicial también se propuso cartografiar las devociones de las dos vírgenes. Para ello, se analizó la forma en la que sus devotos habitan el espacio público y doméstico. En el caso del Milagro, se observó su disciplinamiento extremo pues sus prácticas están muy reguladas por la Iglesia y el municipio, destacando que sus rituales más significativos (como las procesiones, las novenas y peregrinaciones) se realizan en las calles de la ciudad con el beneplácito de diversos actores de la sociedad política y civil. La ciudad y el modo de ocuparla - por parte de los fieles y peregrinos- está previamente delimitada por el poder.

En el caso de la Virgen de Urkupiña, en cambio, las devociones siempre desbordan los límites que la Iglesia y el municipio quieren imponer. Para describirla, se acudió a la noción de rizoma como categoría capaz de dar cuenta de la diseminación, multiplicidad, capacidad de quiebre y transgresión de lo instituido que caracteriza su dinámica ritual.

De este modo, se puede afirmar que el Milagro es un culto institucionalizado y legitimado por las esferas eclesiásticas y por los funcionarios del gobierno. Por ello puede reproducirse en otros aparatos ideológicos del estado tales como las escuelas y los medios de comunicación lo cual sedimenta los

sentidos desde los valores más caros al poder local: hay un anclaje relacional entre salteñidad- religión católica- Milagro.

Cabe destacar que en el caso del culto del Milagro hay investigaciones que permiten comprender la construcción histórica de la devoción desde la colonia hasta nuestros días, mientras que en el de Urkupiña existe un vacío sobre cómo fue el ingreso del culto a la ciudad de Salta. Por esta razón, la investigación realizó el doble esfuerzo de mapear y de re-construir esa entrada y para ello relevó las voces de muchos devotos, de la Iglesia y de los medios. Así, se identificaron vacilaciones en el relato del ingreso a Salta por parte de discurso mediático y religioso, en tanto ambos tratan de posicionar la advocación como una creencia “traída” por miembros de la Iglesia Católica local. En ese punto, puede pensarse que el culto a la Virgen de Urkupiña está en un proceso de institucionalización, más allá de que la Iglesia en Bolivia lo haya reconocido y legitimado hace mucho tiempo.

La historia del ingreso de Urkupiña a la ciudad, se reconstruyó a partir de los testimonios de los devotos que han organizado la festividad durante más de treinta y seis años: aquí resultó vital retomar la experiencia del grupo de familias Flores-Camacho-López quienes practicaron y construyeron rituales y territorios para el culto particulares y poco canónicos. El relato de Elva sobre el mito de fundación de la devoción en Salta se aparta de los estrechos límites de las hagiografías y narraciones de la Iglesia. Ella se considera a sí misma la primera esclava de la imagen, con capacidad para mediar entre la Virgen y la humanidad desde prácticas del curanderismo.

En “*Segunda Parte: Urkupiña*” se analiza la configuración de las dimensiones de análisis mediática, la mirada de los promesantes y la eclesial en el culto de Urkupiña. Para ello, se identificaron las acciones desarrolladas por la Iglesia Católica para centralizar y disciplinar el culto. En este sentido, los aportes de Michel Foucault (1985) sobre el poder, Michel De Certeau (1996) sobre la conformación de los relatos espaciales ha sido fundamental para indagar la lógica

de la apropiación/violencia a partir del cual, la institución intenta moldear los rituales de los devotos y propone la construcción de un santuario lejos del casco céntrico de la ciudad. Esto permitió afirmar que la Iglesia ejerce una especie de ‘*apartheid* social’ al segregar la devoción a las periferias del territorio local lo que da cuenta, también, de cómo la ciudad -en tanto hierópolis- jerarquiza espacios de acuerdo a lo que es más o menos aceptado por el dogma católico. Aquí, se pone en evidencia que el poder eclesial tiene sus formas de representar el mundo, construir identidades y relatos sobre el espacio que se lee en cómo piensa la devoción de Urkupiña como un culto migrante, el cual puede ser espectacularizado y destinado al turismo.

Dada la dinámica del culto, la indagación dio particular énfasis a las líneas de fuga, es decir, a los modos diferenciales de llevar a cabo la práctica de Urkupiña en los cuales cumplen un rol fundamental los agenciamientos colectivos del deseo (Guattari, 2013), es decir, actores que no cesan de cuestionar el poder instituido. Para ello, se consideraron tanto los testimonios del grupo de familias que se adjudican el ingreso del culto a la ciudad (los Flores- Camacho- López) como, así también, las voces de otros devotos. Todo ello permitió contextualizar la devoción.

Los relatos de experiencia de los promesantes han puesto en evidencia el diálogo entre diversos sistemas de representaciones provenientes de la cultura andina en general, la boliviana y la salteña, en particular, cuyo espesor temporal posibilitó reflexionar sobre la heterogeneidad cultural de un culto migrante que fue apropiado por numerosos creyentes en el Noroeste Argentino. Al analizar los rituales, se hizo visible –además– la intersección entre el espacio público y el privado-doméstico que caracteriza el rito de Urkupiña.

En el caso de las novenas, se exploró cómo las familias construyen altares a las Vírgenes en sus hogares, transformándolos en lugares sacralizados y articulándolos con el espacio público de gestión privada, como los negocios (mueblerías, colchonerías, boutiques) recorridos por los promesantes. Por otra

parte, se reflexionó sobre la manera en que las procesiones atraviesan la ciudad colonial consagrada a festividades canónicas-católicas (como el Milagro) con bailes y música andina-boliviana, tales como el tinku y la morenada. Numerosos testimonios de devotas relevados durante la investigación, dan cuenta de la manera en la que la danza se constituye en una táctica para hacer visibles y audibles en el espacio público sus identidades habitualmente invisibilizadas. En cuanto a las fiestas, el trabajo de campo y su posterior análisis puso de manifiesto la cercanía al carnaval bajtiniano, en franca contradicción con los rituales que promueve (y disciplina) la Iglesia.

También, se prestó atención a las formas de humanizar la imagen de la Virgen, proceso que atraviesa espacios públicos y domésticos. Esa necesidad de personificación del bulto se expresa no sólo en el hecho de alimentarlo, hablarle, llevarlo a la peluquería o “ponerle un cinturón de seguridad” en un avión sino que, al mismo tiempo, incluye toda la práctica del ropaje a la Virgen, la cual dinamiza una importante industria paralela del creer situada en los sectores más populares del centro capitalino. Así, vestir a la “Mamita” comprende la compra y/o confección de joyas, coronas, cetros, vestidos, andas personalizadas para cada imagen. La dispersión y variabilidad de estas prácticas contrasta con el ritual de vestir a la Virgen del Milagro.

En este sentido, puede leerse las disputas entre las agencias populares y las modalidades de festejo legitimadas por la Iglesia: mientras la institución tiende a centralizar y apropiarse de las prácticas rituales de Urkupiña, los devotos desbordan permanentemente esos parámetros impuestos.

Para analizar el modo en que la prensa local informa sobre estas festividades, se construyó un corpus que toma como punto de partida el año 2009, momento en que el discurso de la información describe a los devotos como “bolivianos”, “invasores”, “indisciplinados”. Esta isotopía funciona como una cadena de representaciones estigmatizantes donde se sostiene, en lo no dicho, que deben ser excluidos/expulsados de la ciudad, en tanto sus rituales son ruidosos,

dan pie a la comida, la bebida, al baile y a la fiesta andina e indígena, todo lo cual resulta ajeno al canon católico y eurocentrado. Se concluyó, de este modo, que los medios funcionan como generadores de estigmatización del culto, valoración negativa que contamina los elementos utilizados durante la celebración, tales como la cerveza, las hojas de coca, el papel picado y demás ingredientes de la *challa*, ritual andino que también se repite en el culto a la Pachamama.

Por otra parte, la indagación puso en evidencia la participación de las instituciones estatales, en particular del Municipio, en este proceso de disciplinamiento y altrerización mediante ordenanzas y reglamentaciones. Esto visibilizó el funcionamiento de una frontera simbólica que coloca un acento negativo en los devotos de Urkupiña al oponerlos al “vecino”, portador de los atributos del ciudadano y colocado en una posición de víctima pues es quien “soporta” las formas de festejo previamente estigmatizadas.

La primera parte, entonces, permitió ver el juego de tracciones entre las agencias populares, la Iglesia, los medios y el municipio en tanto disputan (explícita o implícitamente) las formas de festejo del culto y, principalmente, los modos de habitar la ciudad.

En “*Tercera parte: el Milagro*”, el trabajo mostró cómo la Iglesia despliega su capital simbólico para construir identificaciones que establecen los valores cristianos como formas de identidad nacional y local. También se pudo leer cómo se representa a los grupos de peregrinos del interior de la provincia como “rostros”, “cansados”, “silentes”, “respetuosos”, categorías que repiten los medios de comunicación, es decir, se puede observar la manera en la que utilizan las mismas matrices representacionales para denominar a los promesantes.

Las imágenes de circulación pública, provenientes de diarios y portales que se analizaron en el trabajo, expusieron la vinculación entre los devotos-as/promesantes/peregrinos-as con las divinidades: de distancia y jerarquía en el caso de la Virgen del Milagro, de cercanía y de equidad para la Virgen de Urkupiña. Así se identificaron los rasgos distintivos de las representaciones

relacionadas a la forma de vivir cada culto que se explicitan en los discursos de los medios de comunicación y de la Iglesia: la connotación negativa que asume la denominada “democracia espiritual” por ser “igualitaria”, lo que vuelve “indisciplinado”-“desordenado” el culto de Urkupiña como así también a los creyentes que participan en él. En contraste, el Milagro y sus peregrinos adquieren un carácter ejemplar en tanto responden a las expectativas del poder: ser “sumisos” y “silentes”.

El análisis confirmó que la cobertura mediática de la festividad reproduce el discurso de la Iglesia local, destacando el cariz sacrificial de la práctica de la peregrinación. Los testimonios de los creyentes que participan del ritual ingresan al campo mediático como relatos biográficos y melodramáticos que sedimentan las representaciones tradicionales construidas alrededor de la festividad.

Esas representaciones se reproducen y circulan, también, en los discursos de las cofradías que forman parte de la organización interna de la festividad. Sus integrantes son los únicos autorizados para vestir a la imagen del Señor y la Virgen del Milagro, para determinar cuáles son los tiempos y espacios que ocuparán los peregrinos durante su ingreso a la Catedral, entre otras actividades. Aquí, la categoría de los “rostros del poder” permitió pensar cómo se articulan y se sustentan las representaciones y prácticas de este culto.

Por otra parte, se pudo reflexionar sobre la manera en que algunos peregrinos expresan en sus testimonios otras formas de hacer y nombrar su experiencia durante el trayecto, divergentes de las que se imponen desde la Iglesia y los medios. De ellos se deduce la necesidad de ser vistos y escuchados por una ciudad que, normalmente, tiende a estigmatizarlos con lo cual la peregrinación adquiere un sentido de inclusión social. Desde allí también se explica el motivo que lleva a algunos participantes a asumir identidades ajenas, a modo de táctica propia de quienes habitualmente no se sienten parte de la ciudad y pretenden ser incluidos y considerados del mismo modo que los ciudadanos.

Finalmente en “*Salidas*”, se aborda los contrastes entre ambas devociones. Para ello, se elaboraron ‘matrices de sentido’ que permitieron dar cuenta de los puntos de convergencia y divergencia entre las devociones. Así, las matrices responden a diversas lógicas que se agrupan en lo móvil/inmóvil; lo andino/lo eurocentrado; la cercanía/lejanía; la configuración del espacio en términos de lo público y lo doméstico-privado y la lógica identitaria de lo salteño/lo boliviano, fue de utilidad para pensar la configuración de cada culto. Esas matrices permiten observar cómo se entraman prácticas populares, masivas y hegemónicas.

Cierre provisorio

Esta investigación tuvo como anticipación de sentido pensar cómo el origen del culto de la Virgen del Milagro posibilitaba pensar la cultura de Salta por su fuerte identificación con lo colonial y su obliteración de las culturas originarias en tanto se construía como parte de la(s) identidad(es) y de la(s) memoria(s) local(es) de más larga data en la historia provincial.

El culto de la Virgen de Urkupiña, en cambio, si bien surge en el mismo período, su misma historia (se le aparece a una niña quechua en el siglo XVI) reactiva los elementos de las memorias andinas ancestrales, por una parte y, por otra, de la bolivianidad como estado nacional; identidad estigmatizada por la cultura argentina, en general, y salteña, en particular. De allí que, su ingreso en el territorio de Salta se articule de modo complejo con la religiosidad canónica local, implicando procesos de identificación y territorialidad diversos.

En los dos cultos se encuentran resonando temporalidades heterogéneas – a veces compartidas, como la época colonial- pero particularizadas en tanto las historias y las culturas nacionales producen resonancias temporales diferenciadas. En cada devoción están presentes procesos de religiosidad que atraviesan lo popular, lo hegemónico y lo masivo además de actores-creyentes que re-significan, se apropian y (re)construyen múltiples sentidos. Cada culto, entonces, ha

posibilitado indagar el paso de lo popular a lo institucional en un proceso dinámico y constante que delimita diferentes territorialidades e identificaciones.

Para dar cuenta de esta hipótesis, el trabajo se propuso indagar contrastivamente las representaciones sociales relacionadas con las devociones en medios de la prensa gráfica local donde se plasmaran disputas y/o tensiones por identidades y territorios. Al mismo tiempo, reflexionó sobre materiales visuales donde se pudiera leer las representaciones sociales de las devociones. Al analizar las prácticas de los devotos y peregrinos, se los estudió pensando cómo se teje allí la cultura masiva, popular y hegemónica, un entramado que se indagó desde la configuración de las prácticas de cada culto (procesiones, novenas, peregrinaciones y fiestas).

En la dimensión eclesial, esta tesis intentó abordar la manera en la que la Institución Católica construye y legitima identidades, territorios (simbólicos y materiales) en relación a los actores, los orígenes de cada culto, las creencias y sus prácticas.

El contraste entre las dimensiones de las voces de los promesantes, la mediática y la eclesial se realizó a partir de categorías tales como representaciones, los procesos de construcción de territorios y las adscripciones identitarias. Se propuso la noción de 'matriz de sentido', lo cual permitió dar cuenta cómo el culto de la Virgen de Urkupiña y el Milagro resultan espacios fértiles para indagar los usos políticos e ideológicos de los cultos.

Finalmente la mirada se focalizó en las disputas identitarias y territoriales que se dan entre uno y otro rito, es decir, entre formas diversas de comunicabilidad del mundo donde confluyen múltiples modos de hacer, decir y habitar la "salteñidad".

Noviembre, 2018

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1969), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sur.

ALBERRO, M. (2004), “El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristianos y el día de muertos en México Araucaria”, en *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 5, núm. 12. pp. 1-30.

ALGRANTI, Joaquín. (2013), “Las formas sociales de las mercancías religiosas”, en J. Algranti (director), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 13-34.

ALTHUSSER, L. (1988), “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. En: *La filosofía como arma de la revolución*. México D. F.: Ediciones Pasado y Presente. (pp.97-141).

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. (2010), “Introducción”, en S. Álvarez Leguizamón (comp.), *Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*, Salta: CEPHIA, Facultad de Humanidades. pp. 11-18.

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S y MUÑOZ, S. (2010), “Categorías nativas, nominaciones de la alteridad y voces autorizadas en la invención de “la Sociedad” y “La Tradición Salteña”: literatura y dialectología”, en S. Álvarez Leguizamón (comp.), *Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*, Salta: CEPHIA. Facultad de Humanidades. pp. 115-132.

AMEIGEIRAS, A.(2008),*Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Buenos Aires: UNGS.(2013),“Ortodoxia doctrinaria y viejas ritualidades. Significados e implicancias en el catolicismo argentino de una aparición mariana”, enA. Ameigeiras (coord.),*Cruces intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas enLatinoamérica*,Buenos Aires: CLACSO, Colección Grupos de Trabajo. pp. 207-231.

AMEIGEIRAS, A. y SUAREZ, A. (2010), “La Virgen del Cerro en Salta. Continuidades y singularidades respecto a las principales apariciones modernas y contemporáneas”, en III *Simposio Internacional sobre Religiosidad. Cultura y Poder*, Buenos Aires. 25 al 27 de agosto.

ANDERSON, B (1991), *Comunidades imaginadas*, México: Fondo de cultura económica.

ANGENOT, M (1998), “Hegemonía, disidencia y contradiscurso. Reflexiones sobre la periferia del Discurso Social en 1889”, en *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*,Córdoba: U.N.C.pp. 29-46. (s/d) “Intertextualidad, interdiscursividad y Discurso Social” Trad. De Cátedra de Nicolás Rosa, Universidad Nacional de Rosario.

ARACIL, A.(1998),*Juego y artificio. Autómatas y otras ficciones en la cultura del Renacimiento a la Ilustración*,Madrid: Cátedra.

ARANCIBIA, V. (2009), “Nacionalidad, territorios y memorias” en *Actas de las XII Jornadas Interescuelas de Historia*, UNT, Tucumán: edición en CD.(2015), *Nación y puja distributiva audiovisual. Identidades, memorias y representaciones sociales en la producción cinematográfica y televisiva del NOA*, Tesis de doctorado, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

ARFUCH, L.(2002),*El espacio biográfico*,Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.(2005),*Identidades, sujetos y subjetividades*,Buenos Aires:Ed. Prometeo. (2014),“La (auto) biografía, memoria e historia”,en *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, n°1. pp. 68-81.

AUZA, N. (1987), “Aciertos y Fracazos sociales del catolicismo argentino”, en *Revista Historia y Crítica*, n°7, Universidad de los Andes, Bogotá. pp. 65-98.

BAJTIN, M (1998),*La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de FrancoisRabelais*,Madrid: Ed. Alianza.

BARELLI, A. (2011a), “La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”, en *Ciencias Sociales y Religión*, año 14, n° 17, Porto Alegre.(2011b), “Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”, en *Revista Cultura y Religión*, vol. V, n° 1.pp. 64-79.

BARRIOS CRISTALDO, C.(2011), “Una aproximación a las representaciones visuales de prácticas religiosas correntinas”, en *Revista Afuera*. Recuperado de:<http://www.revistaafuera.com/editorial-a.php?id=182>. Consultado el 20 de abril de 2014.(2013a), “Fotografía, comunicación e identidades: revisando lecturas y perspectivas”, en *XVII Jornadas de Investigación en Comunicación. Universidad Nacional de General Sarmiento*, Buenos Aires, 12-14 de agosto. (2013b), “Actuar, fotografiar, performar identidades en y desde prácticas de religiosidad popular en la provincia de Corrientes”, en M. Giordano, L. Sudar y R. Isler (edits),*Memoria e Imaginario del Nordeste argentino. Escritura, oralidad e imagen*. Rosario: Prohistoria. pp. 89-115.(2016),*Representaciones fotográficas del Gauchito Gil. Las imágenes como productoras de sentido y formas de articulación de la cultura popular masiva*, tesis de doctorado, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.

BARTHES, R. (1986), “El mensaje fotográfico” y “Retórica de la imagen”, en *Lo Obvio y lo obscuro. Imágenes, gestos y voces*, Barcelona: Paidós.(2005),*Mitologías*, Buenos Aires: Siglo XXI.

BELTING, H. (2007),*Antropología de la imagen*, Buenos Aires: Katz

BENCLOWICZ, J (2008), “Los últimos grandes cortes de rutas puebladas de Tartagal- Mosconi” en *V Jornadas de Sociología*, UNLP. 10-12 de octubre de 2008.

BENNEDETTI, A y SALIZZI, E (2011), “Llegar, pasar y regresar a la frontera. Aproximación al sistema de movilidad Argentino-Boliviano”, en *Revista Territorio y Transporte*, n°4.pp. 148-179.

BERGER, J. (1972), *Mirar*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

BIANCHI, S (2001), *Catolicismo y peronismo: religión y política en la Argentina de 1943-1955*, Tandil: IEHS.

BOURDIEU, P. (2013), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. (2006), *La distinción criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus. (1999) *La distinción (“La elección de lo necesario)*. Madrid: Taurus.

BRANDES, S. (2005), “Retratos en acción: la España de Cristina García Rodero”, en *AAVV, Maneras de Mirar*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.pp. 37-50.

BRIGS, C y BAUMAN, R (1992), “Género, intertextualidad y poder social”, en *Revista de Investigaciones folclóricas*, nº11. pp. 78-108.

BRUBAKER, R. y COOPER, F. (2002), “Más allá de la identidad”, en: *Apuntes de investigación*, nº 7, Buenos Aires. pp. 5-20.

BURKE, P. (1978), *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid: Alianza Editorial.

BUTLER, J. (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires: Paidós.

CAGGIANO, S. (2012), *El sentido común visual. Disputas en torno a género, raza y clase en imágenes de circulación pública*, Buenos Aires: Miño y Dávila editorial. (2001), “¿Bolivianos? En dos ciudades ¿argentinas? Identidades sociales en procesos migratorios contemporáneos”, Informe final del concurso *Culturas e identidades en América Latina y el Caribe*. Programa Regional de Becas CLACSO.

CAIMARI, I. (1995), *Perón y la Iglesia Católica. Religión Estado y Sociedad en la Argentina de 1943-1955*, Buenos Aires: Ariel.

CAMBLONG, A. (2013), “Mi vecino, HommiBhabha”, en *La Rivada Investigaciones en Ciencias Sociales*, nº1. pp. 1-25.

CANEPA KOCH, G. (1998), *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*, Perú: Biblioteca digital Andina.

CARBALLO, C. (2009), “Repensar el territorio de la expresión religiosa”, en C. Carballo (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires: Prometeo.

CAROZZI, M. J. (2011), *Las palabras y los pasos. Etnografías de la danza en la ciudad*, Buenos Aires: Gorla.

CAROZZI, M.J. y CERNADAS, C. (2007), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires: Ed. Biblos.

CAROZZI, M.J. Y FRIGERIO, A (1994), “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, en A. Frigerio, y M. J. Carrozi(comp), *El estudio científico de la religión a fines del sigloXX*, Buenos Aires: CEAL. pp. 17-53.

CEA D'ANCONA, M. (1996), *Metodología Cuantitativa: Estrategias y técnicas de investigación social*, Madrid: Síntesis.

CEBRELLI, A. (2000), “Una herencia conflictiva: El imaginario religioso colonial y la construcción de identidades nacionales”, en *Andes*, nº 11, Salta: Universidad Nacional de Salta- Facultad de Humanidades. (2008), *El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA: transformaciones entre dos siglos. Contribución al estudio en heterogeneidad cultural*, Córdoba: Alción. (2012), “Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (1994-2011)”, en *Praxis, fronteras e interculturalidad. La comunicación en disputa*, Tartagal: Sede Regional U.N.Sa. (2013), “De femicidios, abusos y otros demonios. Creencias populares, pobreza y desigualdad en las crónicas policiales”, en C. Arrueta y M. Brunet, (eds), *Fuentes confiables: miradas latinoamericanas sobre periodismo*. San Salvador de Jujuy: Ediciones DASSUCSE. pp. 95-123.

(2015), “Salta, la linda o la sinécdoque de la violencia larvada”. Recuperado de: <http://www.lateclaene.com/alejandra-cebrelli-caqa>. Consultado el 20 de febrero de 2018.

CEBRELLI, A. y ARANCIBIA, V.(2005), *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer*, Salta: CEPIHA-CIUNSa. (2011) “Las representaciones y sus márgenes. (In)visibilidades, imágenes y narrativas en situación de frontera cultural”, en A. Constante (dir.) *Reflexiones Marginales. Revista de saberes de frontera*, núm. 11, México:Universidad Autónoma de México. (2012), *Luchas y transformaciones sociales en Salta*, Salta: Agencia de Ciencia y Técnica y CEPIHA.

CEBRELLI, A. y NAVA LE FAVI, D. (2018), “Los caminantes del milagro. Del valle a la ciudad en telediaros locales”, en Revista *Folia Histórica del Nordeste*, núm. 31.pp. 99-114. Recuperado de:http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-82382018000100006&lng=es&tlng=es. Consultado el 26 de noviembre de 2018.

CHAILE, T. (2010), “Los cultos religiosos en Salta. Procesos de Identidad y relaciones de Poder”, Tesis doctoral: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

CHARAUDEAU, P (2003), *El discurso de la información. La construcción del espejo social*, Barcelona: Gedisa.

COLLAZO VALENTÍN, L. (2005), “De la Mujer a una Mujer”, en *Otras Miradas*, vol. 5, núm. 002, Universidad de los Andes, Mérida Venezuela. pp. 45-96.

CORNEJO POLAR, A. (1994), *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*, Lima: Horizonte.

CATTOGIO, M (2008), “Gestión y Regulación de la diversidad religiosa en Argentina. Política de reconocimiento estatal: el registro nacional de Cultos”, en Mallimaci (ed), *Religión y Política. Perspectivas desde América Latina*, Buenos Aires: Ed. Biblos. pp. 105-117.

CRUCES, F. (2008), “Matrices culturales, pluralidad, emoción y reconocimiento” en Revista *Anthropos*, núm 219. pp 3-15.

CRUZ, P. (2009), *Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del Sur de Bolivia*, Chile: Estudios atacameños, Universidad Católica del Norte.

DEBORD, G. (1967), *La société du spectacle*, Paris: Gallimard. (1999), *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona: Anagrama

DE CERTEAU, M. (1996), *La invención de lo cotidiano. I. El arte de hacer*, México: Universidad Iberoamericana.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1997), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos

DERKS, S. (2006) “Autenticidad étnica, emociones de exaltación y movimiento turístico: significados de la presentación de danza en la entrada de la Virgen de Urkupiña, en Quillacollo, Bolivia”, en *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, N° 6. pp. 48-65. (2009), “Violencia doméstica marianismo y la rabia de la Virgen de

Urkuipiña”, en *Revista electrónica de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, año 2, nº 5. pp 90-145.

DER WALDE MOHENO, L. (1997), “El amor”, en *Introducción a la cultura medieval. Manuales de Medievalia*, vol. 3. México: Universidad Autónoma de México.

DE SOUSA SANTOS, B. (2010), *Decolonizar el saber, reinventar el poder*, Uruguay: Trilce Extensión, Universidad de la República

DIDI-HUBERMAN, G. (2006), *Ante el tiempo. Historia y anacronismo de las imágenes. Ariana*, Buenos Aires: Hidalgo. (2014), *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires: Manantial.

DI STÉFANO, R (2008), “Las Iglesias rioplatenses a comienzos del siglo XIX y la creación del Obispado de Salta”, en G. Caretta, e I. Zacca (comp.), *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y Estudios de Caso*, Salta: CEPHIA

DOMENECH, E. y MAGLIANO, M. (2007), "Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, núm. 62. pp. 3-42.

DRI, R. (2012), “Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular”, en R. Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular. Tomo 1*, Buenos Aires: Editorial Biblos. pp 13-30. (2007), “Símbolos religiosos populares”, en R. Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, tomo 2, Buenos Aires: Editorial Biblos.

ELBIRT, A. (2017), *Desplazamientos en la imaginación nacional. Figuras y narrativas del ensayo: de Lucrecia Martel a un bohemio provinciano*, Tesis de doctorado: UNLP.

ELIADE, M. (2003), *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.

ELIAS, N. (1993), *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Buenos Aires: FCE.(2000), “Introducao”, en N. Elias y J. Scotson (ed.), *The stabilised and the outsider*, Londres: SagePublication.

ESCOBAR, A. (2005), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Venezuela: Fundación editorial del perro y la rana.

EVANS, J. y HALL. S (comp.) (1999), *Cultural Visual: Thereader*, Gran Bretaña: The Cromwell Press.

FERNÁNDEZ, C. (2018), *San Antonio de los Cobres 30 años testimoniando el Milagro*, Buenos Aires: Docuprint.

FERNÁNDEZ PONCELA, A. (2010), “Turismo religioso en Jalisco”, en *Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, vol. II, núm. 1. (2012) “La Virgen de Talpa: religiosidad, turismo y sociedad”, en *Política y cultura*, 38. pp. 29-48.

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J.A. (2005), “La vestimenta de la Dolorosa en los antiguos territorios de la Diócesis de Cartagena”, en *Ecos del Nazareno*, nº 26, Cartagena: Cofradía de N. P. Jesús Nazareno.

FLORES, F. (2012), “Luján como hierópolis. Del relato espacial al lugar religioso”, en *Revista Universitaria de Geografía*, n°131. pp. 137- 158.

FLORES, F y PENELAS, C. (2009), “Sacralizar el espacio. El santuario de Cromañon”, en C. Carballo (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires: Prometeo.

FLORES KLARIK, M. (2010), “De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945)”, en S. Álvarez Leguizamón (comp.), *Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*, Salta: CEPHIA, Facultad de Humanidades Salta. pp. 51-68.

FOGELMAN, P. (2000), “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del periodo colonial”, en *Andes*, núm. 11. pp. 3-34.(2005), “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, en *Trabajos y Comunicaciones*, n° 30.

FORD, A. (1985), “Cultura dominante y cultura popular”, en A. Ford, J. Rivera y E. Romano (coord.), *Medios de comunicación y cultura popular*, Buenos Aires: Legasa.

FORD, A., RIVERA, J. y ROMANO, E. (1985), *Medios de comunicación y cultura popular*, Buenos Aires: Legasa.

FORNI, F. (1986), “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”, en *Sociedad y Religión*, n° 3, pp. 4-24.(1993), “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”, en *Sociedad y Religión*, n°3, Buenos Aires. pp. 4-44.

FOUCAULT, M.(1983), “The subject and power”, en M. Foucault, *Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.(1989), *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI. (2004), *Seguridad, territorio, población. Cursos en Collège de France, 1977-1978*. París: Éditions du Seuil.

FRIGERIO, A. (1993), *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias Sociales*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

GÁLVEZ, A. (2004), “Yo también fui un inmigrante” Transformaciones de la identidad y las afinidades a través del tiempo en una organización religiosa de inmigrantes mexicanos en el sur de Bronx”, en *Revista Enfoques, Ciencia, Política y Administración Pública*, n°3. pp. 55-68.

GARCÍA CANCLINI, N. (1980), *Culturas populares en el capitalismo*, México: Ed. Nueva Imagen.(1991), “Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas”, en *Punto de Vista*, n°14. pp. 41-48.

GARCÍA VARGAS, A.(2006), “En construcción. Geografías del poder y sentidos del lugar en San Salvador de Jujuy” en *Actas del VII Congreso de ALAIC y VII Congreso Latinoamericano de Investigadores de Comunicación*. Brasil: Sao Leopoldo, Río Grande Do Sul. (2015), “Introducción”, en A. García Vargas (ed.), *Territorios y sentidos de ciudad. San Salvador de Jujuy, la capital provincial*, San Salvador de Jujuy: EDIUNJU.

GARRIGA ZUCAL, J. (2010), *Nosotros nos peleamos. Violencia e identidad en unahinchada de fútbol*, Buenos Aires: Ed. Prometeo.

GAVAZZO, N. (2006), “Las danzas de Oruro en Buenos Aires: tradición e invención en el campo cultural boliviano”, en *Revista Cuadernos FHyCS-UNJu*, n° 31, pp. 79-105.

GEERTZ, C. (1991), *La Interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

GIDDENS, A. (2003), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu editores

GIMENEZ BÉLIVEAU, V. y MONTENEGRO, S. (2013), “Religión y medios de comunicación a través del caso de la Triple Frontera”, en V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (coord.), *Religión, Cultura y Política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 299-313.

GIORDANO, M. (2004), *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*, Buenos Aires: Ediciones Al Margen.

GIORDANO, M. y REYERO, A. (2011), *Identidades en foco: fotografía e investigación social*, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas; Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la cultura.

GIORGIS, M. (2000), “Urkupiña, la virgen migrante fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdoba”, en *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy, n° 13, pp. 233-250.

GISBERT, T. (2010) “El cerro de potosí y el dios pachamac”, en *Chungara, Revista de antropología chilena*, vol. 42, n°1. pp. 90-123.

GONZÁLEZ STHEPAN, B. (1995), “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado”, en B. González Sthepan, J. Lasarte, G. Montaldo y M. J. Daroqui (comp.), *Esplendores y miserias del siglo XXI*. Venezuela: Monte Ávila Editores. pp. 313-344.

GRAMSCI, A. (1984), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Nueva Visión.

GRANDINETTI, M. (2010), “La configuración identitaria de un colectivo anticlerical: el movimiento librepensador de Santa Fe entre la primera y segunda década del siglo XX”, en C. Folquery S. Ametta (coord.), *Sociedad, Cristianismo y Política*. CEPIHA, Universidad Nacional de Salta. pp. 45-98.

GRIMSON, A. (1999), “La Nueva Bolivia y las disputas por la integración. La Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana”, en *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA. pp. 63-96.

(2000), “La migración boliviana en la Argentina. De la ciudadanía ausente a una mirada regional”, en *Cuaderno de Futuro*, nº 7, La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). pp. 9-50. (2006), “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina”, en A. Grimson y E. Jelin (Comp.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires: Prometeo. (2011), *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI.

GRIMSON, A. y VARELA M. (2002), “Culturas populares, recepción y política. Genealogías de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina”, en: D. Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. pp. 153-166.

GRIGNON, C. y PASSERON, J. (1989), *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura*, Bs. As: Nueva Visión

GROSGOUEL, R. (2007), “Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno de colonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, Universidad central, Instituto de Estudios Superiores contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar

GRUSINSKI, S. (2006), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México: FCE.

GUARDIA CRESPO, M. (2003), *Interacciones: la dimensión comunicacional de la cultura*, Santa Cruz Bolivia: UPSA.

GUATTARI, F. (2013), *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, Buenos Aires: Cactus.

GUBER, R. (2001), *Método, cuerpo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

GUERRERO, A., GALLUCCI, S. y MICHALIJOS, P. (2011), “Países andinos: Aportes teóricos para un abordaje integrado de las perspectivas geográficas y turísticas”, en *Revista Huellas*, n°15, Chile: UPR.

GUZMAN, J. (2009), “Emergencias religiosas. El caso de la Virgen de Urkupiña”, en M. Lago (dir.), *Jujuy bajo el signo neoliberal: política, sociedad y cultura en la década de los noventa*, Jujuy: Ediunju. pp. 473-501.

HALBWACHS, M. (1992), *On collective memory*, University of Chicago Press.

HALL, S. (2003), “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, en S. Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-40. (2010), *Sin Garantías*, Colombia-Ecuador: Envi3n Editores. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar. Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Sim3n Bol3var, sede Ecuador.

HERNANDEZ, G. (2010), “Relatos de vida y religiosidad popular: origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bah3a Blanca”, en *Revista Cultura y Religión*, vol V, n2. pp. 147-145.

HERRERA, N. (2015), “La fiesta como contexto y objeto de investigaciones en el campo de los estudios migratorios en la Argentina”, en *XI Reuni3n de Antropolog3a del Mercosur*, Montevideo Uruguay.

HERVIEU-L3GER, D. (2004), *El peregrino y el Convertido. La religi3n en movimiento*, Buenos Aires: Ediciones del Hel3nico

IGARETA, A. (2010), “Urbanismo colonial en la Rep3blica Argentina: Aportes desde la Arqueolog3a”, en *Revista Trabajo y sociedad*, n3m. 15. pp. 7-17.

IRARR3ZAVAL, D. (1994), “Arte de Muerte y Vida”, en *Allpanchis*, 43/44. pp. 529-558.

JUAREZ BRAVO, B. (2015), “Devociones reveladas: Performatividad y representaci3n en retratos fotogr3ficos a devotos de la Virgen de Urkupiña en Salta”, en *II Congreso de Comunicaci3n/Ciencias Sociales desde Am3rica Latina*

COMCISy el I Congreso de Comunicación Popular desde América latina y el Caribe (CCP) organizados por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, septiembre, 1- 4 de 2015. La Plata-Argentina.

JUSTINIANO, M. y TEJERINA, M.(2005), “Estado, finanzas y familias: los presupuestos provinciales y su ejecución. El caso de la provincia de Salta (1880-1914)”, en *Andes*, núm. 16.pp. 273-302.

KARASIK, G. (2000) “Tras la genealogía del diablo”, en A. Grimson (comp.), *Fronteras, naciones e identidades*, Buenos Aires:Ciccus-La Crujía.

KRISTEVA, J. (2009), *Esa increíble necesidad de creer, Un punto de vista laico*. Buenos Aires: Paidós.

LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LEÓN BALZA, S. (1998), “Conceptos sobre espacio público, gestión de proyectos y lógica social: reflexiones sobre la experiencia chilena”, en *Eure* (Santiago), vol. 24,núm 71.pp. 27-36.

LOBO, C. (2005), “De la resistencia al consumo. Los desplazamientos de lo popular en la obra de Néstor García Canclini. Un análisis comparativo de sus obras *Culturas populares en el capitalismo y Culturas Híbridas*”, en *Actas de las IX Jornadas nacionales de Investigadores en Comunicación Las (trans)formaciones de las subjetividades en la cultura contemporánea. Reflexiones e intervenciones desde la comunicación*. Villa María, Córdoba. (2007), “Lo popular: entre la negación, la resistencia y el consumo. Una aproximación a los enfoques de Jesús

Martín Barbero y Néstor García Canclini”, en N. Rebetz y N. Ganduglia (comp.), *Tiempo de la nación mestiza. Imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo social intercultural*. Montevideo: Memorias del 3° Foro Latinoamericano. Memorias e identidad. Imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo intercultural.

MADRAZO, G. (1981), “Comercio inter-étnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico. Su vigencia en la puna argentina y áreas próximas desde la independencia hasta mediados del siglo XX”, en *Desarrollo Económico XXI*, núm. 82. pp123-155.

MALDONADO TORRES, N. (2007), “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones a un concepto”, en S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo de Hombres Editores, Universidad central, Instituto de Estudios Superiores contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MALLIMACI, F. (2008), “Excepcionalidad y religiones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política”, en Mallimaci (ed.), *Religión y Política. Perspectivas desde América Latina*, Buenos Aires: Ed. Biblos. pp. 117-139.

MARROQUIN, A. (2015) *La categoría de lo popular masivo en el pensamiento de Jesús Martín Barbero*, Tesis doctoral: Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas.

MARSHALL, A. y ORLANSKY, D. (1980), "Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina" en *Desarrollo Económico.*, vol. 20, núm. 80. pp. 491-510.

MARTIN, E. (1998), “Aparecida, Guadalupe y Luján como símbolos religiosos y nacionales: un análisis comparativo”, en *Os católicos, VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Sao Paulo, Brasil. (2007) *Religiosidad popular: aportes para la construcción de un concepto*, Buenos Aires: Editorial Biblos

MARTINEZ, A. T. (2013), “La construcción de un clásico, entre la academia y la política. Lecturas de Bernardo Canal-Feijóo en la década de 1990 en Santiago del Estero”, en *Modernidades periféricas e identidades. Sociedad y cultura en La Pampa, siglo XIX y XX*. Santa Rosa.

MARTINI, S. (2000), *Periodismo, noticia y noticiabilidad*, Buenos Aires: Ed. Norma.

MARTIN- BARBERO J.(1988), “Matrices culturales de la telenovela”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 5. pp. 137-164.(1989), *Procesos de Comunicación y Matrices de Cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*, México: FELAFACS GG. Ediciones G. Gili.(2002), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Bogotá: Convenio Andrés Bello.(2003) “Identidad, tecnicidad, alteridad. Apuntes para re-trazar el mapa nocturno de nuestras culturas”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXIX, núm. 203, abril-junio, Guadalajara, pp. 367-387.(2006) “Nuevas visibilidades políticas de la ciudad y visualidades narrativas de la violencia”, en *Revista de crítica cultural*, núm. 33, Santiago de Chile.(2012). “De la Comunicación a la Cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso”, en *Signo y Pensamiento*, pp. 76-84. Recuperadode <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2412> Consultado el 26 de noviembre de 2018.

MIGNOLO, W. (2007), “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (ed.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. pp.25-47.

MÍGUEZ, D. (2002), “Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes”, en *Religio e Sociedade*, vol. 1, núm. 22. pp. 21-57.

MITCHELL, W. J. T. (2003), “Mostrando el ver: una crítica de la cultura visual”, en *Estudios Visuales*, vol. I. pp. 19-40. Recuperado de: <http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num1/mitchell.pdf> Consultado el 26 de noviembre de 2018.

NAVA LE FAVI, D. (2013a), *La construcción del imaginario salteño respecto al culto de la Virgen del Milagro y la Virgen del Cerro en Salta. Identidades, actores sociales, conexiones y aristas de dos hechos religiosos locales*, Tesis de grado: Universidad Nacional de Salta. (2013b), “Representaciones sociales, identidad y colonialidad. El caso del culto al Señor y la Virgen del Milagro en Salta”, en *Actas de las XI Jornadas de Investigación en humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy. (2013c), “Representaciones sociales entorno a los modelos de mujer en las advocaciones marianas salteñas. El caso de la Virgen del Milagro y del Cerro en Salta” en *Actas de Congreso XV Congreso Nacional de Carreras de Comunicación REDCOM*. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy. (2014), “Representaciones Mediáticas de sujetos religiosos en los cultos de la Virgen del

Milagro, la Virgen de Urkupiña y del Cerro en Salta”, en *III Jornadas interdisciplinarias de Investigación en Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires. (2017a), “¡Que viva la Mamita!: Territorialidades, espesor temporal y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos del culto a Urkupiña de la ciudad de Salta, Argentina”, en *Folia Histórica del Nordeste*, núm.28.pp. 53-70. (2017b) “De turistas y peregrinos: identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta-Argentina”, en *Revista Análisis de Colombia*, núm. 91.pp. 461-481.

PASSARELLI A., y GIMÉNEZ, J. (2015), “Rupturas y continuidades entre Copacabana y Urkupiña. Aproximaciones a los sentidos de dos festividades bolivianas en La Plata”, en *Question*, vol. 1, núm. 45, enero-marzo.

PETRACCI, M. (2004), “La agenda de la opinión pública a través de la discusión grupal. Una técnica de investigación cualitativa: el grupo focal”, en Kornblit (coord.), *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales: Modelos y Procedimientos de Análisis*, Buenos Aires: Ed. Biblos, pp. 77-89.

PIMENTEL, G. (2009), “Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del Desierto de Atacama”, en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 14, núm. 2. Recuperado de: <http://www.scielo.cl/pdf/bmchap/v14n2/art02.pdf>. Consultado el 4 de abril de 2017.

PRATT, M. (2010), *Ojos imperiales*, México: Fondo de Cultura Económica.

QUIJANO, A. (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una*

diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá: Siglo de Hombres Editores, Universidad central, Instituto de Estudios Superiores contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

RAMOS, M. (2017), *Representaciones de la religiosidad popular. Entre medios y mediaciones. El caso de Pedro Sangüeso*, Tesis de grado: Universidad Nacional de Salta.

REGUILLO, R. (2007) “Formas de saber. Narrativas y poderes diferenciales en el paisaje neoliberal”, en A. Grimson (comp.), *Cultura y neoliberalismo*, Buenos Aires: CLACSO. (2008), ‘Políticas de la (In)visibilidad. La construcción social de la diferencia’, *Clase N° 5 del Curso Educación, Imágenes y Medios*, Buenos Aires, FLACSO.

RIVERO SIERRA, F. (2008), *Los bolivianos en Tucumán. Migración, cultura e identidad*, San Miguel de Tucumán: Consejo de investigaciones- Universidad Nacional de Tucumán.

RODRÍGUEZ, M. G. (2008), “La pisada, la huella y el pie”, en P. Alabarces, y M. G. Rodríguez (comp.), *Resistencia y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires: Paidós. pp. 307-335. (2011), “Palimpsestos: Mapas, territorios y representaciones mediáticas”, en A. Cebrelli, y V. Arancibia, Víctor (ed.), *Reflexiones Marginales*, núm. 10.

ROITENBOURD, S. (2002), “Católicos, entre la política y la fe (1862-1890)”, en G. Vidal, y P. Vagliante (comp.), *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba s. XVIII-XX*, Córdoba: Ferreira. pp. 141-164.

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

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M.(1992), *Pachamac y el Señor de los Milagros. Una aproximación Milenaria*, Lima: IEP. (2003), “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”, en *Journal de la Société des Américanistes*.

SAAVEDRA, M. (2015), “Identidad(es) y representaciones sociales en el barrio gauchito gil. Un caso de ocupación y apropiación territorial, en vinculación a los procesos de transformaciones urbanas en Salta”, en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*,núm. 48, Universidad Nacional de Jujuy. pp. 65-85.

SANTOS LAPERA, L. (2008), “La Iglesia Católica y el Gobierno Tucumano 1943-1946”, en G. Caretta y I.Zacca (coord.),*Para Una historia de la Iglesia. Itinerarios y Estudios de Caso*, CEPIHA: Universidad Nacional de Salta.pp. 339-353.

SAUTU, R., BONIOLO, P., DALLE, P. y ELBERT, R. (2005),*Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*,Buenos Aires: CLACSO, Colección Campus Virtual.

SEGATO, R.(1999), “El vacío y su frontera: La búsqueda del otro lado en dos textos argentinos”, en el *Seminario Internacional Fronteras, naciones e identidades*, IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social).(2007), “En Busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial”, en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*,Buenos Aires: Prometeo. pp. 71-97. (2008), “La faccionalización de la república y el

paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”, en A. Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (2010) *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires: Prometeo Libros. (2013), *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires: Prometeo.

SEMÁN, P. (2000), “El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares”, en M. Svampa (Comp), *Desde Abajo: la transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires: Editorial Biblos. (2001), “Cosmológica, holista, y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, año 3, núm. 3. Porto Alegre. pp. 45-74. (2004), *Religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*, Buenos Aires: Capital Intelectual. (2006), “El pentecostalismo y el rock chabón y la transformación de la cultura popular”, en D. Míguez y P. Semán (ed.), *Entre Santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares de la Argentina reciente*, Buenos Aires: Biblos, pp. 197-218. (2013), “Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos”, en J. Algranti (dir.), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 13-34.

SERAFINO, M. A. (2010), “La celebración de una virgen migrante, construcciones identitarias entre bolivianos y santafesinos en un sector de Quintas al norte de la ciudad de Santa Fe Argentina”, en *Sociedad Económica*, núm. 19. pp. 117-134.

SILVA, J. (2001), “Ciudadanía: entre el debate crítico, la lucha política y la utopía”, en *Última década*, vol. 9, núm. 14. pp. 91-111. Recuperado

de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-223620010001000066>. Consultado el 26 de noviembre de 2018.

SNIADOCKA-KOTARSKA, M. (2014),“La etnopolítica” en Bolivia”, en Revista del *CESLA*, vol. 1, núm. 13. pp. 331-344.

SORUCO SOLOGUREN, X. (2006), “La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia”, en *Tinkazos*, vol. 9, núm.21. pp 47-62.

STAKE, R. E. (2005), *Investigación con estudios de casos*, Madrid: Ediciones Morata.

TENTI, M. M.(2008) “El catolicismo integral y la Acción Católica en Santiago del Estero”, en G. Caretta, G e I. Zacca (coord.),*Para Una historia de la Iglesia. Itinerarios y Estudios de Caso*. Salta: CEPIHA, Universidad Nacional de Salta. pp. 331-339. (2010),“Periodismo y Política. Periódico el Momento de Santiago del Estero”, en C. Folquery S. Ametta(coord.),*Sociedad, Cristianismo y Política*, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta. pp. 371-395.

TODOROV, T. (1986),*La conquista de América*, México: Siglo XXI. (1999),*Nosotros y los otros*, México: Siglo XXI.

TORRICO, E. (2010), “La comunicología de la liberación, otra fuente para el pensamiento decolonial. Una aproximación a las ideas de Luis Ramiro Beltrán”, en Revista *Quorum Académico*, vol. 7, nº1. (2011), “Mirar a la comunicación desde la crisis”, en *Revista Comunicación*, Centro Gumilla, Caracas.(2016),*Hacia la comunicación decolonial*,Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar.

TURNER, V. (1980) “Símbolos en el ritual ndembu”, en *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI

VARELA, G. (2010), “Enunciación televisiva y cuerpos de la seducción”, en *VIII Congreso Nacional y III Internacional de la Asociación Argentina de Semiótica Cartografía de investigaciones semióticas*, Posadas, Misiones.

VENCES VIDAL, M. (2009) “Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias. La unidad del ritual y la diversidad formal en Latinoamérica”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Autónoma de México.

VERÓN, E. (1985), *La construcción del acontecimiento*, Barcelona: Gedisa. (1987), *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa. (1996), *Semiosis de lo ideológico y del poder. La mediatización*, Buenos Aires: U.B.A. (2005), *Fragmentos de un tejido*, Barcelona: Gedisa.

WACQUANT, L. (2005), “Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu”, en P. Bourdieu, y L. Wacquant (ed.), *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI. pp. 21- 84.

WARNER, M. (1976), *Tú Sola entre las mujeres. El Mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus.

WEBER, M. (2010), *Sociología de la religión*, Buenos Aires: Editorial Gandhi.

WILLAMS, R. (1994), (entrevista en la *New left Review*) “Diálogo entre las dos caras del marxismo inglés”, en *Causas y Azares*, n°1. pp. 45-52.

WILLIAMS, R. (1958), *Culture and Society. 1780-1950*, Nueva York: Columbia University Press. (1977), *Marxism and literature*, Oxford: Oxford University Press. (1984), *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires: Nueva Visión.

YUDI, R. (2015), *Kollas de nuevo: Etnicidades, trabajo y clasificaciones sociales en los Andes, Argentina*, San Salvador de Jujuy: Purmamarka ediciones.

ZANNATA, L. (2002), *Del Estado Liberal a la Nación Católica*, Buenos Aires: UNQ.

ZAPPONI, E. (2008), “El espacio religioso como lugar de suspensión de lo político. Análisis de la construcción social de “islas atemporales” en el camino de Santiago de Compostela”, en F. Mallimaci (ed.), *Religión y Política. Perspectivas desde América Latina*, Buenos Aires: Ed Biblios. pp 21-31.

ZAVELETA MERCADO, R. (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz: Plural editores.

ZENTENO BRUN, H. (2009), “Acercamiento a la visión cósmica del mundo andino”, en *Punto Cero*, vol. 18. pp. 83-89.

ZURITA, I. (2018), *La representación de la mujer en la prensa gráfica salteña y su vinculación con la construcción de violencia de género. Análisis de casos mediante una metodología de observatorios de medios*, Tesis de grado: Universidad Nacional de Salta.

ANEXO

ANEXO I:

OBSERVACIONES

Lugares/ámbitos relevados²¹⁹:

- Peregrinación del Milagro
- Procesión del Milagro
- Novena y procesión de Urkupiña
- Fiesta de Urkupiña
- Inscripción de los cultos en la ciudad (primera aproximación)

²¹⁹ Las observaciones aquí incluidas son sólo algunas de las registradas y fueron transcritas de diversos cuadernos de campo. Cabe destacar que se han respetado las expresiones tal como fueron vertidas en los cuadernos.

OBSERVACIÓN: PEREGRINACIÓN
FECHA: 14/09/15
LUGAR: CASCO CÉNTRICO- CIUDAD DE SALTA
CULTO: SEÑOR Y VIRGEN DEL MILAGRO

OBSERVACIÓN	IMPLICACIONES (PERSONALES, ACADÉMICAS, etc.)
<p>Me dirijo a la Catedral. Para ello, tomo el colectivo desde mi casa al centro. El colectivo es una unidad nueva que incorporó el gobierno, las cuales tienen aire acondicionado y televisor. Cuando subo, al lado de la máquina para pasar la tarjeta está pegada una pequeña publicidad del Señor y la Virgen del Milagro donde dice “Vivamos con fe y alegría el Milagro Salteño, año 2016”. La publicidad cuenta con la financiación de varios organismos entre ellos la Municipalidad de Salta.</p> <p>Me siento y comienzo a ver en las pantallas de los televisores propaganda del gobierno sobre turismo, lucha contra el dengue y también sobre los Santos Patronos de Salta. La publicidad daba cuenta del Milagro, de cómo forma parte de la fe de un pueblo “salteño”. Luego, al lado de la imagen de la Catedral se señalaba los horarios y modificaciones del recorrido para el día 15 de cada línea de SAETA.</p> <p>El colectivo pasa por algunas calles que transitarán durante la procesión. Algunas de ellas tienen colgadas banderas salteñas, papales y argentinas.</p> <p>Bajo del colectivo y me dirijo a la intersección de la calle Buenos Aires y San Martín porque el colectivo desvió su camino y me dejó varias cuadras antes. Los dueños y empleados de los negocios están esperando a los peregrinos. Hay personas en los balcones de los departamentos. De pronto la policía comienza a detener el</p>	<p>El hecho de que hubiera publicidad en el colectivo me hizo acordar a los pequeños altares en honor al Milagro que hay en el banco Nación, en el IPS (Instituto Provincial de Salud), en el hospital San Bernardo, en el Materno Infantil, en las clínicas privadas.</p> <p>Me sorprende al ver la publicidad móvil y cómo la empresa comunica los cambios en el recorrido.</p> <p>Veo como hay correlaciones entre lo que dicen los medios e inclusive en publicidad de los medios de comunicación en relación al Milagro.</p> <p>Hay mucha gente, muy expectante. Realmente se ha detenido la ciudad, todos están esperando ver llegar a los peregrinos. Poca o casi nadie es indiferente a lo que está por acontecer. El colectivo me dejó varias cuadras antes porque desvió su camino y eso me permitió ver que el día</p>

<p>tránsito. Las personas están expectantes y a lo lejos se ve llegando a los peregrinos de San Antonio de los Cobres. El padre Bernacky viene liderando la procesión, a sus costados hay personas que llevan estandartes con los nombres de sus iglesias o del lugar donde vienen: San Antonio de los Cobres, Mina Patito, Campo Quijano. También están las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro en un auto con parlantes donde una de las que creo que es la delegada viene animando la peregrinación con cantos y diciendo “Vamos queridos hermanos, ya estamos más cerca de nuestros padres”.</p> <p>Las personas que están en los balcones los avizoran y comienzan a tirar papel picado, pétalos de claveles.</p> <p>Los dueños y empleados de los negocios se acercan a darles botellas de agua, comida. Hay empleados del Banco Macro que tienen globos, agua mineral y alfajores. Los peregrinos que colmaron las calles pasan y no detienen su paso, las personas que quieren alcanzarles algo deben acercarse. Aquellos transeúntes, algunos turistas pasan y sacan fotos del momento. Hay periodistas de canales de aire y radio que se acercan a los peregrinos a tratar de tener un testimonio de ellos. Lo interesante es que los peregrinos no detienen el paso, aquel que se quiera acercar debe hacerlo y acompañar su ritmo. Los obreros de la Mina Patito, que son los primeros en encabezar la procesión están con sus uniformes de trabajo y es posible distinguirlos porque van juntos y con los cascos amarillos.</p> <p>En la peregrinación veo gente descalza, algunos se ponen de rodilla para hacer la procesión. Hay jóvenes, niños mujeres embarazos y con bebés y personas de más de ochenta años con gorros, claveles y rosarios en sus manos. Algunos tienen los</p>	<p>pareciera un feriado. No hay nada abierto, ningún negocio.</p> <p>Es emocionante ver llegar a los peregrinos. Me pregunto hasta qué punto me impacta este ritual. Es impresionante la cantidad de gente que vino caminando. Me produce estremecimiento y realmente los aplaudo al igual que la multitud porque se siente el compromiso de todos los peregrinos en llegar a ver a sus divinidades. Me pregunto ¿podré desnaturalizar la práctica? ¿Hasta qué punto me veo involucrada en esta forma de vivir el culto? Esa emoción ¿es buena o mala para mi investigación? Seguramente tendré que tomar recaudos, una vigilancia epistemológica para poder comprender desde otras ópticas la devoción. ¿Es necesaria la “distancia” del objeto? ¿Cuánta distancia es lo óptimo? ¿Hasta qué punto podré tomar distancia? ¿Cómo incluiré todas éstas emociones en los trabajos que escriba e incluso mi tesis?</p> <p>Nuevamente me veo impactada por la forma en la que los peregrinos corren hasta la Catedral. La ansiedad, la alegría, las lágrimas se mezclan entre aquellos que vemos la peregrinación y aquellos que están en ella. Es impresionante esa relación peregrino/promesante con los Patronos.</p>
---	---

<p>zapatos rotos, se notan los pies lastimados. A la altura de la calle Urquiza y Buenos Aires, los peregrinos comienzan a correr, parece una maratón. Las personas que están en las veredas los aplauden, hay grandes operativos que van no sólo marcando el paso de los peregrinos sino también cortando las calles por donde ellos transitan. Hay una ambulancia que acompaña la peregrinación.</p> <p>Quando llegan a la plaza que está colmada de otros peregrinos con sus banderas y estandartes comienzan a sonar las campanas y las sirenas de <i>El Tribuno</i>: es la última peregrinación que llega para el Milagro. Todos aplauden y abren paso para la llegada de los peregrinos.</p> <p>Los <i>boys scouts</i> y algunas personas con una pechera que dice “Catedral de Salta, servidores del Santuario” en color rojo como la bandera salteña van ubicando a los peregrinos frente a la Catedral, la cual tiene una valla blanca que rodea el templo. Dentro de esa valla y en las escalinatas de la Iglesia hay varios jóvenes en micrófonos con instrumentos, varios sacerdotes, hombres vestidos de traje con credenciales. Los servidores y los <i>boys scouts</i> van ubicando a las delegaciones. La que primero entra es la de Cachi.</p> <p>Me impresiona ver que todos tienen globos de colores en sus manos. El banco Macro estaba repartiendo en la Buenos Aires y Urquiza globos celestes, pero ahora veo a los peregrinos con globos de muchos colores.</p> <p>Dentro de ese espacio que cerca todo el frente de la Iglesia, hay banderas argentinas, salteñas y papales. También hay una pantalla gigante que va mostrando lo que sucede en la Plaza y altos parlantes por donde se escucha las canciones cristianas, rezos y algunas indicaciones.</p>	<p>¿Cómo podré distanciarme del objeto? El Milagro es un culto que desde la escuela nos enseñan a admirar y respetar, ¿Cómo puedo de-construir esas estructuras que moldearon (de alguna manera) mi forma de pensar y sentir? Necesito poder mirar este ritual y esa relación de una manera más distante que sólo como una manifestación de fe.</p> <p>Lo de los servidores me hace recordar a los de la Virgen del Cerro que tienen un pañuelo blanco y celeste y un distintivo que dice su nombre bajo el lema “Servidores de María”</p> <p>Esto no lo había visto antes, ¿será que quieren imitar la dinámica de la Virgen del Cerro?</p> <p>Los de los globos me sorprende porque son de muchos colores diferentes, parece un cumpleaños. Tal como se festeja el culto de Urkupiña. Al igual que con los servidores de María me pregunto si son coincidencias, casualidades o causalidades.</p>
--	---

<p>Los peregrinos entran al lugar vallado, reciben la bendición de un padre y van ingresando a La Catedral. Permanentemente se reza el rosario. Los peregrinos de San Antonio de los Cobres están esperando para entrar, recibir la bendición e ingresar a la Catedral.</p> <p>Detrás de la valla hay gente que tiene en sus manos la novena, algunas están sacando fotos. Muchos se sientan en el pasto de la Plaza a pesar de los carteles que dicen: prohibido pisar el césped.</p> <p>Me acerco a uno de los peregrinos de San Antonio de los Cobres. Le pregunto el nombre me dice que se llama Carlos. Está con zapatillas, una gorra blanca, una campera muy sencilla y se nota que debajo de la campera tiene papel de diario. Comenzamos a charlar sobre los días que vino caminando hasta capital. Me dice que lleva cuatro días pero que él lo hace “con fe” porque son nuestros padres los que nos esperan. Le pregunto cuántos años tiene y me dice que 75. Le pregunto si considera que el Milagro es lo que expresa ser salteño y me dice que sí. Luego indago sobre hace cuanto tiempo que peregrina y es allí cuando me comienza a contar que hace mucho tiempo que él peregrina, que cuando la gente se prepara para venir, San Antonio queda vacío, todo cerrado.</p> <p>Me dijo que soportan bajas temperaturas mientras bajan de los cerros, entre 20 grados bajo cero. Que la intendencia pone camiones con colchones y algunas provisiones para dormir y también los acompañan ambulancias, porque incluso vienen mujeres embarazas y amanatando. Dice que “desde chicos tienen que aprender, es mejor que desde chicos ya se acostumbren”, lo que afirma es en relación a la peregrinación.</p> <p>Me comenta que ya tienen algunas paradas</p>	<p>Esa bendición pareciera como un acto de “purificación”, como que se debería “limpiarlos” antes de entrar en el templo. Debo indagar más sobre esta interpretación</p> <p>Repito mucho la palabra “fe”, no creo que pueda entrevistarlo más porque está pendiente de cuando lo llamen los delegados para ingresar a la Catedral, pero me gustaría saber qué significaciones encierran para él la fe.</p> <p>Cuando le pregunto si él cree en la relación Milagro-salteñidad sólo me contesta que sí. No me dice más nada, no agrega nada más. Debo seguir la conversación e indago sobre la práctica de peregrinación.</p> <p>El papel de diario seguramente es para paliar el frío.</p> <p>Hace unos años hice una entrevista a una de las mujeres que lavan los pies a los peregrinos en el Jockey Club de Salta, ella</p>
---	--

<p>predeterminadas a lo largo del camino, pero que siempre arrancan la travesía entre las 3 y 4 de la mañana. También me dice que su delegado, un hombre de la parroquia les indica el tiempo porque debían llegar a la Catedral a las 14 hs, el momento en que van a ingresar al templo.</p> <p>Me cuenta que cuando llegan a la Catedral los reciben bien, que los jóvenes se sienten contentos porque así conocen la ciudad. Pero que son muy “blanditos” y se quejan de todo. Que en el Jockey Club que está en el acceso sur de la ciudad los reciben muy bien, que allí comen y que llegaron a las 12 hs. pero que no pueden demorarse tanto porque los esperan el Señor y la Virgen del Milagro.</p> <p>También me comenta que hay un grupo de mujeres que curan y lavan los pies, pero que él no va porque él ya está acostumbrado, aunque no descartaría hacerse atender el próximo año. Allí, les lavan los pies, los curan y les dan pares de media.</p> <p>Me dice que él se siente feliz de estar un año más, que la fe es algo importante en la vida de las personas.</p> <p>Los delegados comienzan a llamarlos y Carlos se va para poder ingresar a ese espacio frente a la Catedral vallado. Allí está el Arzobispo que les habla de la fe, de la importancia de cumplir el pacto de fidelidad, se realizan cantos y los bendice en su ingreso a la Catedral. Los delegados hablan por el micrófono, agradecen a Dios por haber llegado y cumplir un año más de peregrinación. Luego, Cargnello dice: Viva el Señor y la Virgen del Milagro y todos dicen: ¡Viva!</p> <p>A la distancia veo como Carlos ingresa con un clavel rojo en la mano y lo pierdo de vista.</p>	<p>me contó algo parecido a lo que me relata el señor.</p> <p>En el relato veo el grado de disciplinamiento de los cuerpos, la tradición que se inscribe en el relato.</p> <p>El hombre marca una diferencia generacional y me agrega un nuevo dato: el Milagro también sirve para conocer la ciudad.</p> <p>Siempre es el mismo discurso del Arzobispo, siempre son las mismas significaciones: se habla del respeto de los peregrinos, de la sumisión de esos cuerpos. No hay espacios para que cada peregrino pueda expresarse, sólo tienen la palabra en el micrófono las jerarquías.</p>
--	---

<p>vestida de rojo, pero también tiene los colores de la bandera de Bolivia.</p> <p>Emprendo el camino de regreso a casa y veo una mujer con un carro con miles de rosarios, novenarios, pañuelos, sahumerios, velas, banderas argentinas, papales, salteñas. Tiene su carrito para vender todo un <i>merchandising</i> religioso. Me acerco y veo que no sólo vende todos los productos de la Virgen del Milagro, sino también tiene CDs con la historia de la Virgen del Cerro y Urkupiña, carteles y novenarios de éstos cultos. Me dice que en éstas fechas vende muy bien, pero que las personas le piden de todo: no sólo del Milagro sino de los otros cultos. La señora tiene al menos dos hijos que tienen en sus manos los rosarios y novenarios y se los ofrecen a cualquier persona que pasa cerca de ellos. Me cuenta la señora, que su marido vende turrónes y alfajores en la procesión y que su cuñada también vende rosarios para el día 15 de septiembre.</p> <p>Le compro un pañuelo donde está el Señor del Milagro en medio del Papa Francisco y que dice “Solemnes cultos en Honor al Señor y la Virgen del Milagro”</p>	<p>Observo que en ese pequeño carro “religioso” hay una disputa religiosa: se venden tres devociones.</p>
--	---

OBSERVACIÓN: PROCESIÓN	
FECHA: 15/09/15	
LUGAR: CASCO CÉNTRICO- CIUDAD DE SALTA	
CULTO: SEÑOR Y VIRGEN DEL MILAGRO	

OBSERVACIONES	IMPLICACIONES
<p>Salgo de casa a las 14 hs. Llevo en mi mochila agua, la cámara de fotos, grabador, un cuadernito, lapicera y galletas.</p>	<p>Tomo todos los recaudos porque sé que el día será largo.</p>
<p>Tomo el colectivo que viene lleno. El recorrido ha cambiado y todos los</p>	<p>Pienso que seguramente salió en los diarios los lugares desde donde ya no se podía</p>

<p>colectivos llegan hasta Alvarado y Juramento. Me bajo allí y comienzo a caminar rumbo a la Catedral. Desde esa calle ya está todo el tránsito cortado.</p> <p>Hace mucho calor recuerdo como el año pasado hacía mucho frío e incluso llovía.</p> <p>Voy por medio de la calle, ya que todo el tránsito está cortado. Escucho que viene una familia detrás de mí: la madre lo retaba a uno de sus hijos porque no quería ir a la procesión. La madre lo retaba mientras le decía que eso era lo que “tenían” que hacer. La hermana más grande se reía y se jactaba que ya había advertido que su hermano no se comportaría para la ocasión. Luego el padre preguntaba si a la salida se volvían a casa o pasaban por el parque San Martín a comprar turrónes. La señora contestó que ya veían de acuerdo al tiempo.</p> <p>Voy camino a la plaza y hay numerosos puesteros con flores: claveles rojos, blancos y rosados. Familias enteras vendiendo, también, los turrónes, alfajores artesanales. Los puestos de drugstore están abiertos. Las personas ingresan a comprar agua/gaseosa o cualquier bebida sin alcohol. Hace mucho calor.</p> <p>Llego a la Plaza y hay mucha gente, aunque no tanta como otros años. Muchos llevan sus banquitos/sillas y están esperando tener la mejor vista detrás de la valla blanca que impide un mayor acercamiento a La Catedral.</p> <p>Los espacios de la plaza están todos ocupados, aún aquellos donde los carteles prohíben su paso. Hay policías dando vuelta por la plaza, en algunas esquinas está la ambulancia del SAMEC. Hay muchas familias, algunos peregrinos siguen con la pechera que rezan el lugar de donde vienen. También hay vendedores ambulantes,</p>	<p>circular. Se nota como la ciudad se predispone a festejar el culto</p> <p>La situación me causa gracia y al mismo tiempo no me sorprende que la mujer hable de deber en relación a la procesión.</p> <p>Se repite las estructuras familiares para los puestos callejeros ya sea de flores, comida o novenarios/rosarios.</p> <p>Hay menos personas que otros años que hice observación. Y es la misma hora. Me pregunto si será el calor o están influyendo otros factores.</p>
---	--

<p>Diario <i>ElTribuno</i>: sale primero la Virgen del Milagro y después el Señor del Milagro.</p> <p>Las personas se dividen para hacer la procesión, hay dos mujeres detrás de mí que están debatiendo a qué imagen van a seguir. Una le dice a la otra que el año pasado fueron detrás de la Virgen así que ahora les tocaba ir detrás del Señor.</p> <p>Cuando salen las imágenes de la Catedral, llueven pétalos de las torres del templo, las personas comienzan a amontonarse para ver lo más cerca posible a sus patronos, sacan sus pañuelos blancos y los saludan, aplauden, algunos lloran.</p> <p>Hay padres que llevaron vestidos de ángeles a sus hijos y los suben en sus hombros para que saluden a la distancia a las imágenes. Es sólo un instante. Muchos intentan sacar fotografías, hay un drone dando vueltas que también lo hace. Hay cámaras de televisión por varios lugares: es que se trasmite en vivo para toda la provincia el ritual de la procesión.</p> <p>Las personas empiezan a amontonarse, yo decido salir de la corriente que lleva a estar detrás de las imágenes y decido hacer la procesión por calles paralelas.</p> <p>Desde esa óptica, veo la gran muchedumbre, la forma en la que la policía disciplina el espacio. En las calles paralelas hay mucha gente, también que decide esperar ver pasar las imágenes y no seguir la procesión.</p> <p>También, en esas calles paralelas hay cientos de puestos callejeros que venden comida como choripanes, panchos hasta cosas artesanales, alfajores y turrónes salteños, hay puestos de flores, entre otros.</p> <p>La procesión avanza rápido y son cerca de las 18 hs. cuando llegan al Monumento 20</p>	<p>Recuerdo que ese mismo razonamiento tenía mi mamá al hacer la procesión, siempre se acordaba a qué imagen había seguido un año para intercalar.</p> <p>Me sigue produciendo emoción ver salir a las imágenes. Yo también, desde niña, participé del culto con mi familia. Aunque ahora lo haga desde un lugar diferente, todavía siento admiración por las imágenes.</p> <p>Me acuerdo de la Virgen de Urkupiña, donde los devotos practican la cercanía con las imágenes, mientras que aquí hay distancia y son espectadores. En el caso de la Virgen del Cerro, también hay espacios y tiempos delimitados para estar cerca de las “manos sanadoras” de María Livia.</p> <p>El año pasado traté de seguir las imágenes y casi me descompuse por tanta gente. Tampoco pude salir de la procesión por toda la valla de policías que hay, ya que no te permiten salir tan fácil de ahí. Es una aglomeración tan grande que te quita el aire.</p> <p>Lo de ir por calles paralelas me lo enseñó mi mamá, que esperaba una esquina para ver pasar al Señor del Milagro o la Virgen, pero que tampoco hacía la procesión por la gran cantidad de personas. Es casi una táctica a los espacios que se disciplinan</p>
--	---

<p>de febrero. Hay mucha gente allí, que hace tiempo estaban esperando las imágenes.</p> <p>Espero a escuchar que dice el Arzobispo en su discurso antes de emitir el Pacto de Fidelidad. No puedo acercarme a donde están las imágenes, porque hay mucha gente además que todo está vallado.</p> <p>El Arzobispo habla de la fe en Cristo y de pronto comienza a hablar de política: pide a todos los argentinos y salteños que voten con conciencia, que hay mucha pobreza y que esta es la oportunidad de revertir la situación. Y de pronto comienza a nombrar a los candidatos: “Mauricio, Daniel, Sergio, Margarita” los enuncia a todos por el nombre y les solicita que deben encomendarse a Cristo para conducir la Nación. Las personas lo aplauden en medio del discurso cuando habla del gobierno actual (negativamente) cuando critica el paco y otras drogas, cuando habla de la pobreza.</p> <p>Finalmente, termina el discurso y se propone decir las palabras propias del “Pacto de Fidelidad”. Luego repite tres veces más ¡Viva el Señor y la Virgen del Milagro!</p> <p>Vuelvo por el camino paralelo hay mucha gente por todas partes y las imágenes parecen ir más rápido que yo. Las calles paralelas también están cortadas, hay policías en esos lugares.</p> <p>Cuando llego a la plaza hay muchísima gente, más que a la tarde. No puedo estar cerca de las imágenes, todavía hace calor. Puedo sólo escuchar que el Arzobispo dice algunas palabras y que las Campanas de la Catedral y la sirena del diario comienzan a sonar. No puedo acercarme más a la valla para mirar de cerca las imágenes, ni siquiera puedo sacarle fotos.</p>	<p>Sabía que iba a hacer referencia a las elecciones. Casi que dice “Cambio” en su discurso. Hay claramente una crítica al gobierno actual. Tengo que tratar de conseguir ese discurso que es más que religioso, tiene casi todos los elementos del discurso político.</p> <p>Cargnello definitivamente hace política, hasta los aplausos con afirmaciones dudosas parecieran canalizar un estado de la sociedad que, en lo personal, me alarma. Hay ciertas inclinaciones a ser oposición y me preocupa como las personas aplauden eso.</p> <p>A esas alturas de la noche y por la cantidad de fotografías tomadas me quedé sin carga y sin memoria para seguir registrando. Me imagino lo frustrante que debe ser para los peregrinos no poder estar cerca de las imágenes. Yo me siento molesta porque dada la enorme distancia ya no pude tomar fotografías. ¿O quizás la distancia es algo tan naturalizado en el culto? Yo siempre intenté el acercamiento, pero, ¿todos lo viven de la misma manera?</p>
--	---

<p>Cuando finalmente entran las imágenes cerca de las 20 hs, ya emprendo el regreso.</p> <p>Es difícil salir de la plaza y caminar por las calles aledañas. La mayoría de las personas se detiene a comprar turrónes, alfajores salteños en los puestos. Todos los colectivos están sobre calle Córdoba y hay filas enormes para tomar el bus. Tampoco avanza rápido el tránsito. Hay mucha gente por todos lados.</p> <p>Decido volverme en taxi, porque los colectivos van repletos y porque no avanzan más.</p>	<p>Siempre es lo mismo: un caos vehicular y de personas para salir de la procesión.</p>
OBSERVACIÓN: NOVENA	
FECHA: 13/08/15- 14/08/15	
LUGAR: BARRIO MIGUEL ORTIZ	
CULTO: VIRGEN DE URKUPIÑA- FAMILIA LÓPEZ-CHAVEZ-FLORES.	

OBSERVACIONES	IMPLICACIONES
<p>Hago durante la semana el contacto con Carlos, su número de teléfono lo conseguí el año pasado, cuando fui al centro de convenciones con la llegada de la Virgen original de Cochabamba. Allí, él me dio su número y estuvo de acuerdo en que le pudiera hacer la entrevista.</p> <p>El martes hablo con él y me dice que directamente me invita a la casa donde ellos festejan el culto ya que a “La Mamita” se la “vive”. La casa queda en barrio Miguel Ortiz y me dice que el jueves vaya después de las ocho.</p> <p>El jueves, me dirijo al barrio que estaba bastante oscuro por la falta de alumbrado público. El remisero se ofrece a quedarse hasta que venga gente, dado que no me atendían la puerta. Le digo que no se preocupe, que seguramente ya me iban a atender. El remisero se va y yo llamo a</p>	<p>Tengo un poco de nervios, no sé si me irá a aceptar la entrevista.</p> <p>Sin embargo, me trata cordialmente cuando hablamos por teléfono.</p> <p>Estaba muy oscuro y tenía miedo. Le dije al remisero que no había problema para demostrar seguridad, pero me inquieté porque en la casa no abría nadie la puerta.</p>

<p>Carlos que me dice que en cinco minutos llega a la casa. Espero más del tiempo que me dice hasta que veo una camioneta blanca de donde baja Carlos (supuse que era él porque lo recordaba), con su mamá, Lidia que debe tener más de 80 años. Ella lleva una torta en la mano.</p> <p>Me invitan a pasar a la casa por una puerta anexa a la principal que nos conduce a todos hacia un pasillo oscuro. Finalmente, el pasillo desemboca en una galería enorme, donde hay mucha gente que va y viene. Dos mujeres están terminando de limpiar el piso.</p> <p>La galería es un pequeño templo que tiene un altar de 10 mts de ancho, donde hay muchas Vírgenes. El altar es impactante no sólo por el tamaño, sino por la disposición de varios elementos: tiene aguas danzantes, luces de colores, sahumerios, velas, un paisaje dibujado en la pared de cerros. Carlos se dirige al altar y comienza a ordenar todo, yo me quedo al lado de él después de saludar a las personas.</p> <p>Carlos me cuenta que el altar lo hizo él, que es ingeniero civil y que pone todos sus conocimientos a disposición de la Virgen. Le digo si puedo grabar una pequeña entrevista y él me dice que sí, allí me cuenta que es de Sucre al igual que su mamá, que es un grupo de familias las que organizan la fiesta: ellos, más dos más. Una de esas familias son los hijos de Elva, la esclava original de la primera imagen de la Virgen. La tercera familia, están presentes en el lugar y son los que dirigen la novena. Me dice que les puedo preguntar a ellos lo que necesite. En esa entrevista, más parecida a un testimonio, me cuenta que Elva curaba con la Virgen, que en el cementerio hay un altar, que pueden llevarme a verlo cuando yo quiera. Además, me muestra la primera imagen que es una estampa de la Virgen, me dice que, para él</p>	<p>Cuando llega Carlos, me acerco a él porque recordaba su rostro. Él me trata muy bien. Su mamá no comprende que hago yo ahí y tiene más distancia conmigo.</p> <p>Ese pasillo lúgubre me hizo pensar qué estaba haciendo yo sola ahí. Luego, cuando llegamos a la galería iluminada me tranquilicé.</p> <p>La galería era una pequeña Iglesia, con más colores, con más Vírgenes que una parroquia. Me impactó, había muchos colores, personas que iban y venían.</p> <p>Las personas que estaban allí y que no pude conocer a todas, me miraban como si fuera una extraña, pero al mismo tiempo, me trataron bien.</p> <p>Es muy pequeña la imagen y comprendo que para ellos, no es el tamaño lo que tiene</p>
--	--

<p>y las familias, es la primera que ingresa a Salta. Que después Elva consigue la imagen que es muy pequeña, que está en el centro del altar vestida de blanco.</p> <p>Alguien lo llama y cortamos la conversación. Una señora entra con una Virgen pequeña y la ubica en el altar. Me dice que está contenta, que le salió un trabajo a su hijo. Me cuenta que esa Virgen es hija de la original, que es chiquita pero que tiene muchos años. Que tiene otra que no tiene más de cuatro y es más grande y me la señala en el altar. Dice que ambas son hijas de la Virgen de Elva, porque se la regalaron miembros de la familia.</p> <p>Entonces, me acerco a las otras mujeres y comienzo a ayudar en desplegar las sillas para las personas. Le pregunto a qué hora llegan y me dice que después de las nueve comienzan a “caer” las personas. Le pregunto a María que cuántas personas van a la novena y me dice: “¿viste todas las Vírgenes que hay en el altar? Son como cincuenta más o menos, bueno, todas esas familias vienen, algunas veces hemos tenido más de cien personas sentadas aquí” De pronto la llama su mamá para que la ayude con el locro. Ahí me percaté que en esa galería, separada de la casa y emplazada en el patio, hay un pequeño cuarto de estructuras abiertas donde hay una cocina y donde hay muchas mujeres cortando pan y demás.</p> <p>Carlos ha vuelto y está armando el proyector y la consola de sonido. Comienza a poner música y cada vez va llegando más gente. Carlos se acerca y me muestra todos los estandartes colgados en una de las paredes laterales y me señala uno que es el que llevaron cuando los conocí en el centro de convenciones.</p> <p>Carlos me ha presentado como la “periodista” y Lidia, su mamá, se acerca a</p>	<p>capital simbólico, sino el tiempo que tiene la imagen.</p> <p>Tengo que indagar más sobre la forma de reproducción de las imágenes.</p> <p>Todos ayudan en algo, entonces comprendo la dinámica y colaboro en ordenar las sillas en el espacio.</p> <p>Me sorprende la manera en la que Carlos dedica su tiempo a la Virgen.</p> <p>A pesar que les dije que era comunicadora me dicen periodista. Creen que quizás, salga en una nota en algún canal. Les repito, nuevamente, quién soy y qué tipo de trabajo estoy haciendo.</p> <p>Las preguntas de Lidia son, quizás, las que</p>
--	--

<p>hablar conmigo. Me pregunta cuántos años tengo, de dónde soy, a qué me dedico y qué voy a hacer con la información que recabe de allí. Le comento y me dice que “Bueno, por algo la Virgen te trajo hasta aquí”. A partir de allí, me presenta a personas y me invita a que esté al lado de ella. Me presenta a la familia López: un matrimonio que lleva más de 45 años de casados. Me cuentan lo mismo que Carlos respecto a Elva, pero cuando quiero indagar más, me invitan a sentarme en las sillas blancas porque ya va a comenzar la novena. Son pasadas las 9:30 hs. Efectivamente, el matrimonio López lidera los rezos. Ellos se sientan adelante, junto con Lidia y Carlos, que está muy concentrado en pasar imágenes en el proyector de la Virgen. Yo mientras tanto tomo fotografías del altar, de los numerosos estandartes que diferentes inscripciones que están colgados en las paredes.</p>	<p>todo el grupo me quería hacer. Carlos sabía exactamente las razones, pero parece que no se las comentó a todos. Las preguntas de Lidia me hacen sentir en un no-lugar, pero luego establece más cercanía.</p>
<p>Hay muchas familias, muchas personas que llegan y se persignan frente al altar. Puedo distinguir que la familia dueña de la casa está en la cocina. Más tarde entendí la razón: después del rezo de la novena, en la cual se repartieron novenarios a cada uno de los presentes, todos se quedaron sentados. Algunas personas estaban repartiendo gaseosas y de pronto veo que de ese pequeño cuarto comienzan a salir mujeres con platos de comida que reparten a todos. Habían estado haciendo locro y todos los presentes, que eran como cien, recibieron el plato de locro, un vaso de gaseosa y pan. También, circulaba una salsa picante. Sentados en las sillas, comían, se reían, charlaban. Una de las esposas de los hijos de Elva, se me acerca y me cuenta que “aquí todo se comparte, todo es de todos. Así se vive la fiesta a la Mamita. Todos colaboraron con algo: carne, sal, lo que sea. Pero nada es de uno, es lo que la Virgen les da a todos sus hijos. Muchas veces hacemos locro o empanadas o cualquier comida es</p>	<p>Todo es muy comunitario, nada está demarcado, todos los espacios</p>
	<p>Me siento mal por comer el locro. Estoy descompuesta. Soy vegetariana hace más de seis años y comer carne de nuevo me hace sentir extremadamente mal. Tuve que disimular, pero ni siquiera podía pasar la carne por la garganta. Lo que me dijo Sofía me hizo comprender que no podía rechazarlo, ellos tienen códigos que me</p>

<p>compartida”.</p> <p>En ese momento, mi vegetarianismo tuvo que ser postergado y comí loco. Comprendí con lo que me dijo Sofía que no podía rechazarlo, que debía aceptarlo. Era el código que compartían todos allí.</p> <p>Las personas me trataron muy bien, me acerqué nuevamente a Carlos y me dijo que me invitaba a la fiesta el sábado: que tenía que estar a las 8 en la Iglesia Santa Rita de Cassia, que de ahí se iban a la Candelaria, pero que si no tenía movilidad había unos colectivos que me llevarían hasta el lugar. Me volvió a repetir, que el culto se “vive” y que él prefería que yo lo viviera, antes de contármelo. Que, en todo caso, después hacíamos una entrevista más formal, cuando yo comprenda cómo ellos festejaban el cumpleaños a la Mamita. Que tenía varios videos en <i>youtube</i> bajo el nombre de ARCADIAVISIÓN y que cualquier cosa, podía ver ahí las cosas que él subía sobre la Virgen.</p> <p>Me volví en remis a casa a las once y media de la noche, con la invitación de volver a la procesión y al festejo.</p> <p>Fui al otro día, después de las 10 de la noche a la Iglesia Santa Rita de Cassia para ver la procesión. El padre estaba en la puerta de la parroquia: había personas con las imágenes de las Vírgenes en sus brazos y autos.</p> <p>Sacaron la imagen que estaba en la Parroquia e iba acompañada con la Virgen de Elva. Ambas encabezaban la procesión. La familia Chávez estaba muy cerca del párroco, conversaban, había familiaridad.</p> <p>También había muchos caporales que acompañaron el ritual. Hicimos algunas cuadras que desconozco porque no me ubicaba en el barrio. Rezamos la novena y a</p>	<p>están invitando a compartir ¿está bien lo que hice o debería haberlo rechazado al loco? Definitivamente, la práctica de Urkupiña me interpela.</p> <p>Carlos ya me había dicho por teléfono que comenzaban tarde y terminaban tarde. Comenzaban tarde porque esperaban que las personas salgan de trabajar. Ahora entiendo por qué terminaban tarde.</p> <p>Ya había presenciado otras procesiones por la zona este de la ciudad. Son similares y en general es debido a la presencia de la Iglesia.</p> <p>La diferencia es que, en algunos casos, los caporales y los devotos van en medio de baile, cohetes, papel picado hasta llegar a la parroquia y después de la misa vuelven de la misma manera.</p> <p>Recuerdo que muchos se quejaron que los curas no quieren algunas veces bendecir las imágenes, pero este párroco parece no tener esas diferencias.</p>
--	---

las 12 ya estábamos de nuevo en la parroquia. Había muchas personas que habían hecho la procesión, muchos se sumaron cuando el ritual pasaba delante de sus casas. También nos acompañaron autos, taxis.

De pronto, se comenzó a oír fuegos de artificios en la ciudad, mientras Carlos intentaba prender otros para la Virgen: eso marcaba que ya comenzaba el sábado 15, el día de “la Mamita”.

Frente a la parroquia, bailaron los caporales, chayaron los autos con inciensos y tiraron mucho papel picado.

Más tarde, Carlos se acercó y me dijo: “la verdadera fiesta comienza mañana, ¿vas a venir?” Le dije que sí y me dijo, “no te preocupes por la movilidad, te vamos a llevar”. Le pregunté hasta qué hora era el festejo y me dijo que pasada las seis de la tarde terminaba.

Como ya era tarde, decidí regresar a casa para poder volver al otro día temprano. Nuevamente me tomé un taxi, por la hora y porque las paradas de los colectivos estaban lejos.

Esa noche, el padre estaba en las escalinatas de la parroquia y al frente las danzas de caporales, música que provenían de los estéreos de los autos y numerosas vírgenes enmarcaban la escena.

Con lo que dijo Carlos pienso que nuevamente como años que hago la procesión, voy a tener una larga jornada. Siento que las cosas fluyen y me dejo llevar por las invitaciones. Ni siquiera pregunté a qué lugar exactamente de La Caldera vamos. Eso me doy cuenta cuando estoy de regreso a casa. Creo que es mucha información y me veo desbordada por la forma de festejo.

OBSERVACIÓN: FIESTA
FECHA: 15/08/15
LUGAR: BARRIO MIGUEL ORTIZ- LA CALDERA
CULTO: VIRGEN DE URKUPIÑA- FAMILIA LÓPEZ-CHAVEZ-FLORES.

OBSERVACIÓN	IMPLICACIONES
<p>Me levanto temprano, armo mi mochila con un cuaderno, lápiz, cámara, grabador, agua mucho abrigo y algo para comer. También llevo servilletas de papel y algunos platos plásticos para colaborar.</p> <p>Llego a las nueve de la mañana a la Iglesia Santa Rita de Cassia y el párroco estaba terminando la misa y comenzando a bendecir las imágenes. Hace mucho frío, pero parece que saldrá el sol. Busco a Carlos y no lo encuentro. Espero y veo pasar algunas de las personas que vi el día anterior. Me saludan. Salgo y me siento en las escalinatas de la parroquia y veo llegar a Carlos, me saluda y me dice que está contento de verme.</p> <p>Empiezan a salir los devotos de la Iglesia, hay una camioneta blanca donde suben las familias organizadoras. Carlos me indica que en la esquina de la plaza que está frente a la parroquia hay un colectivo que llevará a todas las personas que quieran ir a La Caldera.</p> <p>Me dirijo a ese lugar y había personas que ya estaban adentro con sus vírgenes. Me quedo parada. El colectivo es muy viejo y más chico que los colectivos interurbanos. Esperamos un rato y cada vez se llenaba más. Todas las personas tenían una imagen de la Virgen, cada bulto tenía una diferencia respecto al otro: por tamaño, por vestimenta, por los adornos que sus devotos lo colocaban. Me quedo parada enfrente del asiento donde va una mujer y su hijo. Ella me comienza a contar que es muy devota</p>	<p>Sospecho que el día va a ser largo. Encima estoy resfriada. Tuve que tomar algunas pastillas más dos tazas de café para estar despierta. El día está muy frío, como los días anteriores, aunque parece que hoy saldrá el sol. Trato de pensar bien la ropa que voy a usar.</p> <p>El colectivo me genera desconfianza. Realmente está muy viejo. Me pregunto si llegaremos a destino.</p>

de la Virgen, que primero viene a la fiesta que organiza esta familia para que su Virgen reciba la bendición y que, luego, ella le hace la fiesta en su casa a La “Mamita”. Le pregunta a su hijo si trajo todo, el plato, los cubiertos y el vaso. El chico que no debe tener más de 18 años, dice que se lo olvidó, que creía que ella lo había guardado. Entonces se baja del colectivo a buscarlos. Recuerdo que Carlos me dijo la noche anterior que lleve sólo esas cosas. Le pregunté a la señora si compartían algo allá en La Caldera y me respondió: nunca viniste ¿no? Bueno, mejor que te sorprendas. Es muy lindo. Aparte aquí no te cobran nada. Hay fiestas que las hacen con tarjeta que debes pagar para ingresar. Otras que tenés que ser padrino, o sea de la bebida, de la comida. Por ahí, te exigen mucho y sino cumplís se te enojan. No es que vos sos padrino y colaboras con lo que podés, sino que si sos padrino de la torta y te piden como 10 kilos de torta lo tenés que conseguir... y por ahí no tenés. Aquí, las cosas se hacen con lo que cada uno puede, nosotros donamos dos fardos de gaseosa, pero es lo que nosotros podíamos. Se hace, por ahí, muy comercial la fiesta”

Llega su hijo y arrancamos con el colectivo. Al frente va una de las nietas de Elva que se comunica permanentemente con alguien. Sigo conversando con Sonia que me cuenta que ayer le llegaron dos aros y una cadena de Avon que le compró para la Virgen. Me cuenta que el vestido celeste con el que está la imagen, se lo encargó hace meses a una costurera. También me dice que va a hacer la fiesta después de septiembre, pero que era importante festejarle ahora porque era su día. Me recalca que es importante agradecer, pero que ella no cree que la Virgen sea mala como algunos lo plantean. Para ella, la Virgen como madre nunca te puede hacer daño, entonces que ella no cree en eso de

<p>que castiga. Me cuenta que conoce que gente que se tatuó la imagen de la Virgen y me señala una chica que está en los asientos de adelante. Desde el lugar donde estoy puedo ver parte de su cuello tatuado con la imagen.</p> <p>Le pregunto por el colectivo y me dice que lo ponen las familias dueñas de la Virgen de Elva, le digo que me causa extrañeza que no pagamos nada y ella me dice que es la forma en que cada uno se compromete a colaborar con la Virgen.</p> <p>Pasa como media hora cuando llegamos al Camping. Ya hay varios autos y muchas personas esperando en la entrada.</p> <p>La entrada está adornada con guirnaldas, globos, hay tres banderas: la argentina, la salteña y la boliviana. Muchas de las personas están con sus imágenes en brazos. Se acerca Lidia con incienso. La familia Flores que tiene en sus brazos a la Virgen de Elva pasa primero, se escuchan aplausos y cohetes. Luego, empiezan a entrar las otras imágenes en brazos de sus dueños: todas se van ubicando en la mesa de la entrada y bajo el mismo ritual.</p> <p>Un cartel dice “Finca el Angosto” prohibido pasar y también hay otro que dice “Feliz cumpleaños, Mamita” El lugar es espacioso, cuando uno ingresa a la izquierda hay una pequeña ermita de la Virgen de Urkupiña: ahí está Carlos con la consola de audio. A la derecha, hay una enorme mesa y un horno de barro, allí se ubica la familia Flores y López. Una de las hijas de Elva sigue sahumando a todas las imágenes que están ubicadas a la izquierda, en la entrada en una larga mesa de madera con base de hierro. También hay velones en la parte de abajo y muchos que han llevado tortas los ponen a los pies de la Virgen. Hay flores que adornan ese espacio. También un estandarte, en color bordo</p>	<p>El colectivo es el contra-don de un favor recibido. ¿Es una obligación o hay algo más?</p> <p>Que cada Virgen pase por un orden, marca un tipo de jerarquía que está vinculada con el tiempo: la imagen de Elva, la más antigua pasa primero.</p> <p>Es muy fuerte la adscripción identitaria a través de las banderas.</p>
---	--

<p>como la bandera salteña y que tiene dos banderas inscriptas: la salteña y la boliviana. El estandarte reza “Feliz cumpleaños” Virgen de Urkupiña Salta-Argentina.</p> <p>Hay vírgenes vestidas de color naranja, celeste, azul con aguayos. La Virgen de Elva siempre está vestida de blanco. Las personas se ubican por diferentes lugares, en las sillas blancas. Algunos llevaron sus propias sillas y mesas, sacan agua caliente y comienzan a tomar mate y té. Se ubican en pequeñas formas semi-circulares lo que me da la pauta que entre ellos comparten lazos de familias.</p> <p>De la parte derecha hay kilos de carne puestos en la mesa, muchas mujeres están cortando lechuga, tomate y papa y los van poniendo en grandes tachos.</p> <p>Todas las personas van y vienen, pero dejan un pequeño espacio en el centro. Nadie se los dice, es algo implícito, todos ocupan cualquier lugar.</p> <p>Lidia le pide a Carlos que le preste el micrófono. Lidia dice unas palabras de agradecimiento a la Virgen, les dice que los hombres se vayan preparando para subir el cerro y que no se olviden que todo hoy es para el cumpleaños a la “Mamita”.</p> <p>Lidia toma un poco de té, mientras me ofrece a mí también hacerlo. Le explico que ya había tomado café. Ella me comienza a contar la historia de la Virgen de Elva. Según Lidia y Mirtha (la esposa de López), Elva, era jujeña y se sentía salteña y vivía con sus hijos aquí, pero su marido la golpeaba. Según ellas, él era malo. La imagen se la regala otra mujer, una comadre de Elva, Silvia, una mujer cuyo marido también era “malo”. Ella es quien le trae la imagen de la primera esclava y con la cual comienzan los festejos primero</p>	<p>Los espacios no están disciplinados ni demarcados. Es impresionante como el espacio se arma alrededor de cada familia. Me pregunto para qué será ese espacio.</p> <p>Lidia tiene un rol de importancia en el culto. Veo que ella marca los tiempos.</p> <p>La historia de Elva está enmarcada en la violencia de género. Allí, la misma imagen de Elva es interesante.</p> <p>Los lazos entre las familias van dando cuenta de una historia que seguro también, se relaciona con la historia provincial. Debo indagar más.</p>
--	---

entre Mirtha, Lidia y Elva. Me cuentan que se pusieron “con varios vasos de más” una noche y que se cayeron volviendo de su casa. Que eran ellas solas las que festejaban, que cuando se fue conociendo más, hacían pequeñas celebraciones y los vestían a sus hijos con trajes de caporales hechos a mano o con papel crepé. “¿Te acordás Mirtita? Y ahora miralos allá, con sus familias, con sus hijos, ya pasó el tiempo” Dice Lidia. Y me dice, “con la Mirtita, mi comadrita hemos vivido tantas cosas”

La Virgen la compra Elva de Bolivia cuando ahorra un poco de dinero y la trae de Bolivia. Lidia dice que hay diferencias entre las imágenes de Bolivia que las que se hacen aquí y Mirta agrega “Fijate que las de Bolivia tienen cara más dulce y de nenitas, es más redonda la cara. Las que hacen aquí, el rostro es feo, fijate que es medio alargado, la nariz más en punta. Después lo vas a entender” me dicen ambas. Además, me comentan que a fines del 90 y casi llegando al 2000, el párroco les comenzó a oficiar la misa en el barrio.

Lidia se fija la hora y comienza a llamar por el micrófono a todos los hombres. Se van a los pies del Cerro, Lidia, Mirta y la hija mayor de Elva se predisponen a subir mientras van rezando con un cuenco con incienso. Veo que muchos llevan bolsas de mercado con enormes piedras. Más tarde, le pregunto a uno de ellos la razón de llevar las piedras y me dice que son los favores de la Virgen y que después hay que devolver las piedras al cerro.

Caminamos bastante, es un camino con muchas piedras y pozos, en medio de árboles. Cuando llegamos a la cima, se puede ver un hermoso paisaje. Las mujeres, comienzan a buscar una piedra grande del cerro. Cuando terminan de decir cuál es la indicada, llaman a los hombres que

Nunca había notado la diferencia entre los rostros. Me percaté de mirarlos. Tienen razón: las imágenes que se hacen aquí son del estilo de una mujer europea.

Es largo el camino y por momentos muy empinado.

Las mujeres tienen un rol preponderante.

La piedra tiene forma triangular y pienso en las prácticas andinas y algunos textos que

<p>empiezan a cavar para sacarla, Han llevado picos y palas. Están un buen rato dos grupos sacando dos piedras de distintos lugares. Cuando por fin logran hacerlo, las mujeres se acercan y la chayan: le tiran hojas de coca, la sahúman, los hombres y las mujeres le echan abundante cerveza (previamente toman un poco) y papel picado.</p> <p>Comienzan a bajar las piedras del cerro, es todo un esfuerzo y comprendo que allí hay una división de roles. La van bajando a ambas piedras como rodando. Una se corta y quedan tres enormes piedras. Lidia se percata y me dice: “Mirá es una bendición, esa piedra tiene la forma de la Virgen, es triangular. La mamita está con nosotros” Cuando ya estamos más cerca de la base, vuelven a chayar con sahumerios, papel picado, hoja de coca y cerveza.</p> <p>Allí, todos los presentes aplauden y las piedras se ubican en el centro y las vuelven a chayar. Ahora las botellas de cerveza quedan al lado de las piedras, el pico mirando a la tierra.</p> <p>Mientras tanto Carlos pone música boliviana y andina. Algunos se acercan piden el micrófono y dan gracias a la Virgen.</p> <p>Sigue llegando más gente con sus platos, vasos, sillas, mesas. Le pregunto a Carlos quiénes son y me dice que no sabe, que las personas se suman y que ellos no tienen problema. Que quizás, sean amigos de alguien, pero él no sabe y que tampoco tienen problemas. También pasan por la ruta varias motos de competición. Todos los conductores se quedan mirando y después siguen su viaje. Carlos me dice que “las puertas están abiertas para todos”. Le pregunto sobre las personas que están ahí y me dice “hay bolivianos y salteños, ahora hay más salteños que bolivianos, el culto está muy instalado aquí”.</p>	<p>leí sobre la forma de la Virgen y su relación con la forma de los cerros. Aquí, está presente todo eso y más.</p> <p>Entiendo que chayar es un ritual de suma importancia. Me acuerdo de ciertas notas en los diarios donde hablan de “tomar alcohol” quitándole la verdadera significación.</p> <p>Pienso que es una territorialidad el Camping, no hay espacios regulados. Sólo el centro porque allí se ponen las piedras, pero todos pasan incluso alrededor de las piedras.</p> <p>Carlos me cuenta su vida y comprendo su compromiso con la Virgen.</p> <p>Hay abundancia, demasiada. Todos se ubican en filas, se ordenan sin que los ordenen. Es una práctica comunitaria o ¿cómo denominarla?</p>
--	---

<p>Él me comienza a contar la historia de su vida, que tenía Leucoma, que no podía ver pero que gracias a la Virgen se pudo recuperar y no perder la vista. Que él le debe todo a “La Mamita”. Le pregunto si tiene más hermanos y me contesta que sí, pero que una es evangelista y que el otro no cree. Y él me comienza a preguntar sobre mi vida, le cuento que estudio y demás. Charlamos sobre mi vegetarianismo, sobre mis estudios.</p> <p>De pronto comienzan a servir la comida, todos hacen fila con su plato. La carne asada (chorizo, morcilla, vacío) está dispuesta en una gran mesa. Carlos se me ríe y me dice que toda la carne que hay ahí, es como una res completa. Que todos colaboraron, que cada uno puso su granito de arena.</p> <p>Hice fila con todos, pero omití la parte de la carne. Me sirvieron arroz, ensalada, papas, comí pan y había una salsa picante muy rica. Los hombres distribuían la carne, las mujeres el resto inclusive la bebida.</p> <p>Volví a sentarme al lado de la gruta mientras charlábamos con Carlos. También se repartía vino y hojas de coca para quien deseara.</p> <p>Carlos se veía muy intrigado en mi vegetarianismo. Lidia comía muy contenta un gran plato de comida. Todos repitieron el plato.</p> <p>En la comida él me comentó de Elva, que ella curaba con la imagen. Que un día curó al dueño de la Finca que se había caído de un caballo. Lo sanó y el dueño que vivía en esa finca se hizo devoto. Que desde el '96 están en ese camping haciendo la fiesta. Que hacía unos años (no se acordaba cuantos) murió el dueño de la Finca, pero que acordaron con los hijos que le ceden el</p>	<p>Carlos no puede creer que no coma carne. No quiero tampoco contarle que no tomo bebidas alcohólicas. Creo que sería demasiado para él.</p> <p>Es increíble la manera en la que viven esa territorialidad.</p> <p>Entiendo lo que me dijo Sonia, que cada uno tiene su manera de demostrar el amor hacia la Virgen.</p> <p>Me sorprende saber la red que se teje alrededor de ésta imagen. ¿Por qué la Iglesia no visibiliza ésta forma de hacer el culto?</p>
---	--

lugar para hacer la fiesta a la “Mamita” y que no les cobran nada. Que ese lugar es perfecto “porque está el cerro de donde sacamos las piedras y al frente ¿viste? Está el río. Así fue como se apareció allá. Nosotros queremos que sea como en Bolivia.”

Llega un grupo de caporales que los trajo uno de los comensales. Los caporales bailan a la Virgen, todos aplauden, ríen. Después que terminan de bailar, les ofrecen asado, bebida. Ellos se quedan un rato más y luego toman el micrófono y agradecen que los contrataran para ese día. Prometen volver el próximo año y se despiden porque tienen otros compromisos.

Carlos me cuenta que las carpas de Yonar se llevan a la Virgen de Elva por el interior de Salta, que desde el lunes la están esperando para visitar Cerrillos y El Carril. Que algunos años, la Virgen se fue hasta Rosario de La Frontera. Le pregunto si ellos colaboraron con el nuevo santuario que anunció el Arzobispo, me dice que sí. Le pregunto si van a hacer allá los festejos cuando se habilite el santuario y me dice que no “nosotros estamos aquí y desde hace mucho tiempo”

Alguien se acerca y le dice que ya comienza lo de las piedras. De pronto aparece un mega martillo y las personas empiezan a hacer fila. Lidia me explica que el tamaño de la piedra que rompan son las bendiciones que te trae la Virgen.

Empieza el ritual uno de los hombres, el hijo de Elva, le da una cerveza que él paga con 10 pesos. Toma un trago de la botella, bate la cerveza y comienza a bañar la piedra. Luego, agarra el mega martillo y golpea tres veces la piedra. Una de esas veces, saca un pedazo grande y todos aplauden. Así, sucesivamente van pasando varios, algunos sacan un trozo muy

Creo que no sólo son por los festejos sino, también, porque la imagen de Elva y el curanderismo es demasiado para que la institución lo acepte, va en contra del dogma.

Es impresionante como tratan de cortar las piedras. Las personas se ponen tristes si sacan una piedra muy chica.

Veó que la mayoría comparte una percepción distante a la mía. No me gusta la manera en la que Lidia me quiere imponer su visión. No tengo oportunidad de aclararle cuál es mi posición. Creo que me dijo que soy chica porque mi cara le demostró que no estoy de acuerdo con lo que dicen.

<p>chiquito y todos gritan “¡Uh!”. A pesar de eso, todo se hace en medio de aplausos, risas y alegría.</p> <p>Lidia me habla sobre las elecciones nacionales, me dice que las están encomendando a la Virgen. De pronto se acerca alguien más y charlan sobre el mismo tema. Lidia me dice que “Hay que hacer un cambio, esto no puede seguir así. La mejor opción es Massa. Vos tenés que votar con conciencia, ¿no? Sos muy chica, pero hay que votar con responsabilidad” La otra persona, asiente y dice que él cree que “se van a ir éstos ladrones”. En el momento en que iba a contestar se acerca Carlos y le dice a Lidia que busque el gallo.</p> <p>Le pregunto a Carlos para qué es el Gallo y me dice si quiero participar. Le digo que no sé de qué se trata entonces agarra el micrófono e invita a todas las solteras y a sus familias a que acerquen los nombres de las que quieran participan en el juego del Gallo. Y pide que vayan trayendo el animal.</p> <p>El hijo de Elva saca el gallo de una caja. Lo agarra del cogote, mientras otro lo ata de las patas y lo envuelve en una bolsa. Lo entierran vivo con la cabeza sobre la tierra.</p> <p>Carlos tiene una lista de nombres de chicas. Llama a la primera que se ve sorprendida, porque al parecer su familia puso el nombre y no ella. Le tapan los ojos, le dan unas vueltas y comienza a caminar a tientas en el medio del camping, donde antes estaban las piedras.</p> <p>Lidia me dice que si logra darle al gallo que está enterrado con el palo seguro se casará “El juego es cumplidor, todas se casan, pero tenés que si o si traer el gallo el próximo año. ¿Ves la chica de allá? Bueno, ella se llevó el gallo hace unos años y ahora tiene familia. ¿Vos no querés participar?”.</p>	<p>Casi muero del susto cuando veo como lo agarraban al gallo. Creía que lo iban a matar. Realmente me iba a ir, no sabía cómo, pero me iba del lugar si veía que le hacían daño al animal.</p> <p>Lidia no entiende que casarme no está en mi lista de prioridades. Me ve muy chica y cree que la diferencia de edad le da autoridad sobre mi persona. Igual entiendo su visión, no la comparto.</p> <p>Lidia me demuestra una actitud de protección, definitivamente me ve muy chica.</p> <p>Tomo fotografía, es muy lindo cómo se ve la lluvia de cerveza chayando el terreno.</p>
--	---

<p>Le dije que no, gracias. Que ahora tenía otros compromisos.</p> <p>Una de las chicas estuvo más cerca del gallo, aunque no lo golpeó decidieron dárselo a ella.</p> <p>La familia López comienza a marcar el suelo en parcela, mientras Sofía comienza a vender las alacitas: autos, casas, títulos. Son pequeñas representaciones de todos éstos bienes. Lo venden por treinta pesos. También, se venden pequeños títulos de salud, para terminar los estudios y también billetes de juguetes. Lidia me regala un billete para que lo tenga siempre en mi billetera, así “nunca me falta el dinero”.</p> <p>Los López ya marcaron en varias parcelas la tierra, entonces comienzan a vender los terrenos. Algunos compran dos o tres parcelas por cincuenta pesos. Cuando todas las parcelas están compradas, proceden a chayarla. Cada uno toma una cerveza, bebe un poco, bate la botella y comienzan a tirar sobre el terreno. Hay una lluvia de cerveza.</p> <p>Lidia, mientras tanto, va sacando la Imagen de Elva con los dueños de los taxis y autos que están afuera. También los están chayando: ponen la Virgen encima del techo del auto, abren todas las puertas, los sahúman, tiran papel picado y cerveza. Así, con cada uno de los autos.</p> <p>Finalmente, son cerca de las cinco de la tarde y Carlos propone por micrófono cantar el feliz cumpleaños a la Virgen. Ponen la música que además es acompañada con aplausos. La familia Flores va cortando las tortas que son más de diez. A todos reparten enormes pedazos.</p> <p>Ya son cerca de las seis de la tarde y Carlos me avisa que el colectivo va a salir para la ciudad, que me va a dejar en la Iglesia. Me dice que me espera otra vez, que podemos</p>	<p>Ya había visto en otras observaciones cómo chayaban los automóviles con la Virgen. Es similar en todos los casos.</p> <p>Es realmente un cumpleaños ¿Cómo puedo analizar ésta práctica?</p> <p>Estoy muy cansada y la fiesta me desbordó en muchos sentidos</p>
---	--

<p>charlar cuando yo quiera. Lidia me invita a su casa a tomar el té. Me despido de ellos y me dirijo al colectivo. Ésta vez voy sentada y no hay tanta gente. El colectivo pasa por una de las paradas del 7 que me deja en el centro. De allí, tomo otro colectivo a casa.</p> <p>Llego alrededor de las ocho de la noche. Fue un día largo.</p>	
--	--

OBSERVACIÓN: LOS CULTOS EN LA CIUDAD- PRIMERA PARTE
FECHA: DEL 10 AL 15 DE MARZO DE 2016
LUGAR: CASCO CENTRÍCO Y MACRO CENTRO SALTEÑO
CULTO: VIRGEN DE URKUPIÑA- VIRGEN DEL MILAGRO

OBSERVACIONES	IMPLICACIONES
<p>Por recomendación de mi directora me propongo hacer un primer acercamiento a la ciudad de Salta y ver cómo se inscriben los cultos en la ciudad.</p> <p>He decidido demarcar un cuadrante en la ciudad. Recorrer desde calles Catamarca a Islas Malvinas y desde Leguizamón a Mendoza.</p> <p>Recorro la Mendoza y hay al menos cuatro negocios: dos de ropa, un estacionamiento y un drugstore que tienen un altar a la Virgen de Urkupiña.</p> <p>Recorro la San Martín y hay: fiambrerías con el altar a Urkupiña, colchonerías, boutiques, mueblerías ya sea con el nombre a la Virgen o un altar.</p> <p>Por Urquiza pasa exactamente lo mismo, incluso la Monalisa, que es una feria de ropa, tiene una imagen de cuatro metros de la Virgen de Urkupiña en medio del salón y muchos de sus negocios tienen pequeños altares.</p>	<p>Tengo que terminar de demarcar el cuadrante. Voy a tomar de referencia los mapas de la ciudad de Salta que determinan casco centro, micro-centro, macro centro.</p> <p>La San Martín es una calle que se caracteriza por la multiplicidad de negocios que están emplazados allí.</p> <p>La feria de la Monalisa abarca varios metros de la Calle Urquiza y tiene entrada por calle San Martín y Pellegrini.</p>

<p>Decido subir por Ituzaingó: hay numerosas santerías dedicadas a la Virgen de Urkupiña (cinco). Decido doblar por Caseros y veo una óptica con una enorme estampa del Señor y la Virgen del Milagro en el local. Llego a la plaza, y la librería San Pablo tiene en su vitrina los bultos del Señor y la Virgen del Milagro, la imagen de la Virgen del Cerro y una novena a Urkupiña. Recorro Zuviría y veo que los negocios de venta para el turismo tienen la imagen de la Virgen del Cerro, remeras, novenarios, mates, estampas y dos pequeños bultos del Milagro.</p> <p>Camino por calle Belgrano, encuentro más ópticas que tienen fotografías de los cultos del Milagro en sus vidrieras. También dietéticas y un drugstore que en su puerta tiene la imagen del Milagro y adentro, tiene un pequeño altar de Urkupiña.</p> <p>Sigo caminando y bajo por Buenos Aires de nuevo. Allí, hay numerosas empresas de turismo y locales de venta de productos artesanales. En todos hay referencia a la Virgen del Cerro y al menos, cuatro locales, hacen referencia a viajes para ir a Bolivia a conocer Cochabamba y la Virgen de Urkupiña.</p> <p>Este es un primer acercamiento, no sistemático. Tengo que pensar otra manera de volver a mirar “La ciudad”.</p>	<p>Por fin comienzo a ver inscripciones de la Virgen del Milagro. Recuerdo que en lugares institucionales están las imágenes y más en los negocios la de Urkupiña.</p> <p>Creo que la información es mejor sintetizarla a través de una infografía donde en un mapa pueda marcar la presencia de los cultos. También debería tomar nota de los nombres de los negocios.</p> <p>Igual, esto me da un mapeo de cómo se articulan las devociones. Mientras más me acerco al centro y la plaza 9 de Julio, más referencias al Milagro y el Cerro aparecen. Mientras me alejo y estoy en la parte comercial del centro, hay más inscripciones a Urkupiña.</p>
--	--

ANEXO II

NOTICIAS/NOTAS DE DIARIOS ON-LINE

Este apartado incluye como corpus analizado las noticias y notas durante el periodo 2009-2016. Algunas notas incluidas en ésta sección fueron sólo analizadas desde las fotografías que contenían.

Se anexan:

- 4 (cuatro) noticias/notas del Diario *El Tribuno* que refieren al Milagro.
- 1 (una) nota de Diario *Perfil* que refiere al Milagro (la inclusión de esta nota se debe a que el hosting de la fotografía que se decide analizar y que pertenece al Diario *El Tribuno* no está disponible. Sin embargo, si se encuentra ésta noticia que hace referencia a que la fotografía fue gentileza del Diario *El Tribuno*. La inclusión de la imagen está justificada en el trabajo)
- 2 (dos) notas del Diario *El Intransigente* que refieren a Urkupiña
- 1 (una) nota de *Nuevo Diario de Salta* sobre el uso de pirotecnia en las fiestas de Urkupiña
- 2 (dos) noticias del Diario *El Tribuno* que hace alusión a la Virgen de Urkupiña y al Milagro.
- 1 (una) nota de *La Gaceta Salta* que refiere al turismo religioso en Salta

NOTICIA N°1

El Milagro es parte de la fe de un pueblo

28-07-2012 - El arzobispo Cargnello dijo que el tiempo del Milagro es parte del estilo de vida de los salteños y que alimenta la esperanza.

En el inicio del Milagro una Catedral repleta fue el escenario en el que los salteños recibieron al Señor y a la Virgen del Milagro, que fueron sacados de su camarín para ubicarlos en la cúpula, donde serán visitados por miles de salteños hasta el 15 de septiembre cuando se realice la fiesta central en su honor.

“El Milagro no es una creencia, está en la trama profunda de la fe de un pueblo que le marca un estilo de vida”, expresó el arzobispo de Salta, Mario Cargnello, ante cientos de fieles que participaron en la tarde de ayer, de la entronización de los patronos tutelares de la provincia.

Decenas de voces corearon las estrofas del himno al Señor del Milagro para recibir al Cristo que avanzó hacia su lugar, sobre los hombros de los varones custodios. Los feligreses, de todas las edades, no tardaron en expresar la emoción. Pañuelos blancos al aire y aplausos fueron el saludo unánime con el que recibieron al Señor del Milagro, que fue ubicado junto a pocos metros de la Virgen.

La Catedral abrió sus puertas a las 16.30 y la ceremonia de entronización se inició a las 18 con el rezo del Rosario; culminó con la celebración de la misa.

Luego de la entronización, se leyeron los cinco recuerdos que describen cómo llegó la imagen del Cristo a Salta y la manera en la que el pueblo salteño acrecentó su fe, luego de los terremotos de 1692.

Cristianos comprometidos

Monseñor Cargnello, en su homilía, manifestó que este año el tiempo del Milagro se desarrolla en el marco de la celebración del Bicentenario que recuerda acontecimientos que dieron origen a la Patria.

El arzobispo mencionó que el Milagro es una experiencia de fe que tiene tres consecuencias: Una es que hace madurar la relación interpersonal entre los fieles; hoy algo supeditado a la cotización del dinero. La segunda es la relación con los hermanos, un vínculo que no puede estar basado en la dominación o el sometimiento, sino en el respeto por el otro y la tercera es que alimenta la esperanza en un futuro mejor.

FUENTE: <http://www.eltribuno.info/el-milagro-es-parte-la-fe-un-pueblo-n184596>

NOTICIA N°2

Los peregrinos coparon la plaza para venerar a los santos patronos

13-09-2014 - Miles de fieles arribaron a la Catedral de la ciudad ayer, tras caminar durante días. Hoy, continúan llegando para la procesión de mañana.



Las miles de personas que se agolparon ayer en los alrededores de la Catedral vivieron una mañana teñida de fe. Chicos y grandes saludaban emocionados a los peregrinos que ingresaban hasta el altar para culminar la bienvenida.

Eran las 10.30 y los salteños aguardaban ayer en la plaza 9 de Julio la llegada de los peregrinos de Cachi, Seclantás, La Poma, Molinos, Payogasta, San Antonio de los Cobres y otras localidades del interior.

Aplausos y lágrimas expresaban el reconocimiento de los fieles que ingresaron por la calle Zuviría cantando, rezando y cargando sobre los hombros las imágenes de sus santos patronos. Era visible la imposibilidad de contener el llanto por parte de aquellos que caminaron días para llegar y ayer se encontraban a solo metros del Señor y la Virgen del Milagro. Abrazos y palabras de aliento iban y venían entre los peregrinos que unidos por la fe cumplieron sus promesas. Desde Brealito, departamento de Molinos llegaron 300 peregrinos. De Seclantás, unos 3 llegaron a caballo, mientras que a pie fueron 380 fieles. Tras caminar durante 3 días y recorrer 280 kilómetros llegaron los de Apolinario Saravia que ingresaron con una emoción que emanaba fe y alegría después de tanto sacrificio realizado.

Un total de 2.000 personas arribaron a la plaza provenientes de Cachi, La Poma y Payogasta. Salieron el martes pasado y pasaron 4 noches caminando.

De Cerrillos y La Merced entraron más de 5.000 peregrinos antes del mediodía de ayer.

De la Quebrada del Toro fueron 800, informó el Arzobispado de Salta cuando ingresaron a la plaza principal para ser bendecidos en las escalinatas de la Catedral.

Cuatro ciclistas de Rosario de la Frontera y 30 de Molinos entraron al microcentro acompañados por una caravana de personal del Samec y de Tránsito. Desde el norte provincial, arribaron de Santa Victoria Oeste 350 fieles tras 13 intensos días de peregrinar. Pero hoy, se espera que lleguen 800 fieles de Orán luego de 9 días de caminata. Con ellos, también arribaran de Nazareno, Embarcación, Hipólito Irigoyen, Río Piedras, Metán y El Galpón, entre otras localidades.

Los testimonios de los presentes no manifestaban más que solidaridad con aquellos que estuvieron días caminando para llegar a tocar al Señor y Virgen del Milagro.

Mirta Busto junto con sus nietos esperaban el ingreso de los peregrinos. Se mostraba emocionada ante el sonido de las sirenas de ambulancias y bomberos que avisaban que ya estaban cerca.

"Siempre venimos a esperarlos. Es una de las cosas que más me emocionan porque es difícil entender cómo la fe puede realmente hacer que una persona dé tanto de sí mismo", dijo a El Tribuno, Mirta. Pero no eran los únicos que no temían dejar que sus emociones fluyeran.

Martín Castillo también quiso expresar que la entrada de los peregrinos es uno de los momentos más emotivos que se viven cada año. "Es hermoso. Nos emocionamos muchísimos. Siempre esperamos este día porque nos une a todos los salteños", contó a este medio.

A partir de hoy temprano la plaza seguirá recibiendo más peregrinos por la mañana, mientras se realiza la misa solemne estacional del segundo día del triduo, a las 10.

En los alrededores de la plaza, varios grupos de jóvenes católicos tendieron stands para mostrar a los presentes, las tareas que realizan durante el año.

Las floreras no dejaron de marcar su presencia en los costados de la Catedral y distintos puntos del centro. Si bien dijeron a este medio que no están vendiendo masivamente, esperan que mañana la situación se revierta. Alicia y Valeria ofrecen tres claves por \$15.

"Los claveles llegan desde Colombia y Buenos Aires. Hoy compramos a \$180 las 100 flores. Pero viene subiendo. Mañana el precio va a ser otro, eso no lo dudamos, siempre pasa lo mismo", dijo Alicia a El Tribuno. Las novenas se ofrecen por \$20 y los rosarios tienen un valor de entre \$10 y \$20.

FUENTE: <http://www.eltribuno.info/los-peregrinos-coparon-la-plaza-venerar-los-santos-patronos-n444094>

NOTICIA Nº3

Los peregrinos del Milagro se preparan

ORÁN



01-07-2015 - Establecieron la fecha de partida a Salta capital para el 6 de septiembre.

Cientos de peregrinos ya tienen fecha de partida para iniciar su peregrinación para el Milagro salteño. Partirán el próximo 6 de septiembre desde la ciudad de Orán rumbo a Salta capital para honrar al Señor y la Virgen del Milagro.

Así lo informó en medios locales el sacerdote Néstor Moldes, de la Iglesia Virgen del Valle, de la capital oranense. "Ésta será la novena peregrinación y estamos coordinando para que todo salga mejor que en las ediciones anteriores. Se sumarán peregrinos de Rivadavia", dijo el padre.

Agregó también que el grupo se encuentra abierto para todos los que deseen sumarse a la peregrinación.

Cada año cientos de fieles de Pichanal, Colonia Santa Rosa, Hipólito Yrigoyen y Orán emprenden viaje a Salta. La alegría caracteriza el sentir de los peregrinos, a quienes las altas temperaturas no les significan un obstáculo.

El peregrinaje dura una semana. Los automovilistas, con bocinazos y cálidos saludos, los alientan a seguir. "No nos para nadie ni nada", contó Fanny Parra de Mamani, de 51 años y ama de casa que desde hace nueve años peregrina junto a su marido, Alberto Mamani.

Fuente: <http://www.elforjador.com.ar/los-peregrinos-del-milagro-se-preparan-n580227>

NOTICIA N°4

SALTA

Un joven relató que recuperó la vista en la procesión del Milagro.

Gerardo Martínez Cazón tiene 21 años y nació ciego, sordo y con hidrocefalia.



Gerardo Martínez Cazón es de Metán, tiene 21 años y hoy puede relatar su vida mirando a los ojos. Nació sin ver, el 1 de noviembre de 1993, y asegura que recuperó la vista gracias al Señor y la Virgen del Milagro.

Gerardo estuvo su primer mes de vida en una incubadora. Tenía problemas auditivos, hidrocefalia y no podía ver. Cuando nació, los médicos le dijeron a Alejandro y Lucía, sus padres, que tendría sólo un par de horas de vida. Solo les quedaba la fe.

Fue así que su papá decidió, al año siguiente, comenzar a peregrinar desde Metán a la capital para el Milagro. Alejandro llegó hasta la Catedral Basílica de Salta. Lo acompañó Pedro Soria, tío de Gerardo. Decidieron recorrer 140 kilómetros a pie para pedir por el niño, que luchaba con sus problemas de salud. Salieron un 10 de septiembre, calculando que la odisea demoraría unos cuatro días.

Nadie sabe cómo, Gerardo comenzó a mejorar desde la primera peregrinación de su papá y su tío. El relato cundió enseguida en Metán. La peregrinación de Alejandro y Pedro empezó a repetirse cada año y muchos vecinos se fueron sumando. La mejora de Gerardo era evidente.

En 1996, unas 200 personas salieron caminando con destino a Salta para llegar a la procesión del 15 de septiembre. Como el grupo se hizo grande, hubo que empezar a pensar en logística y comida. Fue entonces cuando apareció el sanguchero salteño Jorge David en medio del camino y empezó a asistirlos.

Gerardo mejoró tanto que en el año 2000 se sumó a la peregrinación. La visión le había mejorado mucho de uno de sus ojos, pero veía distorsionado y sin definición. Escuchaba solo algunos sonidos. El 2007 se marcó la bisagra en su vida. Ya entrado en la adolescencia, peregrinó con más devoción que nunca y entró de rodillas a la Catedral.

"Yo sentía que iba a ser un año especial. Durante la Procesión del Señor y la Virgen del Milagro sentí un mareo y desvanecimiento. De repente todo se me nubló y me sentía perdido. Parece que la gente me comenzó a auxiliar y lo primero que recuerdo después de eso son las voces. Escuchaba a la gente que pedía ayuda para mí. Luego abrí los ojos y comencé a ver a todos los que me estaban atendiendo. Estaba tan conmovido que no podía decir nada. Se había producido el milagro. Podía ver y escuchar como cualquier persona", dijo Gerardo.

Contó que, cuando volvió a Metán, lo primero que hizo fue visitar a su médico. "No tenía explicación alguna y lloraba porque se había producido un verdadero milagro", recordó. El año pasado unas mil personas caminaron desde la localidad sureña. Para este Milagro, los fieles esperan que se sumen más peregrinos. La movilización de fe se hace cada año y ya convoca a gente de Rosario de la Frontera, La Candelaria, Córdoba, La Plata y Tartagal. Todos caminan con devoción y agradecimiento por el milagro de Gerardo.

Fuente: <https://www.elforjador.com/salta/nota/2015-9-3-0-0-un-joven-relato-que-recupero-la-vista-en-la-procesion-del-milagro-milagroparaelmundo>

NOTICIA N°5

Salta: 700 mil fieles en la procesión del Milagro

16/09/2010 | 21:49 - Se trata de la celebración religiosa más importante de Iberoamérica.

Galería de imágenes.



Una multitud participó ayer en Salta capital de la **procesión por la festividad del Señor y la Virgen del Milagro**, [una de las celebraciones más convocantes del país](#).

En efecto, unos **700 mil fieles** recorrieron las calles de la ciudad desde las 15, en una tradicional procesión que se realiza desde el año 1692, en conmemoración de los sucesos ocurridos en la ciudad de Salta en el mes de septiembre de aquel año, informó el portal local *Noticias Iruya*. En esta procesión, tal como en aquel año, los salteños sacaron en procesión por las calles a las imágenes del Cristo y de la Virgen que -según la leyenda- se hallaban depositadas en la Iglesia Matriz y que fueron rescatadas del olvido después de que el día 13 de septiembre de aquel año, a las ocho de la mañana, se produjera un violento terremoto que alcanzó los 7 grados en la escala de Richter.

La manifestación religiosa partió desde la Catedral Basílica de Salta, desde donde salió la Cruz Primitiva seguida por la Virgen de las Lágrimas, y finalmente salió la imagen de la Virgen del Milagro y la del Cristo Crucificado, para concluir en el monumento 20 de febrero. El arzobispo Mario Cargnello destacó la coincidencia de la celebración con el Bicentenario de la patria.

Los fieles, que cada año llegan desde distintas partes del mundo, celebraron así **una de las costumbres religiosas más importantes del país y de Iberoamérica**.

Fuente: http://www.perfil.com/contenidos/2010/09/16/noticia_0025.html

NOTICIA N°6

Con la Virgen de Urkupiña, todo el año es Carnaval

Devociones de origen boliviano han ganado terreno en Salta hasta integrarse como elementos prácticamente de la cultura local

viernes, 03 de diciembre de 2010



Devoción a la Virgen de Urkupiña

Diez años atrás, ver el baile de los caporales o una procesión en honor a alguna de las devociones marianas de Bolivia resultaba un hecho llamativo y pintoresco. Las gentes se arremolinaban para observar el paso de estas formaciones que marcaban su compás con cascabeles y sones de saya.

El Caporal de la saya, proviene de la región de los Yungas-Bolivia y es una danza afro-boliviana; representa al capataz de los esclavos negros traídos durante la colonia, que por lo general era mestizo o mulato, el "capanga" como lo llamaban algunos era un personaje al servicio de los explotadores, de allí que en los bailes se lo representa con un látigo en la mano. En su versión original, el Caporal vestía sombrero de ala ancha, camisa holgada, faja o

cinturón, pantalón militar y botas. La mujer una blusa de mangas anchas, pollera, la cual en la actualidad se ha recortado hasta el límite de su sugestivo.

Los Caporales en Salta han formado confraternidades en las cuales se asiste socialmente a quienes integran los cuadros de baile y a sus familias. Se realiza una acción de contención y de cuidado frente a las drogas y demás flagelos. Al interior, estas organizaciones funcionan con una jerarquía vertical, al estilo de los cacicazgos de las comparsas.

La devoción mariana de Urkupiña

El otro elemento que nutre las festividades bolivianas es la devoción a la Virgen de Urkupiña –las hay otras también, como la Virgen de Huachana-; relacionada con la católica advocación de la Virgen Asunta, de hecho, se celebra el 15 de agosto.

La devoción proviene de la ciudad de Quillacollo, a quince kilómetros de Cochabamba, en Bolivia. La leyenda dice que la Virgen María se le apareció a una niña pastora de ovejas en las alturas de un cerro. Enterados padres y vecinos, requirieron de la niña dónde se hallaba la aparición, a lo que ella en lengua quechua respondió "urkupiña" ("ya está en el cerro"). La fecha supuesta de esta aparición se remonta al siglo XVI.

Pero qué pasa con esto en Salta...

La cercanía de la ciudad de Salta con los centros religiosos y culturales originarios de estas manifestaciones la hizo de a poco, receptora de los mismos a través de la incesante migración de naturales bolivianos que llueven en busca de mejores condiciones de vida. Como fue durante fines del siglo XIX y principios del XX, cuando la inmigración las formas y los modos de la cultura argentina, de la misma manera, esta inmigración limítrofe hizo lo suyo en Salta, influyendo además en el comercio con la aparición de los "mercados de pulgas" y las "ferias americanas"; la aparición de locales con venta de comida del altiplano y la ventacallejera en bicicleta.

Un verdadero sincretismo religioso

Pero donde más se nota el impacto de esta invasión cultural es en dos de las más sentidas celebraciones salteñas: las religiosas y el carnaval. En lo religioso, las honras a la Virgen de Urkupiña, fueron de a poco haciéndose un lugar hasta dentro de los propios templos, en algunos de los cuales ya posee un altar y misas propias. En el carnaval, la tradicional comparsa ha sido casi desplazada por el Caporal y ahora en avance el Tinku.

Lo curioso de todo esto es que hace diez años, más o menos, las celebraciones a las devociones bolivianas eran patrimonio solamente de esa colectividad. Se los veía preparar las fiestas con arcos adornados con flores, vehículos decorados y las familias llegaban al hogar del encargado y prendían en el manto de la Virgen un billete, una contribución para una algaraza que se extendía por dos o tres días, en los cuales se bebía y comía copiosamente al son de sayas y cohetes.

Uno de los pivotes de esta devoción es la "retribución" en metálico que la Virgen suele hacer a los paseantes. En efecto, basta ver algunos vehículos modernos con la inscripción "Gracias Virgen de Urkupiña", eso da cuenta del favor recibido. También es favorable a los pedidos de vivienda. Y no se piense que únicamente participan de la devoción gentes de recursos limitados, los hay de media, y media- alta; incluso políticos que en sus despachos y hogares tienen una imagen de esta Virgen. Tanto es así, que, en conjunto, la cantidad de fieles ya

alcanza –si no ha superado- a tradicionales fervores como Sumalao o la propia Virgen del Socorro.

Todo el año suenan cohetes

La fiesta es el 15 de agosto, pero todo el año se los ve desfilar, varias noches en la semana suenan bombas de estruendos. No importa la hora. Al mediodía, en las tardes o en las noches, columnas de feligreses acompañan una imagen precedida de una sección de bailantes. Es que los fieles suelen agruparse en fraternidades que tienen fechas distintas de festejos, y se cuentan por centenas de éstas que se hayan distribuidas por decenas, a su vez, en todos los barrios de la ciudad.

La festividad tiene la propiedad de igualarlos a todos. Durante el beberaje y el baile, todos son iguales, no se distinguen cambas de collas, ni argentinos de bolivianos; una verdadera democracia espiritual, si se quiere llamar de algún modo.

Pero esto que relatamos no es sino el resultado de una ausencia de políticas migratorias; no hay disciplina ni orden, cualquier viene, entra, trabaja legal o ilegalmente, saca divisas, sin rendirle cuentas a ningún organismo. Si bien la Constitución Nacional garantiza estos movimientos, en ninguna parte se dice que no deban controlarse, sobre todo en orden a la preservación del patrimonio cultural. Sin caer en un chauvinismo, basta ver lo que ocurre con los países europeos: Francia deporta gitanos, Alemania no permite migrantes de las regiones rusas del sur; Italia no deja espacio para marroquíes que incluso viven en "ghetos", y España está dando la nota con los propios argentinos en estas horas. Será tal vez hora de hacer caso a Ortega y Gasset cuando dijo "Argentinos, a las cosas". Sí, a atender nuestras cosas.

Por José de Álzaga Para El Intransigente.

NOTICIA N°7

SALTA

Miguel Isa: "La fe es un denominador común entre dos pueblos hermanos como Argentina y Bolivia"

El intendente Miguel Isa recibió Charles Becerra, alcalde de Quillacollo, quien acompaña la comitiva de la Virgen de Urkupiña

viernes, 11 de julio de 2014



SALTA.- El Intendente de la Ciudad de Salta [Miguel Isa](#) recibió esta mañana a su par de Quillacollo, **Bolivia**, Charles Becerra. El alcalde del vecino país viene acompañando la llegada de la imagen de la [Virgen de Urkupiña](#) en su visita a esta Capital, luego de recorrer el norte provincial.

"La fe es un denominador común entre dos pueblos hermanos como el argentino y el boliviano", dijo Isa durante el encuentro con Becerra. Los visitantes trajeron imágenes y una réplica de la Virgen de Urkupiña.

Está previsto que la imagen religiosa arribe mañana al mediodía a Salta. Para ello, se dispuso un fuerte operativo especial de tránsito y seguridad, con varios cortes de calles.

"Esta visita es una alegría enorme para todos los residentes bolivianos en Salta y para todos los salteños que son fieles devotos de la virgen. Aprovechamos la ocasión para invitar a nuestros visitantes para que en septiembre participen de las Fiestas del Milagro", finalizó Isa. (Especial *El Intransigente*)

NOTICIA N°8

ANALIZAN UN CAMBIO CULTURAL – 28 de julio de 2017

Devotos de la Virgen de Urkupiña cambiarían bombas por flores

Se vienen las celebraciones en honor a la Virgen de Urkupiña y el concejal Matías Cánepa se reunió ayer en el Centro Cívico Municipal, con sus devotos para dialogar sobre alternativas a las bombas de estruendo y similares, en sus recorridos por las calles de la capital.



El concejal Matías Cánepa, devotos de Urkupiña y el padre Javier Mamani de la Iglesia del Pilar, analizan un cambio de cultural.

Al respecto, el concejal Cánepa señaló a *Nuevo Diario*, que con este diálogo se busca generar un cambio cultural, al tiempo que formar conciencia sobre la contaminación auditiva.

Asimismo, dijo que en el marco de esta reunión, los grupos de feligreses de la **Virgen de Urkupiña**, se ofrecieron para colaborar en la promoción de este tema.

La promulgación de la ordenanza que prohíbe la venta, utilización, tenencia y/o fabricación de los tipos de artificios pirotécnicos denominados: morteros con bombas, bombas de estruendo o de iguales características fue en el mes de agosto, y el autor fue precisamente **Matías Cánepa**.

La medida prevé que para el caso que no se dé cumplimiento a la misma, podrán ser multados y advirtió que los vecinos podrán denunciar los casos a través del 911, que automáticamente procederá al decomiso de la pirotecnia, y la posterior aplicación de multas.

También sostuvo que desde la Municipalidad se trabajará con el control comercial de los locales de venta de estos elementos pirotécnicos.

Por este mismo tema se manifestó el padre **Javier Mamaní**, de la Iglesia del Pilar, que participó de la reunión de ayer. Este tiempo es donde se llevan a cabo la mayoría de las ceremonias de bendiciones de devotos de esta virgen, y valoró de manera positiva, la iniciativa de promover conciencia sobre la contaminación sonora, resaltando la búsqueda de una sana convivencia.

El sacerdote añadió que muchos de los grupos de feligreses, el año pasado adoptaron la decisión de no utilizar pirotecnia, no solamente por el impacto sonoro, sino también por los elevados precios de la pirotecnia.

Una de las alternativas evaluadas, en materia de ofrendas, son los pétalos de flores y el papel picado. El cura Mamaní resaltó que lo importante es el respeto por las normas de convivencia y la creatividad al momento de ofrendar.

Fuente: <https://www.nuevodiariodesalta.com.ar/noticias/salta-1/devotos-de-la-virgen-de-urkupiña-cambiaran-bombas-por-flores-11356>

NOTICIA N° 9

ORÁN

En una fiesta religiosa cambiaron pirotecnia por globos de colores

Por propia determinación, un grupo de fieles de la Virgen decidió modificar un hábito en los tradicionales festejos religiosos.



Momentos antes de la suelta de globos. Agencia

En medio de la polémica por la utilización de pirotecnia en los festejos de la Virgen de Urkupiña, un grupo de vecinos decidió utilizar otra manera de venerarla.

Gastón Leandro, reconocido repostero de esta ciudad, expresó a través de su cuenta que los fieles decidieron lanzar globos de colores, mientras danzaban por las calles demostrando su devoción a la Virgen, y cumpliendo las promesas.

"Esta fue nuestra forma de recibir a nuestra madre de Urkupiña en su fiesta. Este año dije no a la pirotecnia, no a los ruidos. Mi grupo fue consciente y nació esta hermosa idea del lanzamiento de globos de colores, que adornaban los vehículos mientras danzábamos por las calles de nuestra ciudad, demostrando nuestra devoción y cumpliendo promesas", expresó.

"La alegría nace del corazón de sus fieles, mucho caminamos hacia la misa central en honor a ella y cada uno con las intenciones más profundas del corazón", dijo.

"Gracias a los vecinos y amigos que nos acompañaron y respetaron esta tradición", completó Gastón desde sus cuentas en redes sociales.

Gastón Leandro también llamó a la reflexión a los demás fieles con la intención de que tomen conciencia con respecto a la mala utilización de la pirotecnia en estos festejos, a fin de no desvirtuar el verdadero sentido de la conmemoración religiosa.

"Entiendo que los tiempos cambian y debemos ser más conscientes del uso de nuestras acciones como seres humanos, pero también me entristecen los agravios, insultos y la mala forma de insinuar a nuestra imagen. Solo pido a Dios que cada año mejoremos como sociedad y lleguemos a poder convivir juntos con el mayor de los respetos que nos merecemos los unos a los otros", expresó.

Actitudes como la de Leandro se han replicado en distintos puntos de la provincia, donde son muy comunes los festejos y las honras a la Virgen de Urkupiña con desfiles de caporales y un ruidoso despliegue de fuegos artificiales con bombas de estruendos que fueron el punto de ríspidos debates sociales y ordenanzas que, como en el caso de Salta capital, determinaron su prohibición.

Fuente: <https://www.tribuno.com/salta/nota/2017-8-22-0-0-0-en-una-fiesta-religiosa-cambiaron-pirotecnia-por-globos-de-colores>

NOTICIA N°10

Virgen de Urkupiña: crece la polémica por el uso de pirotecnia

La Municipalidad de Salta instó a los devotos de esta advocación a no usar fuegos de artificio. Hay quienes señalan que es una manifestación de intolerancia. La medida generó opiniones encontradas.



Daniel Díaz



Bailes tradicionales durante la festividad de Urkupiña. Lucas Alascio

Ciertos sectores de la sociedad salteña advierten una menor tolerancia a las manifestaciones religiosas de origen altiplánico, que a las de cabotaje o llegadas desde Europa.

En los últimos años, con el crecimiento de la veneración a la Virgen de Urkupiña en la provincia, advocación originaria de Quillacollo, departamento de Cochabamba, Bolivia, no son pocas las voces que se alzaron en contra del "bochinche" que genera la gente que participa de esta festividad, que desembarcó con fuerza a fines de los 90 en el norte, de la mano de las comunidades bolivianas.

En ellas se entremezclan rituales cristianos e indígenas, caracterizados por los ritmos festivos, coloridas vestimentas, bailes tradicionales y un gran despliegue de fuegos artificiales. Esta última expresión es una de las causas de la crispación de muchos vecinos, que hasta llegaron a colocar el mote de los "tiracohetes" a quienes participan de las procesiones.

Algunos devotos opinan que este tipo de celebración causa los mismos inconvenientes que otras festividades religiosas ofrecidas en honor a otras advocaciones de la Virgen y a santos tradicionales, acompañadas de desfiles gauchos a caballo, bandas de música y multitudinarias procesiones en las zonas urbanas, que también generan inconvenientes en el tránsito, ruidos molestos e influyen de alguna manera en el normal desenvolvimiento de la vida cotidiana.

"Sin embargo, nadie se queja de ese tipo de fiestas. No todos los salteños miden con la misma vara a Urkupiña. En todos los pueblos del interior, las jornadas de fiestas religiosas se inician con salva de bombas a las 6 o 7 de la mañana. Explosiones que despiertan sobresaltados a todos los vecinos. Sin embargo, no hay quejas al respecto", contó Armando Figueroa Wayar, agnóstico, vecino del Valle de Lerma.

La religiosidad

Salta es una provincia que se caracteriza por su religiosidad. Para tener en cuenta la magnitud de gente que movilizan sus festividades, solo basta mencionar la del Perpetuo Socorro, organizada por la iglesia San Alfonso en pleno macrocentro capitalino, a la que se suman decenas de agrupaciones gauchas con sus equinos.

Ni hablar del Milagro, la manifestación de fe más importante de la región, que moviliza cientos de miles de personas en el microcentro no solo el día de la fiesta central, sino prácticamente durante todo el período que va desde mediados de agosto hasta el 15 de septiembre.

Sumalao es otra tradición religiosa que impulsa a decenas de miles de cristianos a peregrinar más de 25 km desde Salta capital hasta el paraje mercedejo, atravesando toda la ciudad y dos municipios, para honrar a Cristo.

Sin embargo, ninguna de ellas genera quejas como la fiesta de Urkupiña en la provincia, por lo que surge un interrogante: ¿existe en Salta cierta intolerancia a ciertos rituales típicos de la veneración a la advocación boliviana?

NOTICIA N°11

El turismo religioso ha convertido a Salta en una de las capitales de la fe

La cantidad de visitantes crece exponencialmente cada año por el Milagro y la Virgen del Cerro.

25 Nov 2014



PROCESIÓN DEL MILAGRO. 850.000 personas asistieron este año. FOTO LA GACETA

Mes tras mes, la cantidad de turistas que llegan a Salta por motivos religiosos ha crecido significativamente en términos cuantitativos. El atractivo turístico de nuestra provincia ya no se limita a sus imponentes paisajes, sus mágicos pueblos o su encantador estilo colonial, sino que ahora cuenta con un factor que se ha rápidamente convertido en algo característico.

“Salta cuenta con dos símbolos religiosos que son determinantes en el aumento de turistas que recibimos cada año, la fiesta del Milagro y la Virgen del Cerro”, cuenta a LA GACETA **Rodolfo Antonelli**, Secretario de Turismo municipal y agrega que la Catedral es uno de los lugares más visitados.

Las cifras oficiales que se dieron a conocer este año, indican que [de la celebración del Milagro participaron 850.000 personas](#), de los cuales más de 30.000 eran peregrinos del interior provincial. Si a esa cifra se le suma lo que convoca cada sábado la Virgen del Cerro, que según Antonelli son entre 15.000 y 30.000 visitantes, puede superarse tranquilamente la cifra de 1.500.00 personas que llegan Salta principalmente por motivos religiosos.



Sin lugar a dudas, el turismo religioso es el causante de una ocupación hotelera considerable durante todo el año. Los religiosos, provenientes en su mayoría desde el interior, visitan Salta, no sólo por ser La Linda, sino por ser considerada una de las “Capitales de la Fe”. “A la Virgen del Cerro viene mucha gente de otros países”, revela el funcionario.

La oferta es variada

A través de internet se pueden conseguir paquetes turísticos para visitar a la Virgen del Cerro. Dependiendo de si se elige viajar en colectivo o en avión y del tipo de hotel en el que el viajante se quiera alojar, en términos generales se consiguen a precios que van desde los \$1800 hasta los \$2600, por cuatro días y dos noches. El precio puede incrementarse si se le adhieren otras visitas que no tengan que ver con lo religioso.



Otra característica que muestra que quienes viven del turismo han entendido este fenómeno y buscan aprovecharlo, es que pueden encontrarse muchos comercios de objetos típicos o souvenirs que ofrecen imágenes religiosas, santos, estampitas, etc.

La palabra de los turistas

Desde Entre Ríos llegaron Esther, María y Carmen para saldar una deuda. “Ya habíamos venido a Salta pura y exclusivamente en un tour que nos traía a conocer la Virgen del Cerro y como no pudimos hacer otra cosa, nos juramentamos volver para conocer toda esta hermosa ciudad”, confiesan.

Pablo y Lourdes son un matrimonio que llegó a Salta desde Buenos Aires junto a su pequeña hija Belén. Mientras se sacan fotos en la Catedral, Pablo cuenta: “sabemos de la importante tradición religiosa de Salta y fue uno de los motivos por los que vinimos, pero no el único”. Lamentando el hecho que no haya habido visita a la Virgen del Cerro el sábado, concluyeron que “las iglesias que hay aquí son de las más lindas del país”.



El turismo más allá de la fe

Este sábado no hubieron visitas a la Virgen del Cerro, pero a pesar de ello el porcentaje de ocupación hotelera este fin de semana largo llegó al 80% según indicó Rodolfo Antonelli, mientras que para la Cámara Argentina de Turismo, fue del 70%.

“Si bien alcanzamos un promedio del 90% los fines de semana que viene gente por la Virgen, Salta tiene un turismo global constante, que viene por los atractivos característicos clásicos, por razones culturales, por eventos importantes o por Congresos”, detalla Antonelli para explicar por qué Salta “registra siempre números altos.

El Secretario de Turismo de la Provincia, **Fernando García Soria** dijo que según sus estimaciones "cada fin de semana largo se movilizan por la provincia alrededor de 30.000 personas lo que permite que haya consumo en lugares donde generalmente no hay". Fuente: <https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/8636/turismo/turismo-religioso-ha-convertido-salta-capitales-fe.html>

ANEXO III

REFERENCIAS DISCURSIVAS DE LA IGLESIA CATÓLICA SALTEÑA

En este anexo, se incluyen tres referencias discursivas:

- 4 (Cuatro) Discursos emitidos por el Arzobispo durante los Pactos de Fidelidad del Milagro
- 2 (dos) comunicados del Arzobispado que hacen alusión a Urkupiña.

PACTO DE FIDELIDAD DEL PUEBLO SALTEÑO CON SUS PATRONOS

Palabras del Arzobispo de Salta - 15 de setiembre de 2006

“Llegaran los días en que establecer una nueva Alianza
Con la casa de Israel y con la casa de Judá
Pondré mi Ley dentro de ellos, y la escribiré en sus corazones,
Yo seré su Dios y ellos serán mi Pueblo”
(Jer 31, 31.33)

I

Dios es fiel.

Señor del Milagro, tu pueblo agradecido y los miles de peregrinos que han llegado hasta Ti, queremos proclamar en esta tarde de primavera tu fidelidad: Tú eres el Rostro de dios fiel. Nos lo hemos repetido a lo largo de la novena: -No contento tu amor con haber bajado del cielo a la tierra a buscar al pecador, haber derramado tu sangre en el ara de la Cruz y haber instituido el sacrificio eucarístico de tu Cuerpo y de tu Sangre en la Santa Misa, has querido venir en tu imagen a esta ciudad a buscar, como Pastor divino a la oveja perdida.

Tu fidelidad es creativa. Eres capaz de buscarnos por distintos caminos invitándonos a ser tu pueblo. En esta tarde queremos agradecer tu fidelidad en la historia de la Iglesia que en Salta festeja doscientos años de vida. Es una historia de fidelidad que compromete a toda la región pastoral del noroeste argentino ya que las dos veces secular Iglesia que peregrina en Salta ha visto nacer de su seno a todas las arquidiócesis, diócesis y prelaturas que hoy forman esta región pastoral, y con ellas, la diócesis de Tarija, en Bolivia, y parte de las diócesis de Formosa y de Roque Saenz Peña en el Chaco. ¿Cómo no decirte gracias, Señor?

En esa historia rica de testimonios, queremos agradecer la vida de nuestras parroquias, vicarias y centros pastorales que han sido centros de comunión, de paz y de servicio. Sin falsos e inútiles triunfalismos, pero reconociendo la verdad de tu presencia y de la fe de nuestros mayores, queremos darte gracias por la vida de tantos laicos generosos, que en sus familias y en sus trabajos, en el campo, en los cerros y en las ciudades, te amaron, te sirvieron y sirvieron a los hermanos legándonos esta tierra que hoy se muestra feliz de aclamarte, una vez más como a Su Señor y al garante de su libertad y de su unidad. También te damos gracias por el testimonio de tus sacerdotes, de tus religiosos, de tus obispos que anunciaron tu Evangelio y celebraron tu vida, de todos los que, en la educación, en la salud, en la proximidad, quisieron mostrar tu rostro a los hermanos necesitaros y llevarlos al encuentro contigo.

Queremos darte gracias por tu fidelidad se hizo perdón y ayuda, provocación para comenzar de nuevo, y se sigue haciendo desafío para mirar el futuro que vemos dibujando en los rostros de nuestros niños y de nuestros jóvenes, en el rostro de tu Madre, la Virgen del milagro, en tu Rostro apacible, de un Dios hecho hombre y siempre fiel.

II

En esta hora de gratitud experimentamos la necesidad de comprometernos. ¿Cuál ha de ser nuestro compromiso en los primeros años de este siglo y milenio que luego de nacer cargado de esperanzas de un nuevo humanismo hoy aparece sumido en el miedo, en una inseguridad, en la actitud defensiva como estilo de vida?

La Iglesia en América Latina nos invita a descubrirnos tus discípulos. Necesitamos que nos llames, que nos elijas de nuevo, como a tus primeros discípulos que experimentaron la fascinación de tu llamada y se dejaron enseñar por Ti.

En esta hora de la historia necesitamos escuchar de nuestro nombre pronunciado por tus labios, con la misma frescura con que lo pronunciaste el día de nuestro bautismo, para descubrir la inmensa dignidad de ser tus discípulos y ponernos en tu escuela bajo la guía de tu Madre, María Santísima.

Necesitamos aprender de Ti a ser cristianos capaces de gestar un mundo nuevo, y debemos hacerlo en la intimidad del encuentro contigo y en la comunión de tu Iglesia. Necesitamos aprenderlo en el secreto de tu Palabra, bajo el impulso de tu Espíritu, en el calor de una vida eclesial marcada por los sacramentos, para poder ser audaces, no desde la prepotencia que humilla y aleja sino desde el entusiasmo de los santos que irradian y por ello convocan.

Necesitamos recordar humildemente que sin Ti nada podemos hacer pero que todo lo podemos en Ti, que eres nuestra fuerza y contigo reemprender el camino, tu camino, dispuesto a llevar la cruz de la vida y a ayudar a los otros a llevarla y a dejarnos ayudar por los hermanos. Porque ser tus discípulos nos convierte en misioneros, anunciadores de tu Reino, de Ti, que eres el Reino.

III

El Maestro dice: ¿Dónde está mi sala,
en la que voy a comer el cordero pascual con mis discípulos?
preparaénnos allí lo necesario (Mc 14, 14.15)

En esta hora de América Latina, la Iglesia nos está pidiendo que nos esforcemos por ser discípulos y misioneros tuyos para que nuestros pueblos, en Ti, tengan vida.

Un cristiano es un hombre capaz de tender la mesa de la vida para sus hermanos, de preparar lo necesario para celebrar con el Señor de la vida, el don de la vida.

La Misa dominical, que constituye una marca de nuestra identidad desde el comienzo mismo de la historia cristiana, es una propuesta que acompaña nuestra vida personal y comunitaria. También nosotros, como los mártires de Abitina que fueron sorprendidos un domingo mientras celebraran misa y por ello arrestados, interrogados y luego condenados a morir, debemos responder como Emérito al Procónsul Azulino: sin el domingo no podemos vivir; también nosotros, cristianos de este siglo nuevo,

necesitamos el pan de la Eucaristía servido en la mesa dominical que tu Iglesia nos tiende en nuestras parroquias, para afrontar las fatigas y el cansancio del viaje. El domingo, día del Señor, es la fuente de la vida cristiana, de la alegría, de la fortaleza, de la comunión.

Pero, al mismo tiempo, sabemos que el beber de la fuente de la Misa dominical nos compromete a preparar para los hermanos la mesa de la vida, la mesa de la dignidad, la mesa de la libertad, la mesa de la justicia y del trabajo, la mesa de la solidaridad, del perdón y de la paz.

La Mesa de la vida: Constituye una paradoja de nuestro tiempo el que tengamos tanto miedo a la vida. Nunca como en este tiempo el hombre dispone de alimentos, de medicamentos, de posibilidades de vivir. Y sin embargo ¡tanto miedo a la vida! La indiferencia o la hostilidad se ensañan con los más pobres, con los más frágiles, con los niños en el seno de sus madres, con los ancianos- hechos de ser heraldos y defensores del valor de la vida humana en un compromiso serio que nos permita anunciar a todos que vale la pena no temer. Sigue siendo actual el clamor de Pablo VI que nos advirtió que no se trata de disminuir el número de los comensales sino de aumentar los alimentos en el banquete de la humanidad.

La mesa habla de la familia. No nos dignifica a los argentinos el hecho de no poder superar aún la existencia de numerosos comedores comunitarios que reúnen a niños que no conocen la alegría del comedor familiar. Los años van pasando y ya podemos hablar de más de una generación que padece esa carencia. Como cristianos, todos nosotros estamos llamados a tomar en serio esta cuestión. Los resultados macros de una economía exitosa son insuficientes para hablar de éste como de un tiempo justo en la historia de nuestra patria si no nos empeñamos en responder a lo que constituye una triste e injusta realidad. Comer en casa con papá y mamá es un derecho, comer lo suficiente, también lo es.

La Mesa de la justicia, del trabajo y de la solidaridad: Nuestro tiempo acusa la cuestión del trabajo como una cuestión en al que se juega la dignidad del hombre. El trabajo permite al hombre y a la mujer disfrutar de la creación con el sabor gratificante del sudor de su esfuerzo, de su ingenio, de su proyecto. Trabajar dignamente y ser reconocido por su trabajo es fuente de salud espiritual para las personas y para los pueblos. Por eso te pedimos, Señor, que los cristianos no desfallezcamos en la tarea de hacer una patria dispuesta a promover el trabajo, y a reconocer y a premiar al que trabaja.

La Mesa de la dignidad y de la libertad: Nuestra patria se enorgulleció por la calidad de su educación que la convirtió en una tierra promisoría, en consonancia con aquello de ser una tierra para todos los hombres del mundo que la quieran habitar. Los tiempos han exigido redefinir los objetivos de la educación precisando el carácter humanista de los mismos. En esta hora en la que la cuestión educativa ocupa un lugar en la conciencia y en el debate de la nación, te pedimos que todos los que debemos comprometernos en este empeño lo hagamos buscando el bien de nuestros niños y de nuestros jóvenes, el bien integral que procura ayudarlos a saber ser, a saber, pensar, a saber aprender. Que la educación sea vista como un empeño caro al hombre y no como una cuestión de mercado.

La Mesa del perdón y de la paz. La constatación de nuestras faltas no puede ser nunca una excusa para buscar culpables y transferir responsabilidades. No. Tampoco puede ser un placebo que ignore el compromiso con la justicia. Pero el cristiano sabe que Tú eres nuestra memoria y en Ti, nuestra única venganza posible es la cruz asumida por nosotros como fuente de perdón y de paz, como enseñó el Papa Benito XVI.

IV

Tu llamado a tender la Mesa nos obliga a extender la mirada a todos los confines de nuestra querida patria. A tus pies ponemos el clamor de todos los argentinos por sentirnos hermanos bajo este cielo que nos regalaste desafiándonos a convertir esa tierra en casa que incluya a todos, a todos. Nos duele cualquier forma de exclusión. La del que acapara porque tiene bienes sin importarle las necesidades de los pobres como la del que excluye porque conoce más e ignora al que sabe menos. Nos duele la exclusión del que margina desde el poder como al del que desprecia desde una actitud racista o sectaria. Tú no quieres que los hombres nos despreciemos. Este mundo es de todos. Todas las cosas son de ustedes, y ustedes de Cristo y Cristo de Dios nos enseñas con San Pablo.

En una sociedad en el que la competencia feroz ha favorecido la cultura del “sálvese quien pueda”, sólo la amistad social puede dar a nuestros corazones la capacidad de amar incluyendo más allá de las diferencias y de las divergencias, orientándonos hacia la búsqueda real y comprometida del bien común. Nosotros, tus discípulos, tus cristianos, tenemos la responsabilidad de ser constructores del bien común en esta hora de la patria, siendo cultores de la amistad social. Sólo ella, la amistad social, es capaz de promover en el corazón de cada ciudadano el desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación de la disponibilidad interior a las exigencias del otro, porque ella, la amistad social, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que sin el cual no habrá libertad ni igualdad.

V

La fraternidad nos habla de familia y en el corazón de la familia descubrimos el amor de nuestra madre.

Queridos hermanos; Nuestra Madre y Señora del Milagro se hace cargo de cada uno de nosotros. Se hace cargo de nuestra historia y de nuestro presente. Delante de su bendita imagen queremos expresarle nuestro cariño, nuestra confianza y nuestra gratitud.

María del Milagro acompaña como Madre e intercede discretamente, cada día, por cada uno, desde su trono, al pie del sagrario. En silencio nos mira y nos escucha.

Ella nos mira y su mirada, como la mirada que dirigió a Jesús nos pregunta - ¿Qué te pregunta? ¿Qué me pregunta? ¿Quizás como a Jesús? ¿por qué nos hiciste esto?, te buscaba angustiada, su mirada nos penetra, nos solidariza, nos renueva y, como a los Apóstoles, nos envía.

María del Milagro nos escucha. Ella guarda en su corazón, junto a las palabras de Jesús, todas nuestras palabras, nuestras preguntas, nuestras suplicas, nuestras gratitudes. María del Milagro es la memoria de Salta y su presencia recrea el hoy de este pueblo. Por ello

estar junto a Ella es experimentar la necesidad perentoria de hacernos cargos de los otros y servir.

Desde el Evangelio, ella nos recuerda: ¡Hagan lo que Jesús les diga!

Desde el Calvario al inicio de la Iglesia Universal y al pie del sagrario en los orígenes de la vida de esta Iglesia de Salta, nos acompaña y nos cuida.

María, eres nuestra. Eres fiel.

Este pueblo ha puesto entre tus manos entreabiertas una flor. En esa flor estamos nosotros, están las lágrimas de nuestras madres y de todas las madres. Está la madre Iglesia que nos reúne en la armonía de la flor. Cuida la comunión de la Iglesia de Salta, cuida la santidad de sus hijos, especialmente de sus sacerdotes y de sus seminaristas. Abrázanos y desde tu abrazo lánzanos, arrójanos a la misión. Desinstálanos para recorrer el camino que es Jesús, en la verdad y para la vida.

VI

Queridos hermanos: Vamos a renovar el pacto. Han pasado ciento sesenta y un años desde el primer pacto solemne entre el Señor y Su Madre y este pueblo que ya ha derribado los límites de Salta para abarcar en su corazón a la patria y más allá todavía.

Queremos agradecer a todos los peregrinos que nos acompañan. Queremos agradecer su testimonio y su fraternal afecto que experimentamos en esta tarde con fuerza y deseamos retribuir.

Queremos agradecer a los señores obispos que han querido unirse a nosotros en esta tarde para celebrar juntos la fidelidad de Dios en los doscientos años de vida eclesial en Salta: al Señor Arzobispo de Tucumán, Mons. Héctor Villalba, al Sr. Obispo de Catamarca, Mons. Elmer Osmar Miani, al Sr. Obispo de Santiago del Estero, Mons. Francisco Polti; al Sr. Obispo de Jujuy, Mons. Marcelo Palentini, al Sr. Obispo Prelado de Cafayate, Mons. Cipriano García Fernández, al Señor Obispo Prelado de Humahuaca, Mons. Pedro Olmedo, al Señor Obispo de Avellaneda-Lanús, Mons. Rubén Frazzia, al señor Obispo de Calama, Chile, Mons. Guillermo Vera, y a Mons. Real Casado y a Mons. Pedro Lira, obispos salteños a los que la enfermedad y la edad los ha reunido en esta su casa, Salta. De modo especial queremos agradecer la compañía de quien fuera durante más de quince años nuestro arzobispo, Mons. Moisés Julio Blanchoud.

El perfume de la tarde embellece con su fragancia la intimidad del paisaje sereno. Señor del Milagro, Señor Resucitado, Señor de la Historia, quédate con nosotros.

PACTO DE FIDELIDAD

Divino Jesús Crucificado y Señor Nuestro del Milagro, el pueblo de Salta hoy postrado en vuestra presencia, viene a renovar los votos de sus mayores, cuando acudiera a Vos, encontrando remedio a su aflicción. Sé, ante esa cruz que nos enviasteis a través de los

mares para ser nuestro escudo y defensa, juramos lo que juraron nuestros padres, teneros siempre por Padre, Abogado y Patrono, y reconocer vuestra real soberanía sobre todo los pueblos, y especialmente sobre el nuestro. Confesamos que sois el camino, la verdad y la vida, así de los individuos como las de las familias, pueblos y naciones; y que lejos de Vos y de los esplendores de Vuestra Cruz solo se encuentran engaños y amarguras. Hacemos nuestro el pacto de fidelidad celebrado por nuestros antepasados, prometiendo que Vos, dulce Jesús, serás siempre nuestro y que nosotros seremos siempre tuyos. Extiéndase vuestros brazos sobre este pueblo y la Nación Argentina, para protegernos y defendernos; y haced que las verdades de nuestra fe y enseñanzas de la iglesia, sean siempre el norte de nuestras acciones y el fundamento inconvencible de nuestras instituciones ¡Señor del Milagro, salvad y bendecid nuestro pueblo! Amén.

Virgen Inmaculada, Madre y Señora Nuestra del Milagro, el pueblo de Salta postrado a vuestros pies, quiere reconocer y renovar los votos de sus padres, al jurar vuestro patronato y ponerse bajo vuestra protección. Si, en presencia del cielo y de la tierra, hacemos nuestro el voto que en septiembre de 1692 hiciera este pueblo, de celebrar los días en que os manifestasteis su especial Protectora, y juramos teneros siempre por Madre y Abogada nuestra. Y vos Señora, dignaos bendecir y proteger este pueblo mirándolo como heredad vuestra, para que sea siempre fiel a la fe, a las enseñanzas de la iglesia y a los compromisos contraídos. Nuestra Señora del Milagro, rogad por nosotros. Amén.

Mons. Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta

FIESTA DEL SEÑOR Y LA VIRGEN DEL MILAGRO
PACTO DE FIDELIDAD DEL PUEBLO SALTEÑO CON SUS PATRONOS

Palabras del Arzobispo de Salta - 15 de setiembre de 2008

Queridos hermanos:

Damos gracias a Dios porque también este año ha querido reunirnos en esta plaza de la vida, atrayéndonos como un Padre invita a sus hijos a volver a su casa, puesto que nuestra casa es Su Corazón. El Corazón del Señor del Milagro es reflejo del corazón del Padre que nos fascina y nos convoca. El Corazón de nuestra Madre del Milagro es cobijo y fuerza que nos impulsa.

Cada año se renueva esta experiencia del llamado a la conversión, que es un llamado a regresar a nuestra casa. Es una voz que escuchamos en lo profundo de nuestro ser y que nos hace estar aquí y decir: ¡Presente! Presente, ¡Señor, presente! Presentes con tu Madre. Presentes como hermanos. Presentes como discípulos tuyos. Presentes y dispuestos a partir como misioneros tuyos.

Queremos renovar el pacto del Milagro. Nuestro pacto contigo.

Con toda la Iglesia queremos entrar un poco más en tu Corazón para conocerte y para conocernos, para seguirte y para comprometernos en nuestra tarea de misioneros. Lo hacemos aprendiendo de Pablo a quien, a lo largo de este año, recordamos y honramos.

I

*La vida que sigo viviendo en la carne, la vivo
en la fe en el Hijo de Dios que me amó
y se entregó por mí (Gal 3,20)*

Esta afirmación de Pablo en la Carta a los gálatas nos identifica y nos cuestiona. Nos identifica porque somos creyentes, cristianos, bautizados.

Nos cuestiona porque la afirmación lleva en sí una pregunta que interpela nuestra fidelidad: ¿Vivo de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí? ¿Quién es Jesús, el Hijo de Dios, para mí, para mi vida, para mi familia, para nuestro pueblo? ¿Descubrimos en él, el Señor Jesús, a quien adoramos convocados por su imagen del Milagro, la fuente de nuestra vida? Su amor y su entrega, ¿constituyen la fuente de nuestra dignidad, de nuestra libertad y, por ello, de nuestro compromiso y estilo de vida?

La vida de Pablo, madurada en la fe, tiene un momento decisivo, un punto que significa un cambio total en su vida. A partir de entonces comenzó a considerar perdida y basura todo aquello que antes constituía para él el máximo ideal. Sucedió que Cristo resucitado se presenta como una luz espléndida y se dirige a Saulo y transforma su pensamiento y su misma vida. Después de su bautismo, en el que da su definitivo a Cristo, se abren sus ojos y puede ver.

Pablo fue renovado por la presencia irresistible del Resucitado quien lo llamó al apostolado, hizo de él un verdadero apóstol, lo convirtió en testigo de la Resurrección con el encargo específico de anunciar el Evangelio a los paganos. Al mismo tiempo, San Pablo aprendió que, a pesar de su relación inmediata con el Resucitado, debía entrar en la comunión de la Iglesia, debía hacerse bautizar, debía vivir en sintonía con los demás Apóstoles. Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que han creído- les dice a los corintios (1 Cor 15,1). Sólo existe un anuncio del Resucitado porque Cristo es uno solo.

Pablo, al abrirse a Cristo con todo su corazón se hizo capaz de entablar un diálogo amplio con todos, se hizo capaz de hacerse todo para todos.

Detengámonos en el encuentro de Damasco, según lo narra del capítulo 9 del libro de los Hechos de los Apóstoles. Pablo preguntó: ¿Quién eres tú, Señor? -Yo soy Jesús, a quien te persigues, le respondió la voz. (Hch 9,5) Hoy también nosotros estamos llamados a formular la pregunta y a dejarnos enseñar por Jesucristo.

¿Quién eres, Señor? En el Pacto confesamos que Tú eres el camino, la verdad y la vida, así de los individuos como de las familias, pueblos y naciones. ¿Estamos realmente convencidos de que Cristo es el camino, la verdad y la vida?

Nos enseñaba el Papa Benito XVI que “sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano” (1). La historia nos ha mostrado que cuando queremos ignorar a Dios en nuestra vida y en la vida de nuestros pueblos terminamos destruyendo al hombre. Todos los sistemas que ponen a Dios entre paréntesis han fracasado.

Ahora bien, ¿quién conoce a Dios? Nadie ha visto jamás de Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que está en el seno del Padre. (Jn 1,18). Por eso Cristo es importante para nosotros, para todos los hombres. Si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, la realidad se convierte en un enigma indescifrable; no hay camino y, al no haber camino, no hay vida ni verdad(2).

II

¿Cómo conocerlo? Como sucedió con Pablo, el inicio de ese sujeto nuevo que surge en nuestra vida y al que llamamos discípulo nace de un encuentro con El. Es un encuentro que nos impulsa a formular la pregunta de los primeros discípulos: Maestro, ¿dónde vives? (Jn 1,38).

Aparecida(3) nos responde enseñándonos que “El encuentro con Cristo, gracias a la acción invisible del Espíritu Santo, se realiza en la fe recibida y vivida en la Iglesia, que es nuestra casa” La Iglesia es nuestra casa porque es la casa de Jesús! ¡Ella existe porque él vive en ella!

En ella encontramos a Jesús en la Sagrada Escritura. Recordemos lo que enseñaba San Jerónimo y que tantas veces repetimos: Desconocer la Escritura es desconocer a Jesucristo. Que la Palabra de Dios se convierta en nuestro alimento para que, por propia experiencia, veamos que las palabras de Jesús son espíritu y vida. Sólo en la roca de la Palabra de Dios podemos fundamentar nuestra vida de discípulos y misioneros.

Aprender a leer rezando la Palabra de Dios abrir nuestro corazón al Maestro, al Salvador, a la Verdad que nos da la Vida.

En la Iglesia encontramos a Jesús en la Sagrada Liturgia, siendo la Eucaristía el lugar privilegiado de dicho encuentro. En la Eucaristía Jesús nos atrae hacia sí y nos hace entrar en su dinamismo hacia Dios y hacia el prójimo. Ella es la fuente inagotable de la vocación cristiana e inextinguible del impulso misionero. Ser discípulo supone una activa participación en la eucaristía dominical en familia.

En la Iglesia celebramos el sacramento de la reconciliación, el lugar del encuentro con Jesucristo que perdona, libera y devuelve la alegría y el entusiasmo.

En la Iglesia aprendemos el arte de la oración personal y comunitaria que nos permite cultivar una relación de profunda amistad con Jesucristo y procura asumir la voluntad del Padre. Aprender a orar todos los días de los labios del maestro es una tarea de buen discípulo.

En la Iglesia aprendemos a descubrir a Jesús presente en la comunidad cristiana, en aquellos cuyo testimonio nos habla del amor de Dios, en los pobres, en los enfermos, en los necesitados, en los excluidos, en el prójimo. En el reconocimiento de la presencia y cercanía de Jesús entre los pobres y en la defensa de los derechos de los excluidos se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo.

Celebrar el Pacto es renovar nuestro bautismo. Celebrar el Pacto es experimentar que el Señor Jesucristo vuelve a llamarnos desde el manantial vivificante del sacramento de nuestro nacimiento y de nuestra incorporación a la familia de la Iglesia.

Celebrar el pacto es volver a encaminarnos detrás de Jesús que vive su Pascua y aceptar los pensamientos de Dios sobre nosotros y sobre nuestra comunidad y nuestro tiempo. Celebrar el Pacto es recordar que es necesario ponernos detrás de los pasos del Señor y como El renunciar a nosotros mismos, cargar con la cruz y seguirlo.

Celebrar el Pacto es confesar gozosamente que es verdad que la vida se gana cuando se la da y no cuando se quiere poseerla y acapararla. ¿O acaso tú, Señor, no entregaste tu vida y resucitaste recorriendo el camino del grano de trigo que cae en la tierra y muere dando así fruto abundante?

Con la frescura de un amor fiel y con la carga fuerte y desafiante de nuestra historia, de nuestra familia, de nuestra patria, de nuestro lugar en la vida, celebrar el Pacto es volver a escuchar nuestro nombre de labios del Maestro que nos dice: “Colócate detrás de mí toma tu cruz, sígueme”. Celebrar el Pacto es poder decirle al Señor, tomados de la mano de Nuestra Señora: “Te seguiré, Señor, adonde vayas y con la fuerza del Espíritu reemprender el camino de nuestra vida, de nuestra Salta, de nuestra Nación”.

III

Queremos reemprender el camino desde Cristo, en El, que nos reconforta, todo lo podemos.

Queremos reemprender el camino como Iglesia particular de Salta que quiere hacerse eco del compromiso misionero de la Iglesia en nuestra América Latina y el Caribe.

Celebraremos el IV Congreso Misionero Arquidiocesano en el Galpón el próximo mes de octubre. Como lo hizo América toda en Quito, también nosotros queremos escuchar, aprender y anunciar. Queremos madurar en la escuela de Jesucristo y vivir la experiencia de un amor que nos sana, nos dignifica, nos impulsa, nos hace solidarios. Queremos aprender para renovar pastoralmente nuestras parroquias y transformarlas en verdaderos centros de acogida y de misión. Espacios de comunión misionera que muestren en los pueblos y ciudades el amor de Dios que se entrega y sirve a los hombres hasta dar la vida.

Queremos reemprender el camino como Iglesia particular profundizando nuestro compromiso con la tarea catequística. Avanzando cada día en nuestras parroquias para ser transparentes, austeros y honestos en el compartir, nos reafirmamos nuestro empeño de transmitir en forma sencilla y sustancial el misterio de Cristo. La reflexión madura de la fe es luz para el camino de la vida y fuerza para ser testigos de Cristo. Queremos ser una Iglesia discípula y comprometida en la formación de los discípulos del Señor para que, fundados en la roca de la palabra de Dios se sientan impulsados a llevar la buena nueva de la salvación a sus hermanos. Formar verdaderos discípulos misioneros, enamorados de Cristo y convencidos que esta verdad: “sin Cristo no hay luz, no hay esperanza, no hay amor, no hay futuro”(4).

Queremos ser una Iglesia capaz de ser familia de familias. Somos conscientes de que la familia es insustituible para la serenidad personal y para la educación de los hijos. Los hijos tienen el derecho de poder contar con el padre y la madre para que los cuiden, acompañen y eduquen. La familia forma parte del bien de los pueblos y de la humanidad entera(5). Nuestra preocupación por la educación quiere ser una respuesta a las familias. Nuestro compromiso con la enseñanza religiosa en nuestras escuelas, verdadero patrimonio de la historia de nuestra Salta, quiere ser un servicio a las familias y a los niños.

Queremos ser una Iglesia que ayude a cada cristiano a madurar en su compromiso ciudadano para contribuir, con espíritu responsable, a la construcción cotidiana de la Nación. Los argentinos debemos recorrer caminos de libertad digna y solidaria. No seremos verdaderamente libres si no cultivamos la libertad en la verdad de ser un pueblo, una familia. La libertad, sin solidaridad, no es digna. La solidaridad es verdadera cuando respeta la libertad. El ejemplo de Jesús Crucificado y Resucitado nos ayuda a convertir toda ocasión en una oportunidad de crecer con los otros, no contra los otros y menos a costa de los otros. Es urgente, para la construcción de un futuro digno, empeñarnos en devolver a los vínculos sociales, la verdad que sana, libera y dignifica. Se trata de respetar la verdad, decir la verdad, buscarla y estar dispuestos a aceptarla.

Queremos ser una Iglesia que sirve a la inclusión de todos. Nos duele experimentar la fuerza destructora de la cultura de la muerte en la dolorosísima experiencia de muchos de nuestros niños y de nuestros jóvenes que emprenden el camino sin retorno de las adicciones a la droga, al alcohol, o a otras formas de esclavitud. Al acercarnos a ellos y a su dolor surge la pregunta: ¿Es que acaso alguien tiene derecho a condenar a la muerte a nuestros jóvenes convirtiéndolos en clientes o, peor, en mercadería? Señor del Milagro: conviértenos en mensajeros de la vida. Da a tu Iglesia de Salta, la luz, el coraje y la fuerza para ser misionera de la vida. Que pueda mostrarte y decirle a nuestros niños y jóvenes: Ustedes valen. Ustedes tienen Padre. Ustedes tienen Madre. Ustedes son

amados. En El, en Jesús, el amor crucificado, ustedes tienen vida. Y vida plena y eterna. En esta tarde de septiembre que grita, más allá del frío, que la vida vuelve, Señor Crucificado y Resucitado, quiero pedirte que nuestra Patria se resista eficazmente a convertirse en un patio trasero de los que elaboran y venden muerte. Las tierras extensas y fecundas, las posibilidades inmensas de desarrollo son un llamado al trabajo y a la superación. Que terminen de querer imponerse los que comercian con la debilidad y con la muerte; que no nos destruyan destruyendo a nuestros chicos y chicas. A los que están en estos comercios de muerte les pido en nombre de Cristo: ¡Conviértanse! ¡No pueden destruir impunemente a los hijos de Dios!

Por último, Señor, fijamos en Ti nuestros ojos para pedirte por la hermana Nación de Bolivia: que tu luz ilumine a los gobernantes y a todos los habitantes de la misma de tal modo que encuentren caminos de diálogo y de paz.

IV

A todos los peregrinos, Señor, a todos tus devotos, concédenos el gozo del encuentro contigo, como el de Pablo en Damasco. Haznos experimentar el palpitar de tu Corazón amante del que brota el agua viva del Espíritu y nos dice a cada uno: ¡Ven al Padre! De la mano de María del Milagro, la Virgen fiel, en el corazón de tu Iglesia, envueltos en la belleza de la tarde de septiembre, tuyos para siempre. Amén.

Notas

(1) BENITO XVI, Discurso inaugural de Aparecida, N° 3.

(2) Cfr. *Ibid.*

(3) Los párrafos siguientes están tomados libremente de Aparecida N° 243-257.

(4) BENITO XVI, Discurso inaugural de Aparecida, N° 3

(5) *Ibid.* 4

PACTO DE FIDELIDAD

Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos

Solemnidad del Señor del Milagro - 15 de setiembre de 2010

Yo obro por el honor de mi santo Nombre... Yo santificaré mi gran Nombre profanado por ustedes... Yo los tomaré de entre las naciones... los llevaré a su propio suelo... Les daré un corazón nuevo... Aquí estamos, Señor. Una vez más.

I

Como todos los años, tu Pueblo, Señor, se ha reunido convocado por la fascinación de tu Rostro y por el poder irresistible de tu Corazón que nos ama hasta hacernos tuyos. ¡Somos tu pueblo, Señor!
Tú eres nuestro. Nosotros somos tuyos.

Por eso la Palabra del Profeta resuena con fuerza creadora entre nosotros.

¡También nosotros hemos profanado tu gran Nombre! ¡También nosotros nos sentimos en el exilio de una patria que perdimos por nuestro orgullo y ambiciones, por nuestras irresponsabilidades y agachadas, por nuestras mentiras y robos! Pero en la prueba hemos aprendido a perder falsas seguridades, frutos de promesas vacías e incumplidas y de credulidades cómplices y mezquinas.

¡Manifiesta tu Santidad entre nosotros, Señor!

Manifiesta tu Santidad que es amor. ¡Infunde tu Espíritu para que podamos habitar con confianza en familia y escuchar cada día tu palabra de amor: “¡Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios!”.

¡Aquí estamos todos, Señor!

Nuestros rostros son los de los peregrinos cansados, silentes y respetuosos, de las altas planicies y de las encantadoras hondonadas andinas, de los valles tórridos del norte oranense, del recio y sufrido Chaco, del bucólico y amable Lerma; los rostros de esta ciudad de Salta, respetuosa y leal. Son nuestros rostros.

Son los rostros de quienes vienen desde más allá de Salta. Del Norte y del Sur; de parroquias y diócesis. ¡Son los rostros de los que han llegado desde más allá de la Argentina porque han conocido que Tú eres fiel! Son los rostros de tus hermanos ganados por tu Sangre en la Cruz. Son los rostros que en el reflejo de una lágrima furtiva quieren lavar sus ojos para mirarte y en el silencio respetuoso y amante que nos envuelve, quieren afinar sus oídos para escucharte.

“Yo santificaré mi gran Nombre, profanado entre las naciones, profanado por ustedes... Yo los reuniré...”

¡Señor, reúnenos, devuélvenos la alegría de ser hijos de esta tierra argentina!

II

“El Señor, el Dios de los hebreos, me envió a decirte:
Deja que mi pueblo vaya a rendirme culto en el desierto” (Ex 7,6).

Así nace el Pueblo de Dios. Cuatro veces más repetirán Moisés y Aarón al Faraón esta orden: “Deja que mi pueblo vaya a rendirme culto en el desierto”. (Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,13)

Cuando leemos los textos de la Santa Escritura descubrimos cómo en el nacer mismo del Pueblo que por ser de Dios sólo a Él pertenece, el culto no puede plantearse desde el compromiso político. Israel debe salir de Egipto para dar culto a Dios

La identidad misma del pueblo de Dios se concreta cuando el pueblo es el espacio de la obediencia en el que se realiza la voluntad de Dios y desde allí surge una existencia humana verdadera, noble y dignificante.

La alianza, el pacto que constituye a Israel como Pueblo de Dios, es un acto de reconocimiento de que sólo Dios es el Señor y, al mismo tiempo, de que, nada es divino y adorable fuera del Señor. Todo de Dios y por ello mismo totalmente libres. La obediencia a Dios es la clave de la libertad.

Salta se descubrió así desde el principio. La trama misma de su historia la ligó al Señor desde su origen y maduró en reconocimiento hasta que en 1.844 celebró su pacto que sellará su identidad como pueblo y comprometerá la vida de cada uno de nosotros como tarea y empeño.

Así como el Pueblo de Israel proclamó al nacer: “Estamos decididos a poner en práctica todas las palabras que ha dicho el Señor” (Ex 24,3-7), del mismo modo el pueblo de Salta afirmó y afirma mirándote a Ti, Señor del Milagro:

“Dulce Jesús, Tú serás siempre nuestro y nosotros seremos siempre tuyos”

Porque somos tuyos somos pueblo; somos comunidad.

Porque somos tuyos somos familia, somos fraternidad.

¡Cuánta necesidad tiene nuestra patria de mirar tu Rostro y descubrirse en Ti y descubrir tu rostro en el de todos los salteños, en el de todos los argentinos! Y esto porque “expresamos nuestra máxima dignidad de hombres cuando, aleccionados por las enseñanzas de Jesús, nos atrevemos a considerarnos hijos de Dios y a llamarlo “Padre nuestro” profesando así que Él es la defensa y la garantía última de sus hijos, los hombres” (1)

Necesitamos descubrirnos como pueblo y recrearnos cada día como tal, fundando nuestra existencia en la justicia y en la amistad social porque no bastan actos aislados socialmente buenos. Son necesarias las actitudes permanentes, las virtudes sociales,

sobre todo la justicia, que vivida cada día y coronada en la amistad social nos lleve a compartir con los demás los valores más hondos de cada uno y a servir con honor y desinterés a la nobilísima causa del bien común.

¡Danos, Señor, la gracia de cultivar cada día la amistad social que nos lleve a asumir con entusiasmo el ser hermano de todos los argentinos, abiertos a todos los hombres de buena voluntad! Concédenos vivir esta alegría inmensa de tu presencia y de este pacto del Centenario bajo la fuerza cautivante de tu mirada que nos permita decirte como Zaqueo: “Señor, ahora mismo voy a dar la mitad de mis bienes a los pobres, y si he perjudicado a alguien, le daré cuatro veces más” (Lc 19,8). Sólo si Te descubrimos en la fiesta de tu Iglesia que nos hace pueblo seremos generosos para darnos a nosotros mismos y justos para no robar y, si es necesario, para restituir lo que hayamos robado.

Concédenos la amistad social que haga de éste un pueblo capaz de vencer el individualismo narcisista en aras de una solidaridad real que reconoce al otro como don y la vida propia como tarea y compromiso al servicio del hermano.

¡Gracias, Señor, por reconocernos también hoy como pueblo tuyo!

III

Del pacto nace un pueblo libre y responsable.

‘Y ese día darás a tu hijo la siguiente explicación: “Esto es así, a causa de lo que el Señor hizo por mí cuando salí de Egipto”. Este rito será como un signo en tu mano y como un memorial ante tus ojos, para que la ley del Señor esté siempre en tus labios; porque el Señor te sacó de Egipto con mano poderosa” (Ex 13,9)

El Señor te sacó de Egipto. El Señor te liberó. No otro. Él es tu Dios y tu liberador.

Israel vivió su historia como un continuo llamado y desafío a la libertad. En los acontecimientos más dolorosos de su historia, Israel fue abriendo su corazón a Dios, quien le fue revelando progresivamente su rostro de Padre hasta resplandecer radiante como tal en el rostro entregado de Jesucristo.

Mirarte a ti, Señor, crucificado y resucitado, es descubrir el inconmesurable amor del Padre por nosotros.

Así lo entendió Salta y por ello te eligió como Su único Señor y en Ti fundó su libertad.

En Ti descubrimos que la libertad nos ha sido dada no para destruirnos sino para realizar nuestra propia perfección en la que encontramos nuestra felicidad. Por eso, al celebrar el pacto secular contigo te diremos: “Confesamos que eres el camino, la verdad y la vida, así de los individuos como de las familias, pueblos y naciones; y que lejos de Ti y de los esplendores de tu Cruz sólo se encuentran engaños y amarguras”.

En la primera Alianza Moisés entró en la oscuridad luminosa del Monte Sinaí y recibió la “ley escrita por el dedo de Dios” (Ex 31,18); ley de vida y de libertad. Si el pueblo obedece a la ley de Dios conocerá la libertad para siempre.

En Tí Jesús, la Nueva Alianza que se sella con Tu sangre se anticipa en la Eucaristía, fuente y cumbre de la vida de la Iglesia y marcará la ley del amor para siempre “hasta el día en que bebas con nosotros el vino nuevo en el Reino de tu Padre”.

Cuando hace 100 años, te coronaron reconociéndote como Rey y a María como Reina, la Iglesia de Salta ratificaba el compromiso de empeñar su historia en los valores culturales del evangelio, valores de verdad, de justicia y de fraternidad solidaria.

Allí se alimenta la conciencia que la vida en sociedad es un llamado de Dios y se debe realizar como una tarea ética. ¡Qué bueno es cantar con las estrofas de nuestro himno nacional: “¡Libertad! ¡Libertad! ¡Libertad!”. Pero, al mismo tiempo, ¡qué compromiso!

La libertad camina por sus derroteros cuando nos mueve a ser más íntegros moralmente.

“La libertad es valorizada en pleno solamente con la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes y encubiertos” (2). Por ello, nuestro primer aporte a la Patria es que cada uno, asumiendo su condición de hombre libre procure ser mejor cada día.

Sentimos el deber, al escuchar lo que nos enseñas en la parábola de los talentos, de vencer cualquier tentación de desilusión o de desesperanza. Sentimos el deber de comprometernos en la creación continua de la cultura de la solidaridad que nos empeña como pueblo y como miembros de tu Iglesia porque la cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de todos para con todos, puesto que si sólo nos preocupamos de algunos lo hacemos a expensas de otros y entonces dicha cooperación se pervierte porque excluye a los demás (3).

IV

“Tomen y coman, esto es mi Cuerpo... Beban todos de ella porque ésta es mi Sangre”
En tu Eucaristía, Señor, nace tu Iglesia.

Hoy nos sentimos renovados en nuestra condición de cristianos y agradecidos porque somos tuyos por el bautismo, tuyos por la confirmación, tus comensales porque nos convocas en tu Eucaristía.

Eres nuestro Rey, eres nuestro camino.

Renovar el pacto en este año centenario nos anima profundamente porque al experimentarnos envueltos en los dones de tu vida nos descubrimos como un don para los demás. Cada uno de nosotros es un don para esta patria en esta hora. ¡Qué tremenda y desafiante responsabilidad! Un don en cuanto cristianos. Un don para testimoniar que nuestra más profunda identidad es la de ser hijos, y por ello hermanos entre nosotros.

Señor, que nuestros laicos sientan la exigencia entusiasmante de transformar el mundo según los criterios del Evangelio para que nuestra patria crezca como un pueblo libre, solidario y responsable, digno y equitativo, y que nosotros, sacerdotes, sepamos ser para todos signos vivos de tu guía de pastor. Que los religiosos y religiosas testimonien en gozo de la fidelidad a tu Persona. Que los niños reciban la tranquilidad de nuestra

respetuosa sonrisa. Que los jóvenes cuenten con nuestro apoyo y que los ancianos sean reconocidos y valorados como reserva de la memoria de nuestro pueblo. Que las familias sean promovidas y sostenidas.

Bendice, Señor, a esta Iglesia de Salta, a la Iglesia de Orán, de Cafayate, de Jujuy y de Humahuaca, de Catamarca, de Mercedes-Luján, de toda la patria.

Que María, la Señora del Sí fiel y generoso, nos siga acompañando, siempre de pie, siempre como la estrella que miramos gozosos porque nos trae la noticia de que Tú serás siempre nuestro y nosotros seremos siempre tuyos.

El sol se está poniendo, Señor, y mañana volverá a salir. ¡Quédate siempre con nosotros! Puedes contar con nosotros, con todos nosotros. Nosotros contamos contigo.

Mons. Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta

Notas

(1) C.E.A., Iglesia y Comunidad Nacional, 54.

(2) Cfr JUAN PABLO II, Enc. Centesimus Annus, 46.

(3) Cfr JUAN PABLO II, Enc. Sollicitudo Rei Socialis.

¡TÚ ERES NUESTRO, SEÑOR DEL MILAGRO, Y NOSOTROS TUYOS!
Palabras de monseñor Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta en la
Renovación del pacto de fidelidad del pueblo salteño con sus patronos
Solemnidad del Señor y la Virgen del Milagro - 15 de setiembre de 2011

I

El Señor dijo a Moisés: ‘Ordena a los israelitas que reanuden la marcha. Y tú con el bastón en alto, extiende tu mano sobre el mar y divídelo en dos para que puedan cruzar a pie’. (Ex. 14,5)

Tu pueblo, Señor, escuchó la orden del Padre Dios. Te escucho a Ti, nuevo Moisés, que, llevando el cayado de la Cruz, le ordenaste después de los terremotos de 1692 que reanudase la marcha de su historia para cruzar a pie al mar y llegar al monte de la Alianza. Su historia se fue escribiendo en el corazón de todos sus habitantes y la experiencia viva de tu presencia cercana y fiel quedó grabada en la fórmula del Pacto: ‘¡Tú eres nuestro, Señor del Milagro, y nosotros somos tuyos!’.

Nuestra identidad y nuestra seguridad, nuestro proyecto y nuestro compromiso, nuestra herencia y nuestra gratitud es ésta: ‘¡Tú eres nuestro y nosotros somos tuyos!’.
Jesucristo, Señor del Milagro tú nos eres necesario.

En el clima solemne de la renovación del Pacto queremos acercarnos a Ti, rodear tu imagen y la imagen bendita de tu Madre, María del Milagro para reanudar la marcha de nuestra historia personal, de la historia de nuestra familia, de nuestra ciudad y provincia, de nuestras instituciones y de nuestra patria. Cercanos a ti queremos mirarte. Danos tu espíritu para que podamos ver en tu interior y conocer el secreto de tu Corazón que fragua la historia, porque Tú eres “el Principio, el Primero que resucitó entre los muertos, el que tiene la primacía en todo” (Col. 1,18)

Danos la gracia de percibir tu voz en la Palabra que hemos escuchado y experimentar la fuerza de tu mensaje que parece impulsarnos con audacia hacia un futuro esperanzador.

- ‘Sabrán que Soy el Señor cuando yo me cubra de gloria... El Señor es mi fuerza y mi protección. Él me salvó’ (Ex. 14, 18.15,2)

- ‘Sabiendo Jesús que el Padre había puesto todo en sus manos y que Él había venido de Dios y volvía a Dios, se levantó y empezó a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla’ (Jn. 13, 4.5)

- ‘Si yo que soy el Señor y el Maestro, les lavo los pies, Ustedes también deben lavarse los pies unos a otros. Les he dado el ejemplo, para que haganlo mismo que Yo hice con Uds.’ (Jn. 13, 15)

- ‘Sabrán que soy el Señor cuando yo me cubra de gloria.
El Señor es mi fuerza y mi protección, Él me salvó’ (Ex. 14, 18.15,2).

Señor Jesucristo. Eres don del Padre. Tu pueblo recibió agradecido tu imagen, descubriendo el vínculo profundo de la misma en tu presencia en la Eucaristía. Por ello la procesión eucarística fue la primera respuesta ante la experiencia de los temblores desde lo que hablabas. Así sigue siendo hoy, así debe ser. Por ello, para conocerte hemos de intentar penetrar en el misterio de tu entrega.

Queridos hermanos: Cada vez que celebramos la Eucaristía, en la Plegaria de Acción de Gracias, después del relato de la Institución quien preside la Asamblea proclama asombrado: ‘Este es el misterio de la Fe’. En efecto, la Eucaristía es el Misterio de la Fe. Es Dios que se ofrece a nosotros, que se entrega a nosotros en Cristo. Es Cristo que cumple su Palabra: ‘Yo estaré con Ustedes siempre hasta el fin de los siglos’. Cristo en la Eucaristía, es el Viviente, el que ha muerto y ha resucitado y que se hace Pan de vida eterna porque contiene en sí la fuerza para vencer la muerte. En la Eucaristía, pues, encontramos la fuente perenne de sentido ofrecida a la humanidad, ya que ella nos garantiza que la última palabra la tiene la Vida. Es la Vida de Dios ofrecida a cada uno de nosotros para afirmarnos en Él y para convertirnos en servidores de la vida. Es la Vida ofrecida en alianza para empeñarnos en una madurez responsable frente a Dios y al servicio de los demás. Es la vida acunada y defendida en la familia, santuario del amor.

La protección de la vida humana desde el primer momento de la concepción y de la familia como institución que custodia al ser humano, la promoción de la mujer, la atención de las necesidades de los niños, especialmente de los más carenciados, pertenecen a la dignidad humana y son objetivos permanentes del cristiano que toma en serio a Cristo dándonos en la Eucaristía. Nos alegramos porque la Cámara de

Senadores de la Provincia, se ha expresado solicitando a los Senadores Nacionales por la provincia de Salta se opongan a la ratificación del Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de las formas de discriminación contra la mujer. La defensa de los argentinos no depende de las directrices de Comités Internacionales, incompatibles con la vida.

En este horizonte del Misterio de Cristo Resucitado, Pan de Vida, quiero pedirles a todos, a mí en primer lugar, que nos empeñemos por trabajar para mejorar la calidad de vida de nuestros hermanos. Que la cultura de la honradez y del trabajo, de la austeridad y de la solidaridad, de la probidad y de la responsabilidad devuelvan a tantos niños a la mesa familiar, al estudio en sus escuelas, a la salud cuidada por la patria que los ve nacer. Que la justicia sea un objetivo real de nuestras vidas ciudadanas y no una utopía inalcanzable que al ser inalcanzable termina adormeciendo nuestras conciencias.

‘Este es el Misterio de la Fe’. Anunciar la muerte de Cristo es mostrar en la vida que somos capaces de hacer morir a lo injusto, a lo egoísta, cruel y ruin para resucitar dando vida a los otros desde la entrega, el servicio y el coraje. ¡Que profundo desafío se nos presenta a todos, y en particular a nuestros hermanos laicos de cara al próximo Congreso que celebraremos en octubre a nivel nacional, y en noviembre a nivel Arquidiocesano!. El madurar en el compromiso ciudadano nacido de nuestra condición de bautizados, es una tarea impostergable.

‘Sabrán que yo soy el Señor cuando me cubra de gloria’. La Gloria del Señor es que el hombre viva, nos enseñó San Ireneo. Seamos coherentes con nuestra Fe y con nuestro compromiso eucarístico, sirviendo a la vida y a la calidad de vida de nuestros hermanos.

II

“Sabido Jesús que el Padre había puesto todo en sus manos, y que Él había venido de Dios y volvía a Dios, se levantó... y empezó a lavar los pies de sus discípulos y a secárselos con la toalla” (Jn 13, 4.5)

Había venido de Dios y volvía a Dios. El Misterio Pascual de la Muerte y Resurrección de Cristo se renueva en cada Eucaristía. Él es Cristo, su persona y su vida para nosotros. “Se puso a lavar los pies de sus discípulos”.

Los Apóstoles se presentaron como testigos de la resurrección y San Pablo exhorta a su discípulo Timoteo: ‘Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos’ (2 Tm 2,8).

Los hombres somos limitados. Podemos desear todo, pero solo podemos hacer lo que podemos hacer. El dolor y el fracaso, la enfermedad y la muerte nos ofrecen la experiencia de nuestro límite. Cristo, con su resurrección nos da el germen de la esperanza definitiva: la victoria sobre la muerte. El signo de esa esperanza es su Iglesia, comunidad de los que han muerto y resucitado con Él (cfr. Rm 6, 1-11). La Eucaristía, fuente y cumbre de la vida de la Iglesia, es la prenda de la vida y de la esperanza. Al celebrarla los cristianos participamos del Sacrificio de Cristo y renovamos nuestra

condición de miembros del pueblo de la paz. Ser miembros de este pueblo es un desafío permanente a ser testigo de Cristo Resucitado, del Cristo que lava los pies y consuela.

Queridos hermanos, ya estamos a la puerta de un año jubilar que agradece al Señor su fidelidad a esta Iglesia particular de Salta. Hemos de vivir un año, en el que ha de resonar vibrante la llamada del Señor a renovar nuestra conciencia eclesial. Somos su pueblo. Somos suyos.

Tenemos que renovar el compromiso de ser una Iglesia, que siguiendo a Jesús, se ciñe la toalla y lava los pies. Lavar los pies es abrir el corazón a un compromiso de conversión personal y comunitaria. Lavar los pies es escuchar la llamada misionera de una inmensa multitud, que dice como aquel macedonio a Pablo en la visión de Tróade: ‘Ven y ayúdanos’ (Hch. 16.). Lavar los pies es empeñar la vida de nuestras parroquias, instituciones y movimientos en la tarea de ser comunidades fraternas, eucarísticas, servidoras y misioneras.

Pero no podemos lavar los pies de los otros si no aceptamos que nuestros pies sean lavados por el Señor. Esto significa tomar en serio el ofrecimiento de su amistad, y crecer como una Iglesia orante y contemplativa, con comunidades que centran su existencia en la Eucaristía dominical, comunidades que meditan la Palabra de Dios, que maduran desde la iniciación cristiana y desde la Reconciliación celebrada, una vida de servicio a los hermanos, que optan por los pobres, por los enfermos, por los excluidos sin excluir a nadie; que viven la comunión y la sirven generosamente.

Todos estamos jugados en este empeño: laicos, religiosos, sacerdotes, el obispo. Mirar al Dios fiel en el rostro amado del Señor del Milagro no puede dejarnos indiferentes. Hemos recibido mucho del Señor y continuamos recibiendo mucho. No podemos menospreciar tanto amor. Permítanme, queridos hermanos, urgir a cada una de las parroquias de esta amada Iglesia de Salta, a buscarse a sí mismas, encontrándose fuera de ellas mismas, en el servicio y en la misión. ¡Iglesia de Salta, sé fiel a tanta fidelidad de parte de tu Dios que tanto te da!

III

‘Si yo que soy el Maestro, les he lavado los pies,
Ustedes también deben lavarse los pies unos a otros.
Les he dado el ejemplo,
para que hagan lo mismo que Yo hice con Uds’ (Jn. 13, 15)

Hemos hablado, queridos hermanos, de la Eucaristía, Presencia de Cristo Resucitado, como fuente de vida y como fuente de renovación eclesial. Permítanme avanzar en la reflexión, recordando que el Año de la Eucaristía sea también ocasión de empeño, serio y profundo contra el hambre, la enfermedad, la soledad, las desventuras de los desocupados, las travesías de los inmigrantes. El ‘Podemos ir en paz’ con que nuestras celebraciones se abren a la vida son un compromiso para construir la cultura de la Eucaristía. Los frutos del empeño por construirla día a día serán la prueba de la autenticidad de las celebraciones eucarísticas.

En este empeño quisiera decir una palabra de confianza a cada una de las familias, a cada uno de los jóvenes y a los peregrinos.

Familias: En el hogar se aprende a vivir, en el hogar se aprende a servir. En el hogar nacida de la decisión personal de ti, hermano y de ti, hermana, decisión de unirse para toda la vida y que Dios eleva a la dignidad de sacramento, se aprende amar y a ser amados. Una cultura de la vida, de la gratitud, de la responsabilidad no son posibles sin familias. Y las familias no son posibles si nosotros, no aprendemos a recibir las como lo que son, don de Dios para cada uno de los hombres, y compromiso también de cara a la humanidad que necesita del testimonio de familias fieles.

Jóvenes; Verlos a Ustedes renueva en nuestro corazón la esperanza. Quien penetró en el Secreto del Corazón de Cristo en la Última Cena fue el discípulo joven, Juan el Evangelista. Descubran en su juventud una oportunidad, un desafío para ser amigos de Jesucristo sin concesiones, como nos enseñó el Querido Papa Benedicto XVI: ‘¡No tengan miedo de Cristo! Él no quita nada y lo da todo. Quien se da a Él, recibe el ciento por uno. Abran, abran de par en par las puertas a Cristo, y encontrarán la verdadera vida’.

Peregrinos: Para ustedes nuestra gratitud, por el testimonio de fe fuerte, heroica, que nos regalan. La ofrenda del sacrificio de cada uno de ustedes es prenda de paz. Al regresar a sus hogares, junto con la bendición del Señor y la caricia de la Virgen del Milagro, nuestra admiración más sincera.

Ha comenzado a caer la tarde. Vamos a renovar el Pacto. Jesús, el Señor del Milagro, está aquí. Hemos querido estar cerca suyo. Acércanos más Madre querida del Milagro. Tú creas el espacio para escucharnos. Tú creas el espacio para la confianza, para el compromiso, para la audacia.

Madre, parece que se apuró la luna. Quiso asomarse al Valle de Lerma para vernos junto a Ti, y contigo junto al Señor, en una tarde que la grabaremos a fuego en el corazón, porque el Papa está cerca nuestro, en la figura de su Nuncio. Hoy la Iglesia de Salta se siente más Iglesia. Contigo proclamaremos el Pacto con Jesús. ¡Que linda estas Madre querida del Milagro! ¡Que fiel eres con nosotros! ¡Gracias Madre! Ahora sí, contigo Madre vamos a reanudar la marcha.

PACTO DE FIDELIDAD

Divino Jesús Crucificado y Señor Nuestro del Milagro, el pueblo de Salta hoy postrado en vuestra presencia, viene a renovar los votos de sus mayores, cuando acudiera a Vos, encontrando remedio a su aflicción. Sí, ante esa cruz que nos enviasteis a través de los mares para ser nuestro escudo y defensa, juramos lo que juraron nuestros padres, teneros siempre por Padre, Abogado y Patrono, y reconocer vuestra real soberanía sobre todo los pueblos, y especialmente sobre el nuestro. Confesamos que sois el camino, la verdad y la vida, así de los individuos como las de las familias, pueblos y naciones; y que lejos de Vos y de los esplendores de Vuestra Cruz solo se encuentran engaños y amargas. Hacemos nuestro el pacto de fidelidad celebrado por nuestros antepasados, prometiendo

que Vos, dulce Jesús, serás siempre nuestro y que nosotros seremos siempre tuyos. Extiéndase vuestros brazos sobre este pueblo y la Nación Argentina, para protegernos y defendernos; y haced que las verdades de nuestra fe y enseñanzas de la iglesia, sean siempre el norte de nuestras acciones y el fundamento inmovible de nuestras instituciones. ¡Señor del Milagro, salvad y bendecid nuestro pueblo! Amén.

Virgen Inmaculada, Madre y Señora Nuestra del Milagro, el pueblo de Salta postrado a vuestros pies, quiere reconocer y renovar los votos de sus padres, al jurar vuestro patronato y ponerse bajo vuestra protección. Si, en presencia del cielo y de la tierra, hacemos nuestro el voto que en septiembre de 1692 hiciera este pueblo, de celebrar los días en que os manifestasteis su especial Protectora, y juramos teneros siempre por Madre y Abogada nuestra. Y vos Señora, dignaos bendecir y proteger este pueblo mirándolo como heredad vuestra, para que sea siempre fiel a la fe, a las enseñanzas de la iglesia y a los compromisos contraídos. Nuestra Señora del Milagro, rogad por nosotros. Amen.

Mons. Mario Antonio Cargnello, arzobispo de Salta

La devoción a la Virgen de Urkupiña y Salta

1. Desde hace alrededor de dos décadas se ha extendido y arraigado entre numerosos fieles de nuestra arquidiócesis la devoción a Nuestra Señora de Urkupiña venerada en el santuario de Quillacollo, arquidiócesis de Cochabamba, en Bolivia.

2. La Arquidiócesis de Salta intentó acompañar a los fieles devotos. Por ello nombró al Diácono Justo Siales delegado para la atención pastoral y luego confió a la Parroquia de Nuestra Señora del Pilar y a su párroco, el servicio eclesial a los devotos. El Pbro. Emilio Lamas, entonces párroco, hizo confeccionar la imagen de Nuestra Señora que se venera en el templo parroquial del Pilar por el diácono cochabambino José Bellot²²⁰, artesano y servidor de la Virgen en la Parroquia de San Ildefonso en Quillacollo1

3. Al constatar que la devoción continúa creciendo y las visitas de los fieles a Quillacollo aumentan en número y frecuencia, nos ha parecido bien iniciar los trámites para construir un templo en honor de la Virgen bajo esta advocación. Después de estudiar algunas alternativas estamos trabajando para conseguir, con la ayuda del gobierno de la Provincia, el terreno que incluye el llamado Cerro Chato, al sur de la Avda. de Circunvalación, en el ingreso este al Barrio Solidaridad.

4. Mientras trabajamos en esto hemos visitado, con dos sacerdotes y tres laicos, al Señor Arzobispo de Cochabamba, Mons. Tito Solari y a sus obispos auxiliares, al Señor Cura Párroco de San Ildefonso y Rector del Santuario de la Virgen en Quillacollo y a sus colaboradores. Fuimos recibidos con exquisita caridad por los obispos, sacerdotes, diácono y laicos que trabajan allí, expresión de la comunión eclesial entre las Iglesias hermanas de Cochabamba y Salta. Hemos procurado conocer los criterios pastorales que guían a la Iglesia en aquella arquidiócesis en el servicio a los fieles devotos para poder coordinar nuestra atención pastoral.

5. Teniendo en cuenta la necesidad de preparar el corazón de los fieles y organizar todo lo relacionado con un acontecimiento que convocará a muchos fieles, hemos acordado con los sacerdotes del Santuario y con el Señor Arzobispo en Cochabamba, que el domingo 13

²²⁰1 El diácono José Bellot, artesano, cuida la imagen de Nuestra Señora de Urkupiña en Quillacollo desde hace casi cincuenta años. Miembro del equipo pastoral del párroco, es quien confeccionó la imagen de la Virgen que es llevada en procesión durante las fiestas del 15 y 16 de agosto. Él nos hará la imagen que se venerará en el templo de la Virgen en Salta y que será traída, Dios mediante, cuando nos visite la imagen quillacollense.

de julio de 2014, Dios mediante, recibiremos en nuestra ciudad de Salta, la imagen de la Virgen de Urkupiña que es venerada en Quillacollo.

6. Confío que los fieles verdaderamente devotos de la Mamita de Urkupiña habrán de colaborar para que esta fiesta del encuentro de la Iglesia en torno a la Madre de Dios sea un hecho de fe que renueve los corazones. Por ello les pido encarecidamente que, desde ahora, todos nos pongamos en oración, ofrezcamos nuestros sacrificios, y procuremos dejarnos convertir por el Señor. Con el correr del tiempo iremos informando las noticias relacionadas con este acontecimiento.

7. Son responsables en mi nombre de la conducción pastoral, el Sr. Pbro. Lic. Javier Mamaní, párroco de Nuestra Señora del Pilar y el Pbro. Pedro Ríos, párroco de la Santísima Trinidad en el Barrio Solidaridad. La única información válida será emitida desde la página oficial del arzobispado.

8. Implorando la bendición de nuestro Padre Dios, reciban mi cordial y paterno saludo en Cristo y María.

Mario Cargnello

Arzobispo de Salta

Salta, 1 de noviembre de 2013

Carta a los devotos de Nuestra Señora de Urcupiña



Salta, 13 de mayo de 2015

Carta a los devotos de Nuestra Señora de Urcupiña

Queridos hermanos y amigos:

En Julio de 2014, hemos tenido la gracia de recibir la visita de la imagen de Nuestra Señora de Urcupiña, que fue traída desde Quillacollo por sacerdotes y agentes de pastoral de la parroquia San Idelfonso, donde cada año se acercan a vivir la festividad de María miles de peregrinos y devotos de Bolivia y otras regiones del mundo. En aquella ocasión pude informarles que es nuestro propósito construir un Templo en honor a la Virgen y erigir una parroquia bajo su protección. El lugar donde levantaremos el Santuario, está localizado a la vera de la autopista que ingresa al Barrio Solidaridad, en la zona sur de nuestra

ciudad de Salta. Habíamos comenzado los trámites y lo vivido durante la histórica visita nos comprometió a continuar con esta tarea.

El 2 de diciembre de 2014, el Señor Gobernador de la Provincia, Dr Juan Manuel Urtubey, firmó el Decreto Ley N° 3598 por el cual se nos otorgó el terreno en comodato. Inmediatamente comenzamos la mensura del terreno para así establecer los límites de la propiedad. Terminado este paso, desde la alegría de la Pascua, debemos continuar las tareas y avanzar. Nos hemos fijado como próximas metas:

1. Limpiar el terreno, lo cual exige trabajos de desmonte y nivelación de suelo.
2. Cercar el perímetro del terreno con postes olímpicos.
3. Comenzar la forestación del predio.
4. Construir una Capilla pequeña, la cual formará parte del futuro Templo en honor a la Santísima Virgen donde residirá la imagen, de Nuestra Señora de Urcupiña,

replica original que nos entregaron nuestros hermanos de Quillacollo, en julio cuando recibimos su visita.

Nuestro propósito es llevar la imagen antes de fin de año desde el Arzobispado donde se encuentra en este momento hasta el predio.

Necesitamos su ayuda. Tiempo, talento y dinero son necesarios para que la obra de amor a la Virgen de Urcupiña avance. Si Ud. quiere colaborar y ser parte de este proyecto, que es de todos, su aporte será recibido por la Sra. Marta Figallo en el Arzobispado de Salta, España 596, de lunes a viernes de 9:30 a 12:00. También hemos abierto una Cuenta en el Banco Macro a nombre de VIRGEN DE URKUPIÑA, N° 3-127-0941254797-2.

Serán responsables de la gestión económica para la construcción del Templo el Lic. Rubens Peyrote, ecónomo del Arzobispado y el Sr Horacio Juri. Usted podrá acceder a toda la información sobre el origen y el destino de los fondos recaudados ingresando a la página www.arquidiocesissalta.org.ar del Arzobispado de Salta.

Gracias por su testimonio de fe y amor a la Santísima Virgen. Juntos construyamos su casa, que sea digna de tan hermosa y buena Madre. Caminemos junto a Ella unidos en Fe

Un cordial abrazo en Cristo y María.

Mario Antonio Cargnello

Arzobispo de Salta.

ANEXO IV

ENTREVISTAS

Entrevistas²²¹ a:

- A. Carmen, Obrera de María del Milagro
- B. Mirta, Devota de Urkupiña

²²¹ Las demás entrevistas se encuentran en CD (únicamente las que forman parte de este trabajo). Cabe destacar que los fragmentos elegidos para este estudio fueron previamente marcados en los cuadernos de campo, lo que posibilitó la posterior selección para su inclusión en la tesis.

ENTREVISTA A CARMEN- OBRERA DE MARÍA

¿Cómo vive usted el tiempo del Milagro?

Este tiempo del Milagro se vive de forma muy particular. Se vive en forma muy espiritual, porque el Señor en cada santuario se posa y derrama bendiciones y nosotros sabemos eso y a cada persona que vienen tratamos de atenderlos bien, en base a una organización que a algunos les puede molestar, pero lo hacemos por el bien de todos ellos. Se vive de forma material, tal vez desde la organización. Y también de no poder brindarle un tiempo más de escucha al peregrino, pero es muy espiritual.

¿A qué se refiere con la organización? ¿Qué les molesta?

Por ahí se molestan porque nadie puede ingresar a la sacristía o al salón principal sin una credencial. Por ejemplo, hay personas que quieren saludar a un sacerdote y quieren pasar y no pueden. Lo mismo con el ingreso del templo, se ha distribuido en lugares de entrada y de salida. Como algunos ven que la salida está más despejada quieren salir por ahí y no, no se puede. Nosotros tenemos que decir que no, porque se forma un embudo y después no puede entrar ni salir nadie. Por ahí es eso, hay organizaciones que tenemos que les molesta, por ahí recibimos algún toqueteo, con hombres que quieren ingresar y no pueden.

¿Cuál es su rol en la Iglesia?

Yo formo parte del Santuario desde los 15 años. Pasé por todos los grupos, los grupos de Jóvenes menores, los grupos de Jóvenes mayores. Mi actual grupo de base es la Guardia de Obreras del Señor y la Virgen del Milagro, de la cual ya fui presidenta. Según el estatuto, solo se puede ser presidenta durante dos periodos consecutivos, como yo ya fui entonces dejar el lugar para otra persona. Yo lo que colaboro acá es en todo lo que sea de necesidad para el santuario, bueno, todo el año estamos trabajando en liturgia y hospitalidad y como somos parte de la creación de algunos grupos como ser el de hospitalidad para también brindarle a la gente (que para nosotros todos son peregrinos) poderles brindar una mayor información acerca del templo y todo lo que es la vivencia del Señor y la Virgen del Milagro.

¿En qué consisten las Obreras de María como grupo?

El grupo de Guardia de Obreras es el único grupo más antiguo de la Catedral está formado por únicamente mujeres mayores de 25 años, así como la hermandad son todos varones, las obreras somos todas mujeres. La guardia de obreras nace en el año 1913, o sea que ya cumplimos 103 años, el 16 de abril. La función principal era antes por ejemplo, asistir a todas las mujeres en diferentes ámbitos y después se fue transformando de a poco porque cuando nace la Guardia fue creado por las grandes señoras de la época, para su personal de maestranza, para todas las chicas que les servían de sirvientas, porque cuando ellas se reunían acá en la Iglesias pero como las Hijas de María, venían acompañadas de estas personas, pero decían, bueno éstas personas algo tienen que hacer entonces se las llamó la *Guardias de Obreras de María*, por eso el nombre. Y en esa Guardia de Obreras ellas posibilitan que se vayan organizando, que tengan una obra social en su momento y que hagan actividades menores pero paralelas a las que ellas hacían. Después estas grandes señoras fueron dejando las actividades y tomando relevancia la Guardia de las Obreras,

pero ya no como servicio a ellas, sino al Santuario. La mayor parte de las donaciones de las ornamentaciones lo hizo la Guardia de Obreras, por ejemplo, el trono de la Virgen, las coronas que tienen las dos imágenes los donan las obreras. Hoy es más que nada asisten en el santuario, asisten a otros grupos, por ejemplo, el grupo de liturgia donde están las lecturas de los salmos, algunas están como ministro extraordinario de la eucaristía, otros están en el grupo de hospitalidad, otros en el grupo de flores, de recepción. Yo estoy en la secretaria. Acá en el santuario la mayor parte de los grupos se dividen y la mayor parte de los grupos se dividen y apuntalan al Milagro, por ejemplo, que serían recepción, flores, liturgia y hospitalidad.

Nosotros decimos que la gente viene acá por invitación o por necesidad de servir en la Casa, tal como pueden llegar a otra iglesia. Simplemente se les dice los horarios del grupo y después vienen y las dejamos que estén en dos o tres reuniones para ver si realmente tienen el carisma. Por ahí hay gente que tiene otro carisma distinto entonces si le gusta se queda y ya se la oficializa. La oficialización consiste en otorgarle una medalla mediante un cordón que se realiza mediante una misa. Tiene que abocarse a un estatuto, tienen que rezar un rosario, asistir si o si a las misas los segundos domingos de mes, venir a las reuniones, rezar por las intenciones del Santo Padre, tienen que hacer obras de caridad, hay muchas cosas que tienen que hacer y si les gusta bueno será ya la permanencia en el tiempo hasta cuando ellas lo decidan. Nosotros decimos que es así, el llamado que ellos escuchan.

¿Usted ingresó así?

Yo cuando entre acá el llamado fue en el séptimo Congreso Eucarístico Nacional que se hizo en Salta, éramos chiquilines, nosotros habíamos formado de las famosas brigadas eucarísticas y donde había dos grupos uno de recepción y otro de sanidad y después formamos base de la Catedral como acción católica y después como grupo de Jóvenes de la Catedral, después jóvenes mayores, y después ya en el grupo de Obreras, pero ya no me queda otro escalón arriba porque la guardia no tiene límite de edad.

Toda una trayectoria de vida...

Si somos la tercera generación, primero mi papá ahora estoy yo y después mis sobrinos, y también yo creo que cuando uno está en el servicio y siente esa verdadera vocación de servicio no tanto la vida religiosa porque es distinto nos quedamos, seguimos sirviendo hasta que Dios diga “vení para acá” (risas).

Hay mucha gente, bueno los diarios que dicen que el Milagro es parte de la identidad salteña, ¿usted cree que es así?

Eso es verdad. Es del sentir salteño. Yo tuve la suerte de visitar muchos santuarios en la Argentina en el exterior y hasta en Europa. Reamente lo que se vive es invaluable, si vos pones a fijarte ahora hay ancianos, jóvenes y niños rezando la novena. Acá se mantiene la tradición de generación en generación, acá todavía se mantiene el sentir espiritual de que en estos días tengo pasar por la Iglesia a rezar la novena, aunque sea la novena, no decimos todos los domingos. La mayoría de la gente se aboca para esto. Y es muy notable la cantidad de hombres que vienen y que están. Entonces ese es el verdadero sentir de Salta. No se vive en otros lados ni siquiera en santuarios de la Argentina. Cuando

participamos de los Encuentros Nacionales de Santuarios hemos visto, por ejemplo, experiencias de santuarios de peregrinos como los de Luján que es un día, a nosotros hay peregrinos que caminan 11 días. Ahí donde lo ves. Porque allá en Lujan lo preparan grande diciendo que hay un millón de personas, pero es un día. En cambio, aquí son 11, los más lejanos. Son los que vienen de Santa Victoria, de Nazareno, de Orán, hay dos que salieron el mismo día y otro el siguiente. Entonces eso no se vive en otro lado. Estuvimos en Europa en la fiesta Patronal de Santos en esa localidad, no había nadie de jóvenes, la gente que estaban en la misa eran mayor de 65-70 años. El santo al día siguiente ya era la fiesta, y ¿qué le hacían? Ellos le hacen una misa, lo sacan lo aplauden y ahí termina todo. Nosotros hacemos la peregrinación del santuario, la mayoría de la gente viene peregrinando por más que vengan de su casa, peregrinan al santuario. Ahora tenemos la nave del Señor del Milagro que por ahí entran a la Catedral. De todos lados. La madrugada del 15 recibimos gente de todos lados, si vos venís vas a ver los rostros, la fe de este pueblo.

Respecto a la Virgen de Urkupiña y la de Cerro usted ¿qué piensa de esas otras formas de religiosidad? ¿Cómo lo vive?

Aquí, hay que dividir dos cosas: primero que la Virgen de Urkupiña es una advocación de María Santísima, reconocida por la Iglesia es una manifestación que se da en el norte en la república de Bolivia, nosotros los argentinos no nos tenemos que olvidar que cuando nacemos como Rio de la Plata íbamos más allá, hasta cerca de Bolivia. La advocación de María Santísima se manifiesta en lugares y cuando las advocaciones son autorizadas toma el nombre del lugar. La Virgen tomo ese nombre y sabemos que es bajo la advocación de la Candelaria, porque ella tiene niño y en el otro lado una vela. Ella es la Virgen de la Candelaria, pero en el hermano país de Bolivia tomo el nombre de Urkupiña. Al igual que la Virgen del Milagro no se deja ganar en generosidad ella se manifiesta por eso justamente que somos descendientes que nuestros antepasados que forman parte de este territorio la tomamos a ella también. No me parece mal. Lo que si habría que ver es la inculturación que existe, eso de tirar fuegos artificiales o llevar bandas o todo eso. Eso allá en Bolivia no se ve. Eso lo hemos hecho nosotros los salteños, que hemos hecho una mezcla dentro de la cual no debería existir, años anteriores no me acuerdo bien vino la verdadera imagen de la Virgen de Urkupiña del santuario de allá para dejar una réplica exacta que quedará en el Santuario en la zona sur donde va a ser el santuario para ella. A mí me llamo la atención en ese momento cuando un descendiente boliviano le empezó a tirar papel picado y una camarera de la virgen se le acercó y le dijo “no,no, no se le tira eso, se le tira pétalos de flores, no papel picado”. Aquí le vivimos tirando papel picado. Son otras formas de ver y festejar a la Virgen. Son formas de ver que hasta ahora no le molestó a la Virgen sino a los que estamos a la vuelta.

Ahora con la Virgen del Cerro, desde el conocimiento como servidoras de la Iglesia de Salta hay disposiciones del arzobispado para que esta advocación pueda ser reconocida el día de Mañana. En primer lugar, no se cuestiona la fe del pueblo en ningún momento que se acerca, tampoco a María Santísima en su presencia porque ella se puede manifestar en cualquier lugar. Las personas que manejan esto son lugares privados, el lugar donde se manifiesta la Virgen pertenece al esposo de María Livia. Ella no se somete tampoco al árbitro de la Iglesia de Salta como se hizo en todas las manifestaciones marianas a nivel país llámese Virgen del Rosario y a nivel internacional como la Virgen de Fátima,

Lourdes, Guadalupe. Nosotros los salteños estamos a la espera. A mí, como mariana, a mí me encantaría que se manifieste acá me gustaría que ya sea reconocida esa manifestación porque tenemos que viajar a otros santuarios. Pero no nos tenemos que olvidar que la Virgen del Milagro está desde la fundación del Salta porque una de las familias que vivían acá tenían la imagen bajo otra advocación de la Inmaculada Concepción. Entonces el tiempo dirá, Dios dirá si la advocación del cerro se dará. Nadie está en contra de eso, ellos tienen su propia organización, todo para nosotros es algo privado. Mucho de nosotros se ha acercado pero lo más triste que toda esa gente que va no viene a la Catedral una que otra persona, pero toda la gente de ahí se va. Sin embargo, nosotros tenemos aquí a la Virgen y al Cristo del Milagro. Esas son cositas que se dan, pero bueno, ya el tiempo lo dirá.

Usted se definió como mariana, ¿en qué sentido?

Yo del primer momento desde que nací, es decir, porque mi mamá mi segundo nombre es del Milagro. La verdad que es un error porque primero está Cristo a través de María. Nos olvidamos de Cristo y pensamos en María. Ella como mujer en primer lugar, como mujer y después como madre. Ella se abre a todos, no interesa quienes sean ni de donde sean. María Santísima se abre. Nosotras recibimos acciones de gracias que gente de toda parte del país que le han pedido algo, que le llegaron estampitas. Hay gente que le piden por hijos y la Virgen se lo concede y vienen con los niños, le hacen el ofrecimiento. Sabemos que es el Señor que le hace caso a su mamá y que no le puede decir que no a la Virgen.

¿Cuándo se visten las imágenes?

Nosotras la vestimos antes de que se entronicen o sea dos o tres semanas antes de que termine Julio. Antes de la novena, lo único que se le cambia es el peto y la corona. Toda la ropa es la misma. El Cristo lo único que se le cambia es la diadema. El 5 de septiembre se hacen el cambio. Es un ritual, la vestimenta de la Virgen principalmente. Es una forma muy específica de hacerlo. Porque la característica de la Virgen es su vestimenta, es el sayal, el peto como tiene que estar, el pelo, un color marroncito. El Cristo es más fácil porque se le pone un fandol y ya está. Hay otras vírgenes que tienen muchas vestimentas, pero no, la Virgen tiene la misma. Él se identifica por los dos querubines y la rayera que tiene atrás.

¿Cómo es el proceso de vestir a la Virgen?

El momento de vestir a la Virgen está establecido por decreto del Arzobispado, y ahí están el grupo de camareras del Señor y la Virgen la forman, más el vicario de la Catedral y dos o tres ayudantes, un restaurador y una restauradora y ya estamos nosotros que somos seis mujeres que asisten a todo lo que es la vestimenta, de esas mujeres tres forman parte de la guardia de obrera y después está la peluquera. En el momento de la vestimenta solo pueden estar esas personas. A Cristo se le restauró hace dos años, con la cruz. A María Santísima siempre se fijan si tiene alguna fisura.

Actualmente, ¿cuántas obreras hay sirviendo en el templo?

Hay alrededor de 200 personas dentro de las cuales la mitad ya no puede servir acá porque son muy mayores, pero tienen la misión de seguir siendo Obreras y rezar para el Milagro.

Y ahora debe haber 40 personas dando vuelta. Las tres personas que ingresan es por mérito que antes era por generación y generación, pero eso se cortó en un momento dado ahora se nos pidió que lo sigamos haciendo. Las tres obreras que lo hacen es porque hace tiempo que hacen.

¿Sabe por qué se cortó ese ritual de hacerlo de generación en generación?

En un momento se cortó eso de lo de generación en generación, no sé por qué, creo que las familias tradicionales de Salta quizás ya no lo querían hacer entonces se cortó por un tiempo, pero no sabría decirte exactamente cuándo. Ahora lo hacemos nosotras, pero no sabemos hasta cuándo.

ENTREVISTA A MIRTA

¿Usted estuvo de coordinadora en la llegada de la Virgen de Urkupiña?

Éramos un grupo bastante grande de coordinadoras, tuve bendición de ser la coordinadora, también bailo en un grupo de la morenada.

¿Usted baila la morenada?

Yo hace ocho años que bailo en una morenada. Yo bailo por una promesa que tengo a la Virgen. Yo tenía cáncer de matriz y bueno, hacía tiempo que había conocido a la Virgen, soy mamá soltera. Tengo dos hijos, le pedí a la Virgen que me diera un poco más de vida.

En el momento que llegué al médico, llegué con una hemorragia muy grande. Y al principio, era una vez al mes y luego se me fue acortando. Hasta que llegué una vez por semana, me indisponía todas las semanas y era como que no tenía más sangre en mi organismo. Y el médico me daba vitaminas, me daba cosas, pero lo mismo yo seguía con esa hemorragia. Hasta que un día cambié de médico y me hizo hacer todos los estudios, estás en la puerta, vos te querés quedar, seguir viviendo o querés morirte. Hay que sacar la matriz porque hay cáncer.

Fui un martes y al jueves siguiente me operaron. Y justo me habían traído de Bolivia una estampita de regalo. Yo le pedí al doctor que la dejara, que estuviera conmigo. Que me saque todo lo que me tenía que sacar y que ella lo iba a guiar a él en la operación. Cuando me desperté en la operación, ni siquiera dolor y anestesia, era como si hubiera dormido toda la tarde. Al día siguiente me levanto a las 7:30 me habían hecho una cesárea prácticamente, me habían hecho 30 puntos. La doctora me dice que se quería morir, que como podía andar caminando. Me siento bien le digo, y de ahí en más con más devoción.

Le pregunté qué es lo que yo podía hacer por ella, que me indicara un camino, que yo lo iba a hacer. Así que todos los años le comencé a hacer la fiesta, hasta el año pasado, son tres años de fiestas que vos te comprometes hacerle y festejarla. Todo lo que se hace es por tres años, es por tres. Yo le hice ocho años la fiesta y el año pasado decidí hacerle algo más chiquitito porque es un gasto bastante grande. Yo hice una fiesta para doscientas personas, no sé cómo entraron doscientas personas y bueno, entre todos poníamos viste. Nos repartimos la comida, la bebida, todo.

Yo el año pasado me sentí muy cansada y dije basta de hacerlo ocho años viste y este año pensaba hacer algo chico de nuevo y ya empecé a ver gente que se había ido, que no quieren volver de nuevo. Pensaba hacerlo en septiembre u octubre porque tengo problemas de salud con mi hija, pero yo sé que la Virgen me va ayudar de nuevo y vamos a salir adelante.

Y después creencias viste, es creer o reventar. Yo vivo sonriente, pero el día en que mi casa va a pasar algo la Virgen me avisa, se pone toda pálida. Ella me avisa, vos ahora la ves toda sonriente, ahora ella está bien, pero el día que va a pasar algo ella te avisa. Está pálida, no tiene colores, es como que me avisa. Si ella me avisa.

¿Usted hizo el vestido?

La ropa se la hago toda yo, y ese vestido se la hizo una amiga mía, pero la ropa la hago toda yo. Igual que cuando le vas a comprar las telas yo le digo, voy a comprar las telas a la Virgen antes de salir le pregunto a ella, voy a comprar telas para tu vestido, vos decime que querés porque tengo un montón de telas. La Mamita no se va a poner lo que yo quiera, ella se va a poner lo que ella quiera.

¿Y cómo sabe cuál tela quiere?

Voy yo veo de todos los colores. La tela más llamativa, más reluciente esa es, es el índice de lo que ella quiere, vos ves muchas telas, cuando vas a comprar la más reluciente la traigo y no me cuesta coserla, pero el día que yo traigo una tela que a mí me gusta, no le entra o no se deja ponérsela. Sino le quedan grande las blusas le quedan chicas. Vos le pones y tiene que estar justo. Cuando le gusta, venís se lo ponés directamente y no hay problema. Ahora cuando no le gusta, no le entra un brazo largo o le entra uno y el otro no. Y no le gusta, no hay forma. Cuando le querés arreglar no hay forma de arreglarle.

Yo creo que depende de cómo tenés tu conexión con ella. Aparte, estas vírgenes son traídas de Bolivia. Los rostros perfectos, las caritas dulces que te llaman, vienen de allá, las que traen de Quillaicollo. Las que hacen acá, las vas a ver a las caritas puntudas, las caritas muy deformadas, las pinturas del rostro es muy fuerte. Y esas son las que fabrican acá. La virgen me la trajo mi mamá y el último viaje que hizo mi mamá fue la última vez que fue Bolivia. Ella me la trajo de regalo.

Hace 16 años trabajo en Maluf, yo 16 años le vendí telas para la Virgen. Y era impresionante, y ella no va llegar cuando vos querés. Ella va a llegar cuando ella quiera. Ve el anhelo, las ganas, las ansias que vos tenés.

Yo he trabajado 16 años y como te decía vendía telas para la Virgen. Pero a veces la gente me buscaba y me decía, yo no sé cómo hace usted y aveces le preguntaba cómo hace la misa, o cómo festeja...y me decían hay ya estoy apurado. Como que la mezquinan como que es de ellos, como que no dejan compartir.

Yo estaba embarazada de mi hijo, venía por la calle Alvarado, era sábado como las dos y media de la tarde y siento un olor a sahumerios como a inciensos, y me doy vuelta y había una santería y la Virgen era grande y yo sentía que me desvanecía viste y Justo sale el señor de la santería me dice, gordita, gordita que te pasa. Y le dije que me maree un poco. Me doy la vuelta y le digo, ¿esa es la Virgen de Urkupiña? -Sí, me dice. Y querés pasar. Sí, si me da permiso, le digo. Y pase y la acaricé y sentía como si estuviera en el cielo como una lluevecita. Y le digo, ¿vos sabés? Hace 16 años que vendo tela para la virgen y la semana pasada te vendí una tela japonesa. Y me dice, si tenés razón, ¿querés venir a la fiesta de la Virgen? Y me encantaría, le digo. Vos sabés las ganas que tengo de ir, de conocer cómo es esto.

Me invitó, fui. Yo era la madrina de torta. Hay madrina para la vestimenta, los padrinos de comida, de orquesta, de sonido. Para todo hay padrinos. Padrinos de cubiertos, de mantelería, de vajilla. Para todo ellos tienen padrinos. No hay compromiso de la gente. Más bien es uno el que pone, el que colabora. Uno se compromete de lleno. ¿Cuál es la

diferencia? Que al comprometerte vos de lleno y ofreces algo a la Virgen y haces tú sacrificio por eso, la Virgen de te devuelve con creces, te devuelve lo doble que pusiste. Y ahora cuando vos le regateas a la Virgen, así te da, o sea, te da de a gotitias. Pero te digo, de que por ahí vos ves a los bolivianos. No es por discriminar, pero vos decís ellos de aquí y de allá, pero ellos le dan todo a la Virgen. Ellos no miran, no miden nada

¿Qué pasa en Salta con el culto?

Acá en Salta es como más familiar, viste, a pesar de que acá hay mucha gente boliviana, hay mucha colectividad de Bolivia, hay mucha gente de Bolivia, pero son círculos más cerrados. Son ellos, ellos y su gente. Al salteño no. Porque yo pienso que son las diferencias. Medio como que el salteño es de brindarse poco y no, ellos no, ellos trabajan todo un año saben que para el 15 de agosto tienen que poner 15 cajones de cerveza, comida, ellos ponen todo, ellos ahorran. Al salteño, le cuesta ahorrar, a pesar de que le piden, de que la Virgen les da. Les cuesta ahorrar para la Virgen.