

“Queremos que la fiesta sea como en Bolivia”: Prácticas, territorialidad(es) e identificación(es) en el culto de Urkupiña en la ciudad de Salta

Lic. Daniela Nava Le Favi

DNI: 35.044.326

ICSOH/UNSa-CONICET

Mail de contacto: danielanavalefavi@gmail.com

El reloj marca las doce de la noche del día quince de agosto y comienzan a escucharse fuegos artificiales en la ciudad de Salta- Argentina. En diferentes barrios capitalinos las calles se colman de autos que acompañan las procesiones y cientos de fieles que llevan en sus brazos las imágenes de la Virgen de Urkupiña vestidas especialmente para el festejo. Durante el día, algunos devotos se dirigirán a las diversas parroquias barriales mientras que otros optarán por concurrir a la Iglesia del Pilar para realizar junto al Arzobispo de Salta, Mario Antonio Cargnello, la bendición de los bultos y recorrer algunas calles periféricas al macro-centro salteño. Luego de los rituales católicos, las familias realizan grandes fiestas en honor a la advocación: algunas cobran la entrada para participar de las mismas, otras se organizan mediante el sistema de padrinzgos¹ o se manejan mediante la contribución libre de cada uno de sus devotos. Desde agosto hasta diciembre, miles de personas honrarán a su modo a la “Mamita”.

Abordajes

El trabajo se centra en el estudio de caso de un grupo de familias que se adjudican ser los dueños de una de las imágenes de la Virgen de Urkupiña más antiguas de la ciudad de Salta- Argentina. La advocación mariana de origen boliviano se celebra, en el caso analizado, con fiestas que se realizan en una finca a más de 20 kilómetros de la capital, lejos de los rituales que oficia la Iglesia Católica local para el culto. El caso pone en evidencia complejos procesos de territorialidad y de identificación que se construyen

¹ Forma de interacción entre los devotos mediante lo cual algunos asumen la responsabilidad y el deber de colaborar con algún elemento material en la fiesta. De esta manera, hay padrinos/madrinas de la torta, de la música, entre otros.

mediante negociaciones/apropiaciones de prácticas devocionarias de diversa procedencia cultural. La devoción teje un lugar en el mismo proceso ritual, llevado a cabo por los creyentes que, en tanto corporalidades y agencias, colocan en diálogo sistemas de representaciones y valores de más de una cultura: la andina en general, la boliviana y la salteña, en particular. El espesor temporal de las prácticas posibilita pensar la heterogeneidad cultural que se teje en este proceso ritual apropiado por el Noroeste Argentino.

La indagación se inscribe en la línea de los estudios latinoamericanos que piensan la relación entre comunicación-cultura (Martín Barbero: 2003; Ford: 1985; Reguillo: 2007 y 2008; Grimson: 2012), en tanto se retoman las perspectivas de la socio-semiótica discursiva (Verón: 1987, 1996; Angenot: 1998), la teoría de las representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia: 2005; Rodríguez: 2008 y 2011), de las identidades (Brubaker y Cooper: 2002; Hall:2003) enfoques que piensan el territorio (Foucault: 1983 y 2004; Segato: 2008 y 2007, Arancibia:2009, Deleuze y Guatari: 1997) aportes de estudios andinos (Cánepa Koch: 2005; Gisbert:2010; Pimentel: 2009; Irarrázaval: 1994), de la historia cultural en relación a devociones marianas (Chaile, 2010 y Fogelman, 2005) y conceptualizaciones entorno a la religiosidad popular (Semán: 2004 y 2005, Santamaría: 1991; Barelli:2011 y Martín 2007). También se tendrán en cuenta estudios sobre visualidad (Caggiano: 2012; Giordano y Reyero: 2011; Pool: 2000; Ortner: 1999; Berger:2004; Ricoeur:2000; Brathes:2005; Santaella y Noth: 1996), perspectivas poscoloniales(Cornejo Polar, 1994) y decoloniales (Quijano, 2007 y Maldonado Torres, 2007). Además, el trabajo se sitúa en una pregunta por lo popular, el lugar de las resistencias y el poder (De Certeau: 1996, Bajtin: 1998) y, en particular, por cómo se configura esta experiencia de la religiosidad popular (Semán, 2000) en la ciudad de Salta en términos territoriales, teniendo en cuenta una doble tensión: ante el creciente proceso de territorialización (Deleuze y Guattari:1997) de la devoción de Urkupiña, hay un proceso de “centralización” por parte de la Institución Católica Salteña para legitimar espacios de tránsito y de esa manera, disciplinar los cuerpos de los devotos. El grupo de personas en el que se centra el análisis participa y construye otro tipo de territorialidad (Foucault: 1989, 1998 y 2006; Segato: 2003 y 2007; Arancibia, 2009) que atraviesa un espacio público no legitimado por el Arzobispado y que, además, se inscribe en un espacio privado y doméstico que implica una forma particular de

apropiación/asimilación de la devoción. El abordaje de las tensiones y disputas que se tejen en esta experiencia de religiosidad mariana retoma información obtenida de observaciones participantes (Callejo Gallego, 2002)) y entrevistas en profundidad (Petracci, 2004) a miembros de las familias como, también, otros devotos que posibilitan contextualizar la práctica ritual de Urkupiña.

El concepto de territorio, transversal a la presente indagación, se piensa como un constructo atravesado por representaciones sociales e identificaciones 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: 1989, 1998 y 2006), 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: 2003 y Arancibia: 2009). El caso analizado implica una territorialidad atravesada por rituales, es decir, artefactos comunicativos que inscriben ese espacio, lo consagran y lo sacralizan (Segato, 2007). Además, al encontrarse en el cruce entre el espacio privado/público es una territorialidad móvil (ibidem) marcada por las apropiaciones, usos, símbolos que están al “margen” de lo establecido por la Institución Católica. En este sentido, se promueve mirar cómo los cuerpos viven y atraviesan esos lugares con prácticas de diversos espesores temporales y cargados de múltiples identificaciones. La categoría de espesor temporal de las prácticas y los discursos que retoma el trabajo, parte de reflexionar que a una determinada representación social 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). De esta manera, la prescripción pragmática de una representación responde a los aspectos que en ese momento socio-histórico se validan como significativos “claro está que ese modo rara vez es una invención del actor social sino que ya estaba en el campo validado por otros agentes que abonaron – reproducción mediante- la validez de esa forma de hacer y de decir” (Cebrelli-Arancibia, 2005: 121-142). La práctica de este grupo de familias está inscripta en diversos espesores temporales -como lo “andino”- remitiendo a un proceso de

heterogeneidad cultural que posibilita pensar, también, esta territorialidad como un espacio fronterizo con múltiples identificaciones.

El trabajo se estructura en dos dimensiones de análisis: en la primera se intenta reconstruir brevemente la historia de los festejos de este grupo de familias, repasando el contexto local, nacional y boliviano para reflexionar cómo se entraman diversos actores e instituciones. Allí, se va analizando el paso de un culto privado a una celebración que no incluye el tránsito de la imagen por los lugares públicos marcados por la Iglesia Católica Salteña, cómo la institución refuerza una acción estratégica mediante diversos medios para concentrar/legitimar territorialidades y disciplinar la devoción y cómo se configura la práctica de esta familia frente a los intentos de centralización. Un segundo nivel de análisis, intenta indagar el espacio “privado”. Allí, interesa explorar algunos elementos del momento denominado por los devotos como el “cumpleaños a la Mamita”, donde los relatos y las agencias posibilitan pensar la heterogeneidad cultural en términos de espesor temporal de las representaciones y prácticas inscriptas en lógicas cercanas al carnaval bajtiniano y con ciertos procesos culturales referidos a lo “andino”. En este punto, interesa enfocar el análisis en la importancia material y simbólica que el grupo de familias le rinden a las “piedras” y los “cerros”, encontrando con este elemento correlaciones con ciertos espesores temporales que perviven en las representaciones marianas.

De esta manera, el trabajo intenta contribuir a una primera aproximación sobre cómo se da el pasaje de un culto boliviano que es apropiado/disputado/negociado por el noroeste argentino, en tanto ese proceso significa conflicto y, al mismo tiempo, ejercicio de la defensa de esa territorialidad que se construye alrededor de un ritual mariano, en la cual hay prácticas, narrativas, saberes, pasiones, identificaciones y cuerpos que lo viven, lo transitan y lo significan (Arancibia: 2010; Segato: 2007).

El culto de Urkupiña: entre lo público y lo privado

La Virgen de Urkupiña forma parte de la religiosidad mariana boliviana cuyo origen se remonta a fines del siglo XVII momento en que se presenta la aparición de la Virgen en la comarca de Cota (hacia el sudoeste de Quillacollo- Cochabamba). Cuenta la historia

oficial² que a la hija menor de una humilde familia de campesinos se le aparece una señora con un niño en sus brazos y con la cual sostenía largas conversaciones en quechua. Después de reiteradas visitas, la niña pastora le cuenta a sus padres y éstos al sacerdote doctrinero del lugar. 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 la cual la persona que en principio entra en contacto con la Virgen proviene de sectores no privilegiados (Chaile: 2010 y Fogelman: 2005).

La advocación de Urkupiña en el noroeste argentino tiene la particularidad de ser un culto asimilado por familias salteñas, lo cual se constituye como una característica distintiva de otras experiencias analizadas en el país donde se configura más como un culto migrante³. Esta distinción puede encontrar algunas respuestas en términos históricos hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX momento en el cual la región estaba más ligada a la economía altoperuana por la minería, lo que posibilitó la formación de una parte importante de la clase dominante salteña (Madrado, 1982). Hacia fines del siglo XIX, la poca actividad económica en el noroeste postergó, también, la migración europea que ya estaba cambiando la fisonomía de la región pampeana. En el noroeste prevalecía un paisaje andino e indígena que iba en contra-corriente del mito de la Argentina blanca y europea (Yudi, 2015). En el siglo XX, la imagen de Salta comenzó a construirse por salteños vinculados a las letras (Juan Carlos Dávalos fue uno de los exponentes) que empezaron a tensionar el binomio tradición-modernidad. De esta manera, se pensaba a Salta como “una ciudad de fuertes tradiciones hispanos-indígenas, con una estructura social segmentada en la oligarquía criolla que se vanagloriaba de su origen patricio y de su linaje aristocrático-español” (Alvarez Leguizamón, 2010:12). En este periodo se consolida una imagen de

² Hay diferentes páginas dedicadas a la Virgen de Urkupiña, las cuales remarcan este origen mítico. Véase: <http://www.urcupina.com/>

³ A nivel nacional, se han realizado trabajos que dan cuenta de las particularidades que adquiere el culto en diferentes ciudades, como es el caso de Marta 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. Ambas propuestas, no sólo dan cuenta de las múltiples re-apropiaciones que se hacen del culto 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 es una práctica que 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.

“salteñidad” asociada a las tradiciones católicas para buscar un lugar diferencial en el imaginario nacional sedimentado en el modelo agro-exportador que ya había dejado al noroeste en un lugar residual “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). Este aspecto, arroja algunas respuestas pre-liminares sobre la posición de la Iglesia Católica en la actualidad y cómo se configura como un lugar hegemónico de enunciación sobre la construcción de la identidad local (Nava Le Favi, 2013)

Los múltiples contactos entre el noroeste argentino y la zona andina en los períodos pre y poscolonial, se complejizaron con procesos de migración en los incipientes estados nacionales: la mayor afluencia de inmigrantes bolivianos hacia el noroeste argentino se registra en la década del '60. Allí, intervinieron dos factores internos relacionados al contexto que atravesaba el país vecino: se presentó una baja capacidad de retención de mano de obra campesina más bajos niveles de producción que conllevaron a una migración a países limítrofes (Marshall y Orlansky, 1980) El '85 también marca un antes y después en la historia de inmigrantes bolivianos, ya que debido a la aplicación de políticas neoliberales - como la privatización de las minas- con el consecuente deterioro de la vida campesina boliviana impacta en flujos migratorios internos y externos (Domenech y Magliano, 2007).

Entre los periodos de inmigración boliviana brevemente citados, se ubica la historia del caso a analizar, cuya esclava de la primera imagen de la Virgen se llamaba Elba, mujer salteña, casada con un hombre boliviano, la cual curaba y realizaba milagros con el bulto de la Virgen. Según el relato de las familias, la estampa de Urkupiña se la regala una comadre de la difunta Elba, Silvia, hace más de treinta y seis años. Silvia, mujer boliviana y que sufría maltratos de su esposo, se quedaría a residir en el país junto a su familia y, aún hoy, algunos hijos participan de la devoción. Más tarde, es Elba quien decide ir hasta Bolivia a comprar la imagen que utilizan en la actualidad, la cual es intervenida con diversas vestimentas para las celebraciones. La historia del origen de la imagen marca territorios nacionales inter-conectados basados en la relación que mantienen este grupo de familias:

están unidas por lazos de compadrazgos. Actualmente, el grupo organizador⁴ de la fiesta se encuentra conformado por los cinco hijos de Elba que constituyen la familia Flores, todos nacidos en la ciudad de Salta. La segunda familia es la comadre de Elba, Lidia, quien participa junto a su hijo Carlos y conforman la familia Chavez. Ambos nacieron en Sucre, Bolivia. Finalmente el compadre de Elba, 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, en la fiesta “son más salteños que bolivianos, el culto ya está muy instalado aquí”, marcando con su frase no sólo la asimilación del culto, sino como los cuerpos que transitan ese territorio están inscriptos en diversas identificaciones.

De acuerdo al relato de este grupo de familias, el culto tiene una expansión entre los vecinos del barrio y años más tarde en la ciudad, hacia mediados de la década del '90. Esta expansión coincide con una etapa histórico-política del país ligada a procesos neoliberales que conllevaron a una desestructuración social que devino en pérdidas de identidad y falta de horizonte social. En este contexto, se dan una serie de emergencias religiosas donde se mezclan los símbolos, los fetiches, los rituales, las creencias oficiales y no oficiales ayudando a re-construir la identidad y en muchos casos la solidaridad, como base del tejido social (Dri, 2003). De acuerdo a indagaciones recientes, la Virgen de Urkupiña en Jujuy tiene este período de origen y visibilización (Guzmán, 2014) mientras que en la ciudad de Salta y de acuerdo al relato de las familias, coincide más con una etapa de expansión: “siempre nos veían festejar y la Martita se acercó a nosotros, creo que porque nos veía festejar mucho y además porque sabía que lo que le pedías te lo daba (...) nuestra Virgen es la mamá de su Virgen, se la regalamos nosotros y tiene veinte años más o menos, no Martita?. Nuestra Virgencita es madre de muchas Virgencitas” relata Lidia respecto a cómo se fue reproduciendo el culto en la ciudad a partir de la imagen de Elba. Sin embargo, hasta ese momento, el culto seguía siendo del ámbito doméstico. A finales de la década del '90 y principios del 2000, según algunos de los integrantes de las familias, el cura párroco de la Iglesia del barrio Miguel Ortiz comenzó a officiarles algunos días de la novena y la procesión.

⁴ El trabajo ha modificado los nombres de los informantes para preservar el anonimato de los mismos.

Entre el año 2010 y 2011 se presenta una creciente visibilización en los medios de comunicación locales por la fiesta de la Virgen de Urkupiña que se realizaban en las calles de diferentes barrios de la ciudad: los esclavos y devotos llevaban la imagen en autos o colectivos hasta la Iglesia de los barrios en medio de música, papel picado y danzas de caporales, pedían la bendición para la Virgen y regresaban a la casa de los dueños de los devotos de la misma manera. Allí, hay un punto de inflexión: los medios locales comienzan a hablar de “ruidos molestos” e incluso concejales plantearon la posibilidad de sancionar una ordenanza que prohíba la realización del culto porque era ruidoso⁵. En lo no dicho, la devoción estaba en un proceso de territorialización del espacio público consagrado, tradicionalmente, a festividades como el culto del Milagro (Nava Le Favi: 2013 y 2014).

En el año 2013, el Arzobispo de Salta se pronuncia a favor de la devoción de Urkupiña y anuncia la llegada de la imagen original de Bolivia a la ciudad para el siguiente año. Los días 12 y 13 de julio del 2014, se realizaron numerosas actividades con la participación de la curia eclesiástica y representantes del gobierno. El día 13 de julio, en el Centro de Convenciones de la ciudad, se simuló la entrada folclórica que se realiza en Cochabamba con diferentes agrupaciones de baile que homenajearon a la “Mamita”: danzas de caporales, waca-waca, pujillay. Sin embargo, la Iglesia puso una condición: “sin pirotecnia ni bebidas alcohólicas” (Diario El Intransigente, 23 de mayo de 2014). Posteriormente a ese evento, comenzó a centralizarse la novena y procesión en la Iglesia del Pilar, lugar donde se encuentra la réplica exacta del bulto de Urkupiña. A principios del año 2015, la institución emite un comunicado⁶ invitando a los devotos a hacer sus donaciones para construir un santuario 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

⁵ Fueron diversos los intentos de ediles de sancionar ordenanzas prohibiendo la realización del culto de Urkupiña por los ruidos molestos como el concejal Aroldo Tonini, en el año 2012. Diputados provinciales, como Ricardo Alonso se manifestaron en contra del culto con fuertes posiciones xenófobas, provocando que el Consulado Boliviano se pronunciara en contra de estos dichos: <http://www.fmcapitalsalta.com/noticias/1612/alonso-exprese-la-preocupacion-de-los-vecinos-por.html>. Sin embargo, luego del pronunciamiento a favor del culto por parte de la Iglesia, el Consejo Deliberante declara de interés cultural la visita de la Virgen a Salta en el año 2014 <http://www.cdsalta.gob.ar/sites/default/files/user/upload/VERS-TAQ-14Mayo2014-PDF.pdf>

⁶ El comunicado se encuentra disponible en: http://www.arquidiocesissalta.org.ar/documentos_descarga.php

Institución⁷ e, implícitamente, controlar la creciente expansión que tiene el culto en la ciudad.

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 permite comprender la posición de la institución en relación a la devoción, cómo intenta nuclear la práctica en un espacio producido/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, muestra cómo se ha tratado de imponer una forma y un espacio para los festejos que dista de la manera en la que los devotos “salteños” y “bolivianos” viven el cumpleaños a la “Mamita”.

El grupo de familias Flores- Chávez- López marcan micro-resistencias, tácticas populares que no participan de los espacios que ha legitimado la Iglesia Católica, en tanto la familia sigue manteniendo la “fiesta” de la Virgen en el ámbito privado. Este aspecto sobre cómo se tensiona lo privado/lo público debe comprenderse 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 (González Stheban, 1995). De hecho, este aspecto habilita pensar la manera en que los rituales católicos son permitidos en ese espacio público, mientras aquellos que están fuera del canon deben restringirse al ámbito privado reproduciendo la dicotomía civilización/ barbarie (íbidem). Si el ámbito privado posibilita ciertas flexibilidades y lo público es el espacio de la norma, de la censura (íbidem) es en esta intersección de espacios y de actores que se construye esta territorialidad vivida y habitada por cuerpos que practican una fiesta a “la Mamita” lejos de lo legitimado por la Iglesia Católica.

⁷ Este dato es producto de observaciones participantes que se realizan desde el año 2013 en diversos barrios de la capital salteña. Hasta mediados del 2013 y principios del 2014 podría pensarse que el culto de Urkupiña es “disperso” en cuanto espacio legitimado para realizar la devoción, ya que dependía del lugar donde residían o querían festejar el culto sus promesantes.

Espesores temporales y la heterogeneidad cultural en prácticas de religiosidad mariana

El reloj marca las diez de la mañana y en la entrada de la Finca en La Caldera ya están colgados globos de colores, guirnaldas, banderas nacionales y provinciales, estandartes y un cartel que dice: “Feliz cumpleaños, Mamita”. La imagen de la Virgen de Elba (que unas horas antes recibió la bendición en la Iglesia Santa Rita de Cassia) ingresa primero al predio en medio de aplausos, música de caporales y fuegos de artificios. Seguidamente, entran las otras imágenes “hijas” de la Virgen y se ubican en una enorme mesa en la entrada. A los pies de los bultos, las familias van dejando tortas y también velas. Cada uno lleva sus sillas, mesas y comida para compartir el desayuno, mientras los Flores están haciendo el abundante asado, las ensaladas y distribuyendo las bebidas que se compartirán entre todos los presentes. El almuerzo es realizado con fondos de las familias organizadoras, pero siempre reciben donaciones de los devotos a lo largo del año. Hay abundancia: mucha comida, más de cien cajones de cerveza para chayar las piedras y alacitas. Allí, las personas ríen y “festejan” el cumpleaños.

Los devotos se ubican por diversos lugares, los espacios no están disciplinados/demarcados, los niños corren, juegan, las familias conversan, algunas tocan la guitarra, cantan. Los Chaves están cerca de la gruta de la Virgen, allí Carlos maneja los micrófonos y la música. Sin embargo, todos pueden utilizar los equipos, hacer pedidos. Constantemente, se repiten frases de agradecimiento a la Virgen. 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 chayaran con cerveza y romperán para –de acuerdo al tamaño- saber la abundancia que deparará el próximo año. Antes de repartir las tortas, cantarán entre todos el cumpleaños a la Virgen, aplaudirán y tirarán fuegos de artificios. Después, llevarán a cabo “los juegos” como, por ejemplo, el del “gallo” destinado a mujeres “solteras” que deberán atrapar el animal con los ojos cerrados para que la Virgen les conceda el favor de formar “una familia”. Lidia, dirá entusiasmada que ese juego “es bien cumplidor, en serio (...) todas las que jugaron después están casadas, la ves a esa chica de allá? Bueno, ella consiguió marido por lo del gallo y ya tiene dos hijos...pero

ojo, tenés que traer el gallo el año que viene para que otras también se casen”, marcando con su relato una forma más de reproducción de los rituales y de cómo estos artefactos comunicativos inscriben la territorialidad de historias, deseos y pasiones. La manera de festejar el culto implica ciertas correlaciones 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. Pero, especialmente, se presenta el principio corporal y material de la fiesta: el banquete en forma de “asado”, la alegría en los cantos, las risas, los brindis.

La forma de festejo próximo a la cultura carnavalesca debe ser complementaria con un análisis que rescate aspectos simbólicos y contextuales que resuenan en las prácticas y los discursos de este grupo de familias. Para ello, es necesario situar a la religiosidad mariana como una forma de occidentalización de los pueblos americanos que, sin embargo, permitieron apropiaciones y disputas de significaciones por parte de los colonizados (Fogelman, 2006). Sería aquello que De Certeau también nombra cuando se pregunta cómo fue el “éxito” de los colonizadores españoles sobre las étnicas indias “cómo éstos indios hacían de las acciones rituales, de las representaciones o de las leyes que les eran impuestas algo diferente a lo que el conquistador hacía con ellas, lo subvertían mediante formas de utilizarlos con fines y en función de referencias ajenas a las que pretendían huir” (De Certeau, 1996: 43). Esas “otras” formas fueron amalgamándose, sobre-imprimiendo significados en ritualidades hegemónicas católicas. Este proceso, puede ser comprendido desde la categoría de heterogeneidad cultural trabajada por Cornejo Polar (2005) para dar razón de los procesos de producción de literatura pero que posibilita comprender aspectos socio-culturales diversos que implica la 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”⁸ que pervive en diversas formas de religiosidad mariana (Cánepa Koch, 1998).

⁸ Hay diferentes discusiones respecto a “lo andino”: Kaliman sostiene que “lo andino” pensado como un “inconsciente colectivo” es más una dimensión política que intenta generar una imagen totalizante y está

Este trabajo se centra en un elemento material y significativo en la construcción de esa “otra” 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 sagrados (Gisbert⁹, 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 quiere “que (el culto) sea como en Bolivia” dirá Carlos, de allí que hayan buscado un lugar geográfico similar al relato de aparición, cerca de un cerro donde puedan extraer las piedras. Éstas son “chayadas” con hoja de coca, papel picado y cerveza. Luego, son quebradas por cada familia para saber cuántos favores recibirán de la “Mamita”, es decir, son un indicio de la abundancia y un nexo entre el devoto y su divinidad. La hoja de coca

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.

⁹ La autora tiene un trabajo interesante que piensa la relación entre la Imagen de la Virgen María, el cerro Potosí y el apu Pachamac, 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).

para los pueblos andinos también era una ofrenda para las huacas, junto a piedras, plantas y animales (Pimentel¹⁰, 2009) que pervivieron en rituales marianos. El uso del alcohol en ceremonias andinas (Alaez García, 2001) tenía como simbolismo una comunión afectiva y espiritual (Irrázaval, 1994) lo que amerita a pensar en el espesor temporal de las prácticas que realizan las familias y 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 uso de alcohol, de fuegos de artificios y las piedras son elementos denostados y no incluidos en las ceremonias que realiza la Institución Católica en Salta a Urkupiña, pero son fundamentales para pensar simbólicamente esta “otra” territorialidad, marcada por diversas memorias, tiempos, relatos e identificaciones donde confluyen diversos procesos culturales.

“¡Viva la Mamita!”: Apreciaciones finales y pre-liminares

El trabajo constituye una primera aproximación al caso, por lo que se hizo necesario re-construir diversos aspectos contextuales del culto de Urkupiña en la ciudad de Salta. Allí, la categoría de territorialización ha permitido un mapeo sobre las dimensiones que adquiere la devoción y su inscripción en el espacio público en contrapartida a un proceso de centralización que intenta imponer la Iglesia en Salta. Paralelamente, la categoría de territorialidad posibilitó reflexionar sobre las tensiones que se presentan entre lo público y un espacio privado/doméstico donde se realiza la festividad por el grupo de familias en las que se centró el análisis; los lugares transitables, visibles, habitados y reconocidos por los devotos y las resistencias a aquello que, desde diversos espacios de poder se intenta “institucionalizar”, cuadrangular, disciplinar e imponer.

Las disposiciones de la Iglesia respecto a las formas y los lugares para festejar el culto no está en los parámetros de lo legítimo/ilegítimo de las representaciones y prácticas de este grupo de devotos, más bien, hay grandes diferencias entre las formas de concepción y vivencia del culto. El caso, permite pensar que hay resistencia a lo instituido y, en un

10 Como lo detalla este autor, debido a que había numerosas deidades, los colonizadores mandaron a identificar y extirpar todas las “idolatrías”. Para ello, se elaboraron listados de Huacas, como es la Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, atribuida al párroco Cristóbal de Albornoz, quien la habría escrito a finales del siglo XVI. Este documento, como lo sostendrá Pimentel (2009), es una descripción de los lugares y las ofrendas, entre las cuales se encontraba la hoja de coca.

complejo proceso, también hay una validación de las prácticas por los devotos que trasciende y se legitima por fuera de aquello que el Arzobispo de Salta dispone. Este aspecto está vinculado con el tiempo: ellos se adjudican ser los devotos más antiguos de la ciudad y a partir de allí, continúan realizando los rituales que distan de lo “establecido” por la institución.

A lo largo del trabajo, no sólo se fueron dando algunas claves para comprender cómo se configura el espacio del caso analizado sino, también, fue una constante indagación por cómo se concibe el tiempo, la historia, el espesor temporal de las prácticas que fueron marcando un camino transversal sobre las dimensiones que adquiere esa “otra” territorialidad.

El análisis intenta ser un aporte a la pregunta por lo popular en el campo religioso mariano local y, por lo mismo, ofrece un enclave en términos territoriales/temporales para reflexionar sobre las identificaciones, las memorias, las prácticas, los discursos, las representaciones y las devociones que, en palabras de las familias, no se explican, se “viven”.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

ALVAREZ LEGUIZAMÓN, S (2010) (comp) “Introducción” en *Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*. Salta: CEPHIA, Facultad de Humanidades.

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., 29-46; (s/d) “Intertextualidad, interdiscursividad y Discurso Social” Trad. De Cátedra de Nicolás Rosa, Universidad Nacional de Rosario.

BAJTIN, M (1998) *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Ed. Alianza

CEBRELLI, A y **ARANCIBIA, V** (2012) *Luchas y transformaciones sociales en Salta*. Salta: Agencia de Ciencia y Técnica y CEPIHA;(2011) *Las representaciones y sus márgenes. (In)visibilidades, imágenes y narrativas en situación de frontera cultural*, en Alberto Constante Director, Número 11 de Setiembre, *Reflexiones Marginales. Revista de saberes de frontera*, México, Universidad Autónoma de México; (2005) *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer* Salta: CEPIHA-CIUNSa.

- CHAILE, T** (2010) "Los cultos religiosos en Salta. Procesos de Identidad y relaciones de Poder" Tesis presentada para optar al Grado de Doctora en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata
- CORNEJO POLAR, A** (1994). *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- 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.
- CANEPA KOCH, G** (1998) *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*. Perú: Biblioteca digital Andina
- CHARAUDEAU, P** (2003) *El discurso de la información. La construcción del espejo social*, Barcelona: Gedisa.
- DOMENECH, E.; MAGLIANO, M.** (2007). "Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Número 62. p. 3-42.
- DRI, Rubén** (coord.) (2007) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Editorial Biblos, Buenos Aires editores. Pág 55- 107
- 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
- FOGELMAN, Patricia** (2005) "Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la virgen a través de las cofradías porteñas coloniales". *En trabajos y Comunicaciones* N° 30-31.
- FLORES KLARIK, M** (2010) "De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945)" en *En Sonia Álvarez Leguizamón (comp) en Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*. Salta: CEPHIA, Facultad de Humanidades.
- FOUCAULT, M** (1988) *Las redes del poder*. Bs. As.: Amalgesto (1990) *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI.
- GUERRERO, A; GALLUCCI, S; MICHALIJOS, P** (2011) *Países andinos: Aportes teóricos para un abordaje integrado de las perspectivas geográficas y turísticas*. *Revista Huellas* N°15 Chile: UPR.
- GIORGIS, Marta** (2000) "Urkupiña, La Virgen migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el Boliviano Gran Córdoba". *Cuaderno* N°13. FHYCS- UNJU.
- GISBERT, T** (2010) *El cerro de potosí y el dios pachamac*. *Chungara, Revista de antropología chilena* Vol 42 N 1
- HERNANDEZ, G** (2010) *Relatos de vida y religiosidad popular: origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca*. *En Revista Cultura y Religión*. Vol V. N°2 pp 147-145.
- IRARRÁZVAL, D.** (1994) *Arte de Muerte y Vida*. *Allpanchis* 43/44:529-558.

- MADRAZO, G (1981)** “Comercio interétnico 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, N°82. Buenos Aires, Ides
- MARSHALL, A.; ORLANSKY, D. (1980).** "Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina". Desarrollo Económico. Volumen 20. Número 80. p. 491-510.
- MARTIN- BARBERO J. (2003)** De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Convenio Andrés Bello, Bogotá
- NAVA LE FAVI, Daniela (2013)** 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 presentada para optar el título de grado en Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional de Salta.
- 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. Bs. As: Ed. Biblos. pp 77-89.
- RODRÍGUEZ, María Graciela (2008)** “La pisada, la huella y el pie” en Alabarces, P. y M. G. Rodríguez (2008) Resistencia y mediaciones. Estudios sobre cultura popular. Bs. As.: Paidós, 307-335; (2011) “Palimpsestos: Mapas, territorios y representaciones mediáticas” en Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor –ed. (2011) Reflexiones Marginales N° 10 Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera México: UNAM.
- SEGATO, Rita Laura (1999)** “El vacío y su frontera: La búsqueda del otro lado en dos textos argentinos” paper leído en el Seminario Internacional Fronteras, naciones e identidades que se realizó en el IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social) en Buenos Aires; (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 Bs. As.: Prometeo, 71-97. (2007) La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad. BS. AS: Prometeo
- SEMÁN, Pablo,** “El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares” en SVAMPA, Maristella, Desde Abajo: la transformación de las identidades sociales, (Comp), Universidad Nacional de General Sarmiento-Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000.
- YUDI, R. (2015)** kollas de nuevo: Etnicidades, trabajo y clasificaciones sociales en los Andes, Argentina. San Salvador de Jujuy: Purmamarka ediciones.
- VERÓN, Eliseo (1987)** La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad Barcelona: Gedisa; (1985) La construcción del acontecimiento Barcelona: Gedisa; (1996) Semiosis de lo ideológico y del poder. La mediatización Bs. As.: U.B.A.; (2005) Fragmentos de un tejido Barcelona: Gedisa.

