

EL RITUAL RELIGIOSO COMO FUENTE PARA LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA
CELEBRACIÓN “DEL MILAGRO” EN SALTA*Julia Costilla¹*RESUMEN²

A partir del caso de la celebración “del Milagro” en la ciudad de Salta (Argentina), el objetivo de este trabajo es abordar el ritual religioso como fuente para la Antropología histórica. La pregunta que guiará el análisis es cómo se construye y actualiza el pasado -y la memoria colectiva sobre ese pasado- a través del ritual (específicamente de una celebración religiosa). Con ese interrogante examinaré la fiesta patronal que desde el año 1692 se lleva a cabo anualmente en la ciudad capital de la provincia de Salta, describiendo sus características actuales para identificar las voces y versiones del pasado que en ella se ponen en juego. Bajo el interés de emplear materiales alternativos al documento escrito, donde las huellas de la memoria se presentan de manera más dinámica -y dado el lugar central de las ceremonias dentro de los cultos católicos- he decidido centrarme en el ritual, entendido como soporte y vehículo de significados, como sistema complejo a través del cual se puede (re)construir la historia y representar la memoria colectiva. Apelando a los registros de una primera aproximación etnográfica, y con una perspectiva que complementa la indagación histórica con la mirada antropológica, problematizaré el papel del ritual como fuente preguntándome de qué manera y hasta dónde es posible tomarlo en este sentido y reflexionando críticamente sobre las potencialidades que su estudio conlleva.

ABSTRACT

The aim of this work is to board the religious ritual as a source for the historical anthropology. For that, I will consider the celebration of “the Miracle” in Salta city (Argentina). The question that will guide the analysis is how the past –and the collective memory of the past- is constructed and updated through the ritual (specifically a religious celebration). With this question I will study the patronage festival that takes place annually in the capital city of Salta since 1692 year, describing his actual features in order to identify voices and versions of the past. Interested on alternative materials besides written documents, with more dynamic traces of the memory, and due to the central role of ceremonies in catholic cults, I have decided to focus on the ritual, grasped as a storage medium and vehicle of significances, as a complex system where people can (re)build their history and represent the collective memory. According to a preliminary ethnographic approach, with an historical and anthropological perspective, I will address the problem of the ritual as a source, questioning how and to what extent is possible to take it in this way and reflecting critically on the potentialities of this kind of study.

PALABRAS CLAVES: ritual religioso; Antropología histórica; fuentes; Salta; Señor del Milagro.

KEY WORDS: religious ritual; historic anthropology; sources; Salta; Lord of Miracles.

PALAVRAS CHAVES: ritual religioso; Antropología histórica; fontes; Salta; Senhor dos Milagros.

Manuscrito recibido: 13 de junio de 2015.

Aceptado para su publicación: 11 de setiembre de 2015.

¹ UBA (ICA, Sección Etnohistoria) - CONICET, juliacostilla@hotmail.com, Juan B. Vago 774, Temperley (CP 1834).

² Una primera versión de este trabajo fue presentada en el *VIII Congreso Internacional de Etnohistoria* (Sucre, 2011).

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, una corriente de trabajos sobre sociedades andinas coloniales ha planteado una serie de desafíos metodológicos proponiendo emplear materiales alternativos al documento escrito³. Dadas las dificultades para acceder a las “voces andinas” a través de textos producidos en contextos coloniales y bajo lógicas occidentales, los investigadores de esta corriente se han volcado a otro tipo de soportes y sistemas de registro no regidos por la escritura: textiles, narrativas orales, iconografía, música, teatralizaciones y representaciones públicas (T. Abercrombie, T. Gisbert, J. L. Martínez, M. Pärssinen, F. Salomon, G. Urton, entre otros). Más allá de este acceso a las voces “andinas”, mi interés por esta propuesta metodológica surgió de los propios materiales con los cuales contaba para mis investigaciones sobre santuarios católicos americanos⁴ y mi objetivo de reconstruir las múltiples voces que construyeron y reconstruyen un determinado culto (especialmente las que Wachtel llamaría de los “vencidos”). En principio, mi enfoque en las celebraciones patronales (su devenir histórico y vigencia actual) se debe a que son las manifestaciones más destacadas dentro de los cultos; pero además, entendidas éstas como rituales pueden constituirse no sólo como objeto de análisis sino como un tipo particular de fuente.

Así, tomando los aportes de la referida línea de estudios, parto de dos observaciones: que estas fuentes no tradicionales permiten acceder a distintas voces y versiones sobre el pasado y que, en el caso específico de los rituales (ceremonias, fies-

tas), hacen presentes las huellas de la memoria de manera más dinámica. En este sentido, puede entenderse al ritual como soporte y vehículo de significados, como un sistema complejo de registro y representación, donde predominan la multisensorialidad y la simultaneidad.

Dado entonces mi propio recurso a fuentes heterogéneas (escritas, orales y visuales) y la centralidad de las fiestas dentro de los cultos católicos, he decidido en este trabajo reflexionar sobre el ritual religioso como fuente para la Antropología histórica a partir de un caso particular: la celebración del Señor del Milagro de Salta, una de las más antiguas y convocantes de la Argentina. Ubicándome en una problemática concreta, cómo una sociedad construye y actualiza su pasado -y la memoria sobre ese pasado- en torno a un culto religioso, abordaré esta celebración salteña con el propósito de ensayar una reconstrucción de esos procesos a partir de la información que el ritual despliega. Apelando a los registros de una primera aproximación etnográfica, y con una perspectiva que complementa la indagación histórica con la mirada antropológica, problematizaré a través de este caso particular el papel del ritual como fuente. Mostraré así de qué manera y hasta dónde es posible tomarlo en este sentido, evaluando las potencialidades que su estudio conlleva.

ALGUNAS PRECISIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Previamente a analizar la celebración salteña definiré algunas cuestiones relativas a tres nodos problemáticos recién presentados: la construcción de historia y memoria como problema de estudio de la Antropología histórica⁵, la cuestión de las fuentes y el tema del ritual, concretamente de las celebraciones religiosas.

La construcción colectiva de la memoria y de la historia ha sido abordada desde diversas perspectivas, en especial históricas y antropológicas (por autores como T. Abercrombie, J. Candau, J. Fentress y C. Whickham, M. Halbwachs, P.

³ Ésta había sido iniciada décadas atrás por los historiadores de *Annales* (M. Bloch, L. Febvre).

⁴ He venido analizando su conformación histórica y desarrollo actual para evaluar cómo opera el símbolo religioso en la dinámica social. Cfr. Costilla, J. 2010. El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú 1582-1651). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 39: 35-56; 2011. El culto limeño al Señor de los Milagros (siglos XVII XXI): fundamentos históricos para repensar una devoción mestiza. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 13: 169-204; 2013. El culto a la Virgen del Rosario en San Nicolás de los Arroyos (Argentina, 1983-2010): milagro y reconfiguración social. *Runa* 34 (2): 177-195.

⁵ En tanto campo transdisciplinar donde se conjugan métodos, enfoques y conceptos provenientes de la Antropología y la Historia (cfr. Viazzo 2003; Zanolli, et. al. 2010).

Ricoeur, N. Wachtel, entre otros⁶). Siendo la memoria social un saber que no suele dejar huellas escritas (Abercrombie 2006) ¿a través de qué elementos se expresan las memorias colectivas y las visiones sobre la historia que construye una determinada sociedad? La respuesta a esta pregunta lleva al tema de las fuentes, puesto que tales elementos -narrativas, imágenes, rituales, lenguajes simbólicos, etc.-, actúan a su vez como registros a partir de los cuales acceder a esas diversas construcciones históricas.

Pero cuando hablamos de *fuentes* encontramos al mismo tiempo otras nociones por las cuales suele reemplazarse este término: documento, registro, material, soporte, testimonio. Así como existen numerosas clasificaciones y descripciones sobre el modo en que debemos manejar estos elementos (cfr. Bloch 1952; Lorandi y del Río 1992; Nacuzzi 2002; Rojas 2008) también varían las maneras de definirlos y entenderlos; y si bien en algunos casos es válido usar tales términos como sinónimos, también podemos singularizarlos. La distinción entre *material* y *fuentes*, por ejemplo, puede hacerse desde el mayor dinamismo de los primeros en tanto objeto a conocer activo, mientras que la fuente remitiría a la relación con el investigador y a una mayor pasividad del objeto a conocer en tanto información entregada⁷. A su vez, los materiales

implican distintos *soportes*, concepto que remite al grupo que los produce y a un determinado recorte cultural (cuál es el espacio donde se puede inscribir algo) (Martínez 2010): imágenes, narrativas, piedras, actos rituales, música, etc., y los más complejos, como celebraciones y ceremonias que involucran a su vez distintos soportes primarios. Ligado a ellos, y en relación a quién produce el material, encontramos la idea de *registro*, el acto de registrar, donde pueden señalarse dos acepciones posibles: una social y otra metodológica. La primera deriva de los sistemas de registro de una sociedad, de la inscripción de prácticas y representaciones en determinados soportes y materiales. La segunda de la práctica científica del investigador, de su metodología: la elaboración de registros (etnográficos, por ejemplo: fotografías, notas, grabaciones, documentos⁸, etc.) a partir de determinados materiales y soportes. Así, considero que estos diferentes materiales, soportes y registros pueden actuar como fuentes en tanto estén mediatizados por algún tipo de registro metodológico.

En el caso que nos convoca trabajaré con un tipo particular de materiales -actos, narrativas, imágenes- y con un tipo de soporte complejo, la celebración religiosa, que al igual que los complejos sistemas de registro andinos (difíciles de interpretar desde la lógica racional occidental del análisis científico) implican expresiones multimediales y multisensoriales, sin la linealidad y el “orden” que puede hallarse en la escritura (Martínez 2010). En ellas, una de las principales dificultades es la identificación de unidades mínimas de análisis, no siempre discretas⁹ ni fácilmente recono-

(Kragh en Rojas 2008). Algo similar sucede con la noción de *testimonio*, que alude más al vínculo con la situación sobre la cual se espera que un material nos brinde información

⁶ En algunos casos siguiendo la propuesta metodológica de la historia regresiva (Bloch 1952). Cfr. Candau, J. [1998] 2008. *Memoria e identidad*. del Sol, Buenos Aires; Carrasco, M., J. Costilla, D. Estruch y C. Wahren. 2014 (en prensa). Construcción de historias y memorias a través de fotografías etnográficas: una lectura interdisciplinaria. *Cuadernos de Antropología* 12. Universidad de Luján; Fentress, J. y C. Wickham. 2003. *Memoria Social*. Universitat de València, Madrid; Halbwachs, M. [1950] 2001. *La mémoire collective*. Édition électronique por stagiare Mme Lorraine Audi. Collection “Les classiques des sciences sociales”. Bibliothèque P. É. Boulet de l’Université du Québec à Chicoutimi.; Ricoeur, P. [2000] 2004. *La memoria, la historia y el olvido*. FCE, Buenos Aires; Wachtel, N. 2001. *El regreso de los antepasados*. FCE, México.

⁷ De esta forma, cualquier material puede volverse una fuente a partir de entrar en relación con una determinada problemática de investigación. Desde otro punto de vista, sin embargo, puede verse al material como algo fijo e invariable, que al leerlo como fuente se vuelve variable en cuanto a sus posibles interpretaciones

⁸ La idea de *documento* remite a un escrito (o material en general) donde constan datos sobre algo. Usualmente se la emplea para referir a papeles de archivo, desde un sentido más asociado al soporte que contiene la información; pero también otros soportes (una imagen, una narrativa) podrían ser entendidos como *documentos* si tomamos el término desde un sentido más cercano a la idea de registro o testimonio.

⁹ Identificar una unidad discreta en un soporte supone la presunción de un orden que no siempre está presente

cibles. ¿Cómo podría avanzarse entonces en esta tarea? Entendiendo a la celebración como ritual y contemplando distintas caracterizaciones sobre el mismo plantearé algunas claves metodológicas para su análisis.

La antropología y la sociología clásicas describen al ritual como evento formal pautado y ordenado, como orquestación de diferentes tipos de performance expresadas en términos de los cinco sentidos e involucrando la combinación de acciones, enunciaciones y manipulación de objetos (cfr. Boixadós 1994; Cazeneuve 1972; Peirano 2002; Turner y Turner 1995) en tanto actos cargados de eficacia simbólica¹⁰. Esta última merecería un párrafo aparte por conducirnos a la pregunta por los objetivos y funciones sociales del ritual¹¹. Pero yendo más allá de sus efectos concretos (curar, solucionar conflictos, etc.), y considerando que el acceso a dicha funcionalidad y al sentido de los ritos puede no ser directamente accesible al investigador (Leiris en Dianteill 2008; López Sanz 2007), el ritual puede ser entendido también como un fin en sí mismo. En este sentido, aunque las prácticas y rituales religiosos siempre manifiestan una particular eficacia –cuyo análisis considero fundamental–, adquieren también, en tanto *hechos sociales* (Durkheim 1985 [1895]) –con un fuerte compo-

en el proceso de construcción social que subyace a ese soporte (Martínez 2010).

¹⁰ En otros trabajos he avanzado en una revisión del concepto de símbolo: Costilla, J. 2010. Símbolos en acción en relatos orales del NOA (1940-1998): la manifestación narrativa de las relaciones entre simbología religiosa, vida cotidiana y dinámica económica/ecológica. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 23; 2009-2011. Luchas hermenéuticas y usos estratégicos del milagro: perspectivas desde la antropología y la sociología de la religión. *Actas de las VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*. Buenos Aires, INAPL.

¹¹ ¿Realiza el ritual algo de manera efectiva siempre? Esta sería la función performativa o ilocucionaria del ritual, distinta a la locucionaria (aquello a lo que refieren) y a la perlocucionaria (lo que causan en las personas) (Tambiah en Boixados 1994). ¿Con qué criterios se debe evaluar la eficacia de un ritual? Dado que los objetivos últimos de un acto ritual no siempre coinciden con aquellos a los que refiere en su dimensión locucionaria, dichos criterios deben ser particulares para cada caso (Tambiah en Smietnianski 2007).

nente de tradición y memoria que trasciende las individualidades- una especial obligatoriedad que los vuelve necesarios independientemente de su funcionalidad.

Respecto a las formas concretas bajo las cuales el ritual se manifiesta podemos referir a dos grandes grupos: las celebraciones de carácter más festivo o lúdico y las ceremonias y actos solemnes¹². En el caso salteño se trata de una celebración conmemorativa que involucra distintas ceremonias y que expresa un carácter eminentemente religioso oficial, con una fuerte presencia de lo político-militar y de participación popular.

En términos metodológicos, dado que analizar como fuente un ritual de estas características implica adentrarse en la complejidad de múltiples planos simultáneos (Martínez 2010) y de los diversos significados y sensaciones condensados en cada uno de ellos, podemos valernos de las clásicas metáforas para el análisis social¹³ (cfr. Geertz 1991). Centrándome sobre todo en las del drama y el texto, mis razonamientos se desarrollarán entre dos niveles complementarios: identificar los distintos actores, escenarios y escenas que dan forma a esta celebración ritual -para examinarlos de manera separada- con el propósito de leer e interpretar en tanto discursos significativos los hechos y acciones que en ella se despliegan.

¿Cuál sería entonces la singularidad de este

¹² Homenajes y conmemoraciones, procedimientos jurídicos/judiciales o actos performativos, es decir aquellos que generan un cambio de estado en el objeto de los ritos implicados: iniciaciones, fundaciones, sacramentos cristianos, etc. -para algunas definiciones (Grimes en Turner y Turner 1995) son estos actos los únicos que podrían definirse como rituales por estar asociados a una transformación, a diferencia de las ceremonias que se vinculan a los estados sociales; mi perspectiva, en cambio, parte de una noción de ritual más amplia-. Cabe agregar que las manifestaciones de ambos grupos pueden presentarse de manera conjunta como parte de complejos rituales más amplios: por ejemplo, una celebración que involucre ceremonias solemnes. A su vez, ambas pueden involucrar también dramatizaciones (representaciones públicas con personajes, escenificaciones, etc.).

¹³ Del drama, del texto y del juego; cada una de ellas invitando a considerar unidades de análisis específicas. Véase por ejemplo: Ortemberg 2000; Rodríguez F. y Galindo B. 1994.

enfoque en relación a los estudios que toman al ritual como objeto? Si bien las técnicas de análisis pueden ser similares, las preguntas que orientan nuestra indagación no apuntan a problematizar, por ejemplo, la eficacia simbólica del ritual o su proceso histórico de conformación. La intención en este trabajo es identificar en ese ritual elementos que permitan responder otras preguntas, o al menos evaluar la posibilidad de encontrarlos, suponiendo que podrán responder tales preguntas. Esto se basa en dos premisas sobre las celebraciones rituales: en tanto performances socioculturales pueden revelar las principales categorías, clasificaciones y contradicciones del proceso cultural, actuando a su vez como “meta-comentarios” sociales, como representaciones interpretativas que una sociedad hace para sí misma sobre su propia experiencia histórica (Geertz en Turner 1982); asimismo, en tanto lugares de memoria social, de comprensión del pasado y construcción activa del presente, pueden actuar como instrumentos a partir de los cuales los sujetos elaboran y (re)actualizan sus propias identidades, formulando y transformando su historia (Abercrombie 2006).

Partiendo de estos planteos entonces abordaré la celebración ritual observada durante un trabajo de campo preliminar en el año 2009, contemplando la posibilidad de un abordaje equivalente sobre su manifestación en un momento histórico más temprano¹⁴.

APUNTES HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS SOBRE LA DEVO-

¹⁴ La factibilidad de esta tarea dependerá del tipo de materiales empleados para reconstruir el ritual en ese momento: registros de campo directos o elaborados por otros investigadores, testimonios de protagonistas y testigos presenciales (crónicas, relaciones históricas y relatos de viajeros), o documentación escrita producida en torno al culto (sermones y autos episcopales, cartas, artículos periodísticos, folletería, narrativas litúrgicas, entre otras). Para este trabajo, con la fiesta del año 2009, emplearé notas de campo, documentación visual y audiovisual y entrevistas. En este sentido, es claro que a diferencia de otros soportes -como un documento escrito, una imagen o una narrativa- el ritual se expresa en una materialidad más compleja y heterogénea, debiendo recurrir para reconstruirlo a una mayor variedad de registros: orales, escritos y visuales.

CIÓN “DEL MILAGRO”¹⁵ EN SALTA

Dentro de la diócesis colonial del Tucumán, la ciudad de Salta –una de las más importantes de la región- se fue consolidando como centro eclesiástico entre los siglos XVII y XVIII. Sus sacerdotes y religiosos –mercedarios, franciscanos y jesuitas- desplegaron un intenso accionar sobre una feligresía multiétnica (hispano-criollos, indios, negros y castas) y sobre los curatos indígenas, misiones, reducciones y vice-parroquias que articulaba en sus zonas de frontera (cfr. Chaile 2011). Con la república, creada la provincia de Salta en 1814, la Iglesia católica local continuó afianzando su tarea pastoral y evangelizadora durante las distintas coyunturas del estado republicano y en vínculos relativamente estrechos con las élites y autoridades provinciales. En ese marco, la reproducción de un culto como el del “Milagro” implicó una continuidad con la religiosidad colonial y una actualización de esa devoción católica tradicional en cada nuevo contexto político y eclesiástico.

TERREMOTOS, PACTO Y CONMEMORACIÓN

El culto al Señor del Milagro se originó junto al de la Virgen del Milagro¹⁶ en septiembre de 1692. A raíz de una serie de terremotos y de posteriores manifestaciones interpretadas como milagrosas, se movilizó la devoción a una imagen del Cristo Crucificado que se hallaba desde hacía un siglo en la Iglesia Matriz¹⁷ de la ciudad de Salta. Desde esas jornadas de 1692, y por iniciativa de las autoridades civiles y eclesiásticas, se decidió

¹⁵ Es éste el término nativo empleado para referir a la celebración.

¹⁶ El culto a esta Virgen se desarrolló de manera paralela al del Cristo (cfr. Chaile 2011); pero me enfocaré aquí en este último por ser el que mayor protagonismo fue adquiriendo, sobre todo en el último siglo.

¹⁷ Aunque no existe documentación sobre el origen de la imagen, la tradición oral de la época (comienzos del XVIII) afirmaba que la misma había sido enviada desde España por el primer Obispo del Tucumán Francisco de Victoria como un obsequio para la ciudad de Salta, en cuya fundación había participado. Arribando al puerto del Callao en un cajón de madera, la imagen habría sido recibida por los limeños y enviada hacia el Tucumán, llegando a Salta en 1592 (cfr. Toscano 1901; Vergara 1962).

realizar anualmente, el día 15 de septiembre, una celebración pública y solemne a la imagen en honor y agradecimiento por los favores recibidos.

En el año 1845, pasado un siglo y medio de festividades anuales, promesas y milagros, la imagen del Cristo volvió a ser objeto de un significativo acto de reconocimiento. Al conmemorarse un año de los fuertes sismos que habían asolado a la ciudad en octubre de 1844, se resolvió celebrar un “pacto de fidelidad” entre el Señor y el pueblo de Salta. Dicho pacto, establecido el día 18 de octubre de 1845, fue renovado para los festejos anuales de 1892, con ocasión de conmemorarse el tercer centenario de la llegada de la imagen a Salta (estimada en 1592) y el segundo de los acontecimientos de 1692. Siete años más tarde, en 1899, se concretó la coronación pontificia de las imágenes del Cristo y de la Virgen del Milagro con presencia de los obispos diocesanos de la República Argentina (por primera vez congregados en ocasión del primer Congreso Episcopal argentino). Un nuevo terremoto el 25 de agosto de 1948 motivó la reconfirmación del “pacto de fidelidad” de 1845, el cual pasó a ser renovado cada año para los festejos de septiembre.

En este fugaz recorrido por los hitos más destacados de la historia del culto (al menos la registrada en la documentación disponible¹⁸) se percibe una reiterada voluntad de conmemoración de sus momentos más significativos. Y es precisamente durante la celebración patronal cuando dichas conmemoraciones se efectúan. Pero ¿de qué manera se manifiestan estas evocaciones? ¿Qué significados vehiculizan? ¿Es posible reconocer otras memorias particulares y actualizaciones del pasado en el desarrollo de la celebración? Con estas preguntas desplegaré el ensayo de análisis del ritual religioso como fuente.

LA CELEBRACIÓN PATRONAL AL SEÑOR DEL MILAGRO

Sin profundizar en una descripción minuciosa de la trayectoria del culto (véase Chaile 2011), me concentraré en su manifestación contemporánea, al menos en aquella sobre la cual produjo registros

¹⁸ Actas 1692; Chavez y Abreu 1712; Pacheco Borges 1793-1803; Toscano 1901; Vergara 1962; Zorreguieta 1892.

de campo. En principio, y para cualquier momento histórico donde decidamos ubicarnos, el ritual religioso celebratorio puede caracterizarse desde tres aspectos o variables generales: tiempo, espacio y actores que en ella intervienen¹⁹. De esta manera, para el año 2009 pueden identificarse los siguientes rasgos:

Tiempo: la celebración anual se lleva a cabo durante tres días fijos del mes de septiembre: 13, 14 y 15²⁰. Estas fechas, conocidas como “solemne Triduo del Milagro”, son las que quedaron fijadas desde 1692 durante las jornadas de sismos, hechos prodigiosos y promesas a ambas imágenes. El día 13 se celebran las solemnidades de la Virgen, habiendo sido en ese día cuando se le atribuyeron sus primeros milagros. El 14 se festeja la Exaltación de la Cruz (celebración general del calendario cristiano), siendo además el último día de la novena del Milagro y aquel en el cual arriban la gran mayoría de los peregrinos. El 15 es el día de las solemnidades del Señor del Milagro, celebradas en recuerdo de su intercesión para el cese de los terremotos luego de ser sacado en procesión por las calles de Salta. Respecto a los tiempos diarios, correspondientes al programa fijado desde las autoridades eclesiásticas, cada jornada posee sus horarios de misas, confesiones, procesiones, oración, etc. Sobre ellos me detendré en el apartado siguiente.

Espacio: La Catedral Basílica de Salta, ubicada frente a la plaza 9 de Julio, es el Santuario de las imágenes del Milagro (cfr. Christian 1981), y

¹⁹ Si quisiéramos posicionarnos en una época anterior, por ejemplo el año 1800 -para el cual contamos con una descripción del padre Pacheco Borges (1793-1803)-, podríamos advertir también, a partir del relato de este religioso, cuáles eran los tiempos, espacios y actores que daban forma a la festividad en ese momento. Sobre conceptualizaciones de tiempo y espacio en las celebraciones puede verse: Colatarci, M. A. 2008. *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del NOA*. Asociación Amigos de la Educación Artística, Buenos Aires.

²⁰ Si bien los actos comienzan el día 13, los cultos a las imágenes se inician oficialmente el primer día de la Novena, el 6 de septiembre. Durante esas nueve jornadas previas al 15 de septiembre, y en los distintos horarios estipulados, los fieles se congregan dentro y fuera de la Catedral para el tradicional rezo de la Novena del Milagro (publicada por primera vez en 1760).

como tal el epicentro hacia donde convergen los devotos y peregrinos y desde donde parten las procesiones. A su vez, el propio recorrido de las procesiones también va demarcando espacios significativos, especialmente aquellos en donde las imágenes se detienen. En este caso, como veremos en el siguiente apartado, he destacado el sitio donde tuvo lugar la renovación del pacto de fidelidad con las imágenes, momento culminante de la festividad.

Actores: Dentro de la heterogénea multitud de personas que asisten a los festejos –cerca de 500.000 en el año 2009-, pude identificar a grandes rasgos los siguientes sectores: autoridades eclesásticas y miembros del clero secular y regular, instituciones y asociaciones religiosas, devotos, peregrinos, funcionarios de gobierno y autoridades de instituciones civiles provinciales y municipales, militares y efectivos de distintas fuerzas de seguridad, turistas o visitantes eventuales. Todos ellos se congregan especialmente para el ya destacado momento del pacto; pero en relación al tiempo total de la celebración (las tres jornadas indicadas, del 13 al 15) es posible asociar a cada grupo con determinados tiempos y espacios donde adquieren mayor protagonismo. Por ejemplo: mientras los peregrinos se destacan el día 14, las autoridades y funcionarios lo hacen durante la procesión del día 15 y los turistas en los actos en torno a la plaza.

Ahora bien, hecha esta primera caracterización general de la festividad ¿qué mensajes y significados nos transmite? ¿Qué nos comunica a través de los distintos aspectos identificados? Para responder estas preguntas me detendré en las diferentes instancias de enunciación que, de manera más o menos explícita, se pueden reconocer dentro de la manifestación ritual, tanto verbales como derivadas de acciones y elementos simbólicos desplegados. Y a su vez, para analizar cada una de estas instancias enunciativas se debe echar mano a otras fuentes que permitan contextualizar el ritual en ese momento histórico preciso: escritos producidos en torno a él, folletos, notas periodísticas, artículos y publicaciones de divulgación, portales web institucionales, comentarios, opiniones y reflexiones de sus participantes, entre otros. Comen-

zaré entonces a desarrollar el análisis de la celebración del año 2009.

LA CELEBRACIÓN COMO FUENTE: UN ENSAYO DE ANÁLISIS

Para comenzar, las distintas instancias de enunciación pueden definirse separando operativamente distintas secuencias o escenas del ritual (cfr. Boixadós 1994²¹; Ortemberg 2000). Así, he tomado como base el tiempo de la fiesta –sus tres jornadas-, para identificar sus momentos de mayor congregación de fieles, aquellos que corresponden a los actos y ceremonias del programa oficial del evento.

Cada uno de estos seis momentos puede constituirse como unidad mínima de estudio, dentro de la cual los otros dos aspectos del culto –espacios y actores- nos permiten atender a otras dimensiones de análisis: una espacial -de ordenamientos, itinerarios, y escenarios- y otra performativa y discursiva –acciones, empleo de símbolos, alocuciones, sermones, cantos, oraciones-. A su vez, entre secuencia y secuencia, se observa una permanente presencia de fieles y visitantes en torno al Santuario: los primeros rezando la novena, atendiendo a las misas ofrecidas en distintos horarios o realizando sus confesiones; los segundos observando y tomando fotografías. Presentaré entonces algunos aspectos dentro de cada secuencia para detenerme sobre los del día 15.

-1ra Secuencia. Día 13, 10 hs. *Misa estacional y ceremonia de inicio del “Solemne Triduo”*: los actos se llevan a cabo en el interior de la Catedral Basílica, ante la presencia de los miembros del clero diocesano, seminaristas, obispos invitados, autoridades provinciales y municipales -incluidos el gobernador y el intendente-, y los devotos que logran ingresar al concurrido templo. Tanto la misa como la homilía, a cargo del arzobispo de Salta mons. Mario A. Cargnello, se orientan a celebrar las solemnidades de la Virgen del Milagro y a recordar los sucesos del 13 de septiembre de 1692.

-2da Secuencia. Día 13, 19 hs. *Misa en homenaje al jesuita José Carrión*: este homenaje al

²¹ Para este punto ha sido muy inspirador el análisis de esta autora sobre las fundaciones de ciudades.

13 de Septiembre	10 hs	Misa estacional y ceremonia de inicio del "Solemne Triduo"
	19 hs	Misa en homenaje al jesuita José Carrión (quien en 1692 recibió la inspiración de sacar la imagen del Cristo del Milagro en procesión)
	20.30 hs	Procesión penitencial con la "cruz primitiva del Señor del Milagro"
14 de Septiembre	17 hs, 19 hs, 20.30 hs, 22 hs	Misas del Peregrino
15 de Septiembre	16.30 hs	Procesión histórica de las Sagradas Imágenes del Señor y de la Virgen del Milagro, de la Virgen Coronada de las Lágrimas y de la Cruz Primitiva del Señor del Milagro
	18.30 hs	Renovación del Pacto de Fidelidad y posterior regreso de las imágenes al templo

sacerdote de la Compañía de Jesús que recibió en 1692 la inspiración de sacar en procesión la imagen del Cristo del Milagro, es celebrado por los padres jesuitas en el interior de la Catedral Basílica, una hora y media antes de la salida de la procesión penitencial.

-3era Secuencia. Día 13, 20.30 hs. *Procesión penitencial con la "cruz primitiva del Señor del Milagro"*: saliendo de la parroquia San Juan Bautista de la Merced, esta procesión recorre las calles de Salta llevando la cruz original de la imagen del Señor del Milagro (cambiada en 1844). Pasa por la Iglesia de San Francisco y culmina en la Catedral Basílica, siendo acompañada por gran cantidad de fieles y peregrinos. La misma se realiza "en memoria de la procesión de penitencia del año 1692"²² refiriendo a aquellas que realizaron mercedarios y jesuitas durante la tarde y noche del 13 de septiembre de aquel año.

-4ta Secuencia. Día 14, 17 a 22.00 hs. *Misas del Peregrino*: cada una de estas misas, celebradas en el interior de la Catedral, tiene como protagonistas a los grupos de peregrinos que desde el día anterior van ingresando a la ciudad y acercándose al Santuario para saludar a las imágenes. En su mayoría vienen a pie desde distintas localidades de la provincia de Salta y de provincias aledañas (Santa Victoria Oeste, Orán, San Antonio de los Cobres, Cachi, Seclantás, Nazareno, Metán, entre otras tantas), caminando algunos durante va-

rios días. Otros lo hacen en bicicleta, en caballo o en micro. Al llegar al microcentro salteño se van congregando en torno a la plaza y turnándose para ingresar a la Catedral, llevando sus estandartes, sus "misachicos" (imágenes de culto local) y sus instrumentos e indumentarias tradicionales (como plumas de "samilantes"²³ o máscaras).

-5ta Secuencia. Día 15, 16.15 hs. *Procesión histórica de las Sagradas Imágenes del Señor y de la Virgen del Milagro, de la Virgen Coronada de las Lágrimas y de la Cruz Primitiva del Señor del Milagro*: es uno de los actos centrales de la celebración y que mayor cantidad de fieles congrega (Fig. 1). Comienza en la Catedral con la salida de la cruz primitiva del Señor del Milagro (la misma que sacan en procesión el día 13), detrás de la cual se ubican grupos de niños y jóvenes de distintas escuelas e instituciones religiosas. Tras ellos, y acompañada por la banda musical, es sacada la imagen de la Virgen de las Lágrimas y a continuación la Virgen del Milagro. La última en salir es la imagen del Señor del Milagro escoltado por autoridades eclesiásticas y religiosas y por la comitiva oficial (Fig. 2). Luego de dejar la Catedral la procesión avanza por las calles aledañas al templo para detenerse en la esquina de Virrey Toledo y Paseo Güemes, lugar donde se lleva a cabo la renovación del pacto.

²³ La danza de los samilantes, o de los suris, es una danza tradicional de algunos pueblos del NOA, donde los promesantes de una imagen religiosa se visten con plumas de suri e imitan sus movimientos.

²² "Invitación...", 2009.



Figura 1. Devotos frente a la Catedral durante la salida de las imágenes. 15 de Septiembre de 2009. Fotografía de la autora.

Durante todo este solemne recorrido procesional los elementos que más destacamos son: a) la presencia de los efectivos policiales (más de 3.000, de distintas fuerzas de seguridad), quienes van demarcando un “cordón” perimetral en torno a las imágenes y al séquito central de la procesión para contener la presión externa y controlar el desplazamiento de la multitud durante el recorrido; b) la distinguida presencia de autoridades religiosas, civiles y militares (del Ejército, la Aeronáutica y la Marina) en el séquito oficial que acompaña a las imágenes dentro del cordón policial; c) la desbordante multitud de devotos, peregrinos y espectadores que acompañan la procesión.

¿Sobre qué nos “hablan” los aspectos espaciales, performativos y discursivos identificados para esta secuencia ceremonial? En primer lugar, los dos símbolos religiosos que anteceden a las imágenes protagónicas de la procesión nos remiten a una estrecha vinculación entre sus significados e historias particulares con el sentido de esta

ceremonia. Esto es más claro en lo que respecta a la Cruz Primitiva, por ser la cruz original de la imagen del Señor del Milagro; pero nos remite a una sugerente vinculación en el caso de la imagen de la Virgen de las Lágrimas, llevándonos a indagar en el origen de su devoción y los motivos de su inclusión en el acto central. Ésta, coronada pontificalmente en 1952 y en su origen perteneciente a la Compañía de Jesús, es venerada desde 1749 por una serie de sucesos “milagrosos” de lágrimas y sudor que emanaban de ella (cfr. Toscano 1901: 130).

Por otra parte, son notables los ordenamientos espaciales y sectorizaciones respecto a los participantes de la procesión: quiénes forman parte del séquito oficial, qué lugar debe ocupar cada uno y cómo se establecen las demarcaciones. El despliegue de fuerzas de seguridad y la estricta y controlada organización de los espacios y distancias, trasmite un fuerte mensaje sobre privilegios y distinciones en relación a las sagradas imágenes. Al



Figura 2. Vista panorámica de la procesión del 15 de Septiembre (Zago 2003: 91).

mismo tiempo, la presencia de autoridades eclesiásticas, altos funcionarios del gobierno provincial y municipal y representantes de las fuerzas armadas, como parte del séquito oficial, convierten a esta ceremonia en una peculiar escenificación de la autoridad, donde se expresan además las vinculaciones entre lo religioso, lo político y lo militar.

Respecto a lo discursivo, durante la salida de las imágenes del santuario se transmite a través de altoparlantes el mensaje litúrgico de lecturas alusivas, oraciones y cantos. En ellos, particularmente en las lecturas relativas a la Virgen, se refiere, en tanto “testimonios” históricos de la protección de María, a singulares personajes de la historia nacional: “...el General José de San Martín la nombró Generala del Ejército de los Andes el 5 de enero del año 1817. Nuestro héroe nacional, don Martín Miguel de Güemes se destacó como gobernante sensible y humanitario, cristiano ferviente, que profesó su fe y amor a Cristo y a su Santísima Madre. De estos testimonios, descubrimos a lo largo de la historia de nuestro pueblo la presencia amorosa y maternal de la Virgen María, madre de

nuestra patria argentina, gloria de este pueblo... ”.

También se entonan estrofas de los himnos de la Virgen y del Señor del Milagro durante la salida de cada una de las imágenes. En las primeras, las del Himno a la Virgen del Milagro²⁴, se alude no sólo a la protección y misericordia de la imagen (estrofas 1 y 2) sino también a los sucesos de 1692, a través de frases que sin mencionar directamente los terremotos de ese año versan sobre los castigos recibidos y sobre la intercesión de esta imagen mariana (estrofas 3 y 4): [3] “*Ya el castigo estaba/ sobre nuestros yerros, / más lo detuvieron/ tus piadosos ruegos.* [4] *Al pie del sagrario/ allí intercediendo, / el perdón pediste / de nuestros excesos*”. El Himno al Señor del Milagro²⁵, por su parte, cuenta en sus primeras dos estrofas sobre la llegada de la imagen a Salta²⁶ y sobre cómo fue recibida por el pueblo: “...en olvido ingrato/ dejaron tu imagen / por un siglo entero”, se indica al final de la segunda estrofa. Luego, y ahora sí de manera más explícita, se refiere a los sismos de 1692: [3] “*El duro reclamo / llegó justiciero: / sacudir conciencias / sacudiendo el suelo; / y hubo terremotos, / y aflicción, y duelo...*”. En tanto reclamo de esta imagen del Señor, los terremotos movilizaron, según expresa la estrofa 4, el arrepentimiento del pueblo: “*llanto y penitencia, / contrición y ruegos*”. Y se continúa en la estrofa siguiente con una referencia a la intercesión de la Virgen: “*Fue entonces que quiso / la Virgen María, [...] / de Dios ante el trono / presentar su ruego*”. Vemos

²⁴ La letra interpretada como Himno a la Virgen del Milagro corresponde a la poesía “Doce estrellas del cielo de María” compuesta por Juan F. J. Fernández y Pedroza, el mismo autor de la Novena publicada en 1760. Gutiérrez, R. 2008. “*El Milagro en la literatura de Salta*”. Texto presentado en el Congreso Provincial de Cultura.

²⁵ Su letra, compuesta por **Emma Solá de Solá**, fue seleccionada en el concurso literario que convocó el Arzobispado en el año 1942, para el 350 aniversario de la llegada de la imagen del Señor a Salta (Carta del Vicario episcopal a la Sra. Emma Solá de Solá. Salta, 29 de Mayo de 1942. AOS, Carpeta “Misas. Liturgia de las horas. Himnos del Sr. y Virgen del Milagro”).

²⁶ *Tras largo camino / que amparó el milagro / por mares y montes / llegaste a este suelo, / por tu amor buscando / el amor de un pueblo* (Himno al Señor del Milagro, estrofa 1).

entonces cómo en la ejecución musical de estos himnos, se ensambla la veneración a Jesucristo y a la Virgen María con la evocación de los sucesos que marcaron la historia de estas dos imágenes concretas.

-6ta Secuencia. Día 15. 18.30 hs. *Renovación del Pacto de Fidelidad y posterior regreso de las imágenes al templo*: Ya anticipamos en la secuencia anterior que dicho acto se lleva a cabo en la esquina de la avenida Virrey Toledo con el Paseo Güemes, a solo 9 cuadras de la plaza 9 de Julio y en uno de los barrios residenciales más lujosos y tradicionales de la ciudad. Allí, alrededor de unos palcos dispuestos al pie de la imponente Cruz del Congreso Eucarístico, se celebra la “renovación del Pacto” entre el pueblo y las imágenes. Encabezado por el Arzobispo al finalizar su homilía, el acto consiste en ratificar una promesa de fidelidad hacia el Señor del Milagro a través del enunciado “*Tú eres nuestro, nosotros somos tuyos*”. Esta frase ha sido acuñada en octubre de 1845 por el sacerdote Cayetano González, cuando propuso por primera vez el establecimiento de este “pacto solemne de alianza con el Señor del Milagro” como ratificación del voto de sus antecesores en 1692 (y luego de predicar sobre la decadencia religiosa e inmoralidad de las costumbres del pueblo). Se mandó entonces labrar una cinta de plata con la fórmula del pacto: *tu noster es et nos tui sumus*, para ser colocada al pie del Cristo en memoria del acto (Toscano 1901: 217-219)

Desde lo discursivo, el pacto con el Señor es presentado como promesa de fidelidad “*de la Iglesia y el Pueblo de Salta y sus Autoridades*”²⁷, estableciéndose una separación equivalente a aquella que el ordenamiento espacial expresa: representantes de la Iglesia, autoridades civiles (gobernador, vicegobernador, ministros, legisladores, funcionarios judiciales) y militares ubicados en los palcos y el “pueblo de Salta” representado por los cientos de miles de devotos y peregrinos que se concentran alrededor del escenario central tratando de conseguir la mejor ubicación posible. Los más privilegiados son aquellos que viven en la zona o pueden acceder a los balcones de las resi-

dencias que rodean la escena.

Ligado a esto último, otro elemento a destacar es el espacio mismo donde se celebra el pacto ¿Qué implicancias tiene ese espacio en términos de historia y memoria? Tanto la Cruz del Congreso Eucarístico como el monumento a Güemes -al final del Paseo que lleva su nombre- y la actual sede del histórico y selecto Club “20 de Febrero” pueden ser entendidos como verdaderos símbolos locales, por la multiplicidad de significados que condensan para los salteños y por los hechos históricos a los cuales cada uno remite. El primero representa la reunión eucarística nacional celebrada en la ciudad en octubre de 1974²⁸, un mes antes de que la provincia de Salta (gobernada por Miguel Ragone -desaparecido días antes del golpe militar de 1976-) fuera intervenida por el gobierno de Isabel Martínez de Perón -quien había asistido al Congreso-. El segundo es la imagen del primer gobernador de Salta y un reconocido héroe de la independencia nacional. El tercero es un emblemático club de la sociedad salteña, asociado a las familias tradicionales de la elite local -a la opulencia, el linaje y la hidalguía con que se las caracteriza- e incluso, para algunos salteños, también a una ideología política conservadora²⁹.

Considero, por tanto, que es un elemento clave en esta performance religiosa el lugar en donde el Pacto se lleva a cabo. Sobre todo teniendo en cuenta que no siempre ha sido el mismo (anteriormente era en la Catedral)³⁰ y que en el año 2010 -el año siguiente a aquel donde nos ubicamos aquí- ha vuelto a cambiar: se realizó por primera vez en el Parque 20 de Febrero, ante la Cruz del Bicentenario dispuesta sobre el monumento a la Batalla de Salta (20/02/1813 -cuando el ejército del Norte

²⁸ Discurso del santo padre Pablo VI en la clausura del VII Congreso Eucarístico Nacional, Salta, 13/10/1974.

²⁹ Cfr. Justiniano, M. F. 2005. “El poder del azúcar en el proceso político salteño a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX”. *Escuela de Historia*, año 4, 1 (4).

³⁰ El conocido como “viejo recorrido” o recorrido “original” transitaba las calles aledañas y culminaba en la Catedral (*El tribuno* 15/09/09. Suplemento Especial “Milagro 2009”, p. 8; véase también los folletos sobre el programa oficial de actos).

²⁷ “Invitación...”, 2009.

liderado por Belgrano derrotó a las tropas realistas-). Mientras que las autoridades alegan razones de seguridad y sostienen que el más amplio recorrido permite la concentración de más fieles, otros salteños aseguran que se debió a quejas de los vecinos del Paseo Güemes³¹. Podemos preguntarnos a qué otros motivos obedecen estos cambios y qué implicancias tienen a nivel simbólico estos *lugares de memoria* (cfr. Nora 1984).

Al concluir el acto de renovación del Pacto se entonan las estrofas del Himno Nacional y se procede a regresar las imágenes al templo. Una vez allí, y como evento excepcional al programa tradicional de la celebración, se llevó a cabo la ceremonia de descubrimiento de una estatua del Papa Juan Pablo II, dispuesta en la entrada de la sede Arzobispal -junto a la Catedral- en conmemoración de su visita a Salta en 1987. Al finalizar dicha ceremonia -a cargo del gobernador Juan M. Urtubey, el intendente municipal Daniel Isa y el arzobispo mons. Cargnello- el ex-arzobispo de Salta mons. Moisés J. Blanchoud (1984-1999) pronunció unas palabras recordando la visita pontificia.

Con esta primera aproximación a cada una de las secuencias rituales es posible identificar elementos para comenzar a responder cómo la sociedad salteña -al menos ciertos sectores hegemónicos, como la Iglesia católica, el Estado provincial y los medios locales-, construye y actualiza la memoria sobre su pasado en torno a este culto religioso; de qué manera y en qué términos lo hace. Leyendo entre líneas (Nacuzzi 2002) e interpretando en tanto discursos significativos no sólo las palabras sino también los hechos, acciones y elementos que en cada secuencia se despliegan, he accedido hasta el momento a los siguientes mensajes transmitidos por este ritual como fuente.

* Representatividad de los jesuitas: con las conmemoraciones del día 13 (secuencias 2 y 3) y la presencia de la Virgen de las Lágrimas durante los actos del día 15 (secuencia 5), logra destacarse el lugar de los miembros de la Compañía de Jesús en la historia local, subrayándose su protagonismo en el desarrollo de este culto religioso.

* Articulación de *lugares de memoria* de la ciudad con las performances de la celebración: esto se percibió para las dos procesiones que la celebración involucra (secuencias 3 y 5), donde los itinerarios y descansos van remarcando ciertos espacios significantes de la geografía urbana: la Catedral Basílica y Santuario de las imágenes, la plaza matriz, la parroquia San Juan Bautista de la Merced, la iglesia de San Francisco, el Paseo Güemes -con su monumento-, la Cruz del Congreso Eucarístico, el Club “20 de Febrero”.

* Recuperación de los hechos de 1692: uno de los principales elementos identificados es la constante evocación de los acontecimientos de 1692, especialmente durante las Misas y Procesiones del día 13 y el día 15. Incluso el Pacto que se renueva el día 15, aún cuando fuera establecido en 1845, se presenta como ratificación del juramento inicial de 1692 y sobre una determinada lectura de los sucesos de ese año: los terremotos llegaron como escarmiento por haber descuidado a las imágenes y el pueblo arrepentido decidió jurarles fidelidad a cambio de su protección. La misma situación se repitió en octubre de 1844 y con el pacto celebrado desde 1845 la sociedad salteña tiene cada año ocasión de renovar su promesa de lealtad a las imágenes del Milagro.

* Ratificación de votos tradicionales: ligado a lo anterior, la actualización del pasado en relación a este culto religioso se efectúa mediante la reproducción de una ancestral tradición de mutua fidelidad entre el pueblo y las imágenes, cristalizada en esa periódica renovación del “pacto”³². Como sostiene Bourdieu (2009), las fiestas y ceremonias religiosas constituyen momentos claves de reafirmación solemne de los “acuerdos” sobre el ordenamiento del mundo que una religión instaura

³¹ *El Intransigente* 13/09/2010 [en línea]. Detallan el nuevo recorrido de la procesión del Milagro.

³² Al respecto, y refiriendo específicamente al primer juramento del Cabildo de 1692, el historiador salteño Gregorio Caro Figueroa (2003: 21-22) señala que “la ‘indiferencia y frialdad religiosas’ en que los salteños parecían instalados, se transformó en entusiasta devoción que adquirió continuidad garantizada por ‘una cadena no interrumpida de piedad filial’”, por un compromiso que fue ratificado en sucesivas oportunidades: con el Pacto de Fidelidad después del terremoto de 1844, con el 50° aniversario del Pacto en 1894 y con el acta oficial posterior al sismo de 1948.

y restaura. En nuestro caso, ese “pacto” solemnemente reafirmado durante la celebración anual remite a un acuerdo sobre el ordenamiento del mundo en términos específicamente religiosos: como vínculo entre los católicos y sus imágenes. Pero si atendemos a las voces de salteños que poseen una visión más crítica sobre la celebración es posible encontrarle otros sentidos no religiosos a este “acuerdo” instaurado y restaurado por la iglesia católica salteña. Destacando el carácter más oficial y elitista de la fiesta, algunos salteños figuran satíricamente a este acto como un “pacto con el Diablo”, por sus asociaciones con el poder político y económico.

* Acentuación de las jerarquías y separación entre “el pueblo” y sus autoridades: en relación a esas curiosas asociaciones que el Pacto con las imágenes genera, se presenta la fuerte distinción entre el lugar de los devotos y peregrinos y el de las autoridades, instituciones y funcionarios de gobierno, sobre todo en los actos de los días 13 y 15. El orden interno de estas ceremonias rituales, entendido como ratificación y escenificación de un orden social jerárquico y estratificado (Caro Figueroa 2003), nos remite también a la actualización de un ordenamiento histórico de la sociedad construido por determinados sectores (las elites criollas) y reproducido en la esfera religiosa. De esta forma, a pesar de no ser esta celebración una dramatización *per se*, puede ser entendida como un “teatro de las instituciones” (Rodríguez F. y Galindo B. 1994: 14)³³, como una periódica escenificación de la dominación, donde se expresa una particular representación de los vínculos históricos entre Estado, Iglesia y sociedad civil. Retomando una vez más a Bourdieu (2009), los lazos entre el campo religioso y la esfera política suelen dar lugar a una consagración y conservación del orden sociopolítico y socioeconómico establecido, a la reproducción de las relaciones de poder a partir de su legitimación simbólica.

Pero mi interés va más allá de analizar la ce-

³³ Sobre este tema también puede verse: Garavaglia, J. C. 1996. El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* 14: 7-30.

lebración en este sentido, con su función legitimadora y como un medio a través del cual el poder se reproduce y escenifica (cfr. Balandier 1999) para dirigir a una sociedad en un particular sentido hegemónico. Me interesa verla como campo de disputa abierto a múltiples intervenciones (cfr. Ortemberg 2014). Parto de entender el concepto de hegemonía no sólo en términos de un proceso político determinado si no en relación a estrategias de todos los sectores sociales, reveladas tanto en producciones oficiales (ceremonias religiosas, rituales estatales, etc.) como en prácticas de la vida cotidiana (Gramsci en Hall 1986). Entendida como “teatro de las instituciones”, los mensajes transmitidos a través de esta celebración -cada uno con sus referentes, más o menos explícitos- pueden ser atribuidos a un emisor general: la Iglesia y el Estado, siendo el “pueblo de Salta” el principal destinatario (los peregrinos de otras provincias y los visitantes eventuales que no formen parte de este pueblo probablemente no posean la competencia comunicativa necesaria para decodificar esos mensajes)³⁴. Pero entendida como espacio de disputa la festividad habilita la transmisión de diversos mensajes, pudiendo también el “pueblo de Salta” actuar como emisor.

* Presentación de tradiciones culturales alternativas: como acabo de indicar, en la celebración se transmiten también mensajes relativos a las modalidades de participación popular³⁵. Quienes co-

³⁴ Sobre esta noción de competencia y los demás elementos del esquema comunicativo, ver Kerbrat-Orecchioni, K. 1993. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. EDICIAL, Buenos Aires.

³⁵ Como en toda celebración religiosa, debe considerarse la presencia (o ausencia) de elementos festivos de carácter no religioso, las apropiaciones que de esa festividad se puede hacer, por ejemplo, para su explotación desde intereses comerciales, turísticos, etc. En este sentido, se ha referido a las “severas prohibiciones” impuestas por el arzobispo Tavella a partir de 1935, para cortar los “excesos” y dar a los cultos un mayor “carácter de penitencia y expiación” (Caro Figueroa 2003), perdiendo visibilidad elementos anteriormente característicos en estas fechas: juegos, saltimbanquis, bailes, fuegos artificiales, comercio. Actualmente sólo puede observarse la llamada Feria del Milagro, a ocho cuadras del epicentro, en una manzana adyacente al Parque San Martín (*El intransigente*

bran mayor notoriedad en este aspecto son los peregrinos, que traen sus banderas y estandartes, sus “misachicos” (por ejemplo, la Virgen de Urkupiña boliviana) y hasta sus instrumentos e indumentarias tradicionales. Todos ellos expresan, amén de su devoción, la vigencia de tradiciones culturales de raigambre indígena, sumado al deseo de hacerlas presentes en esta celebración. Asimismo, se da cuenta de una fuerte voluntad de protagonismo en el culto por parte de comunidades y devotos de distintas localidades, más allá de las propias misas celebradas en su honor el día 14. Durante los actos del día 15, aunque peregrinos y devotos se vean ya relegados por el ordenamiento ceremonial, su presencia sigue marcando la intervención de particulares historias y memorias construidas en torno a este culto religioso. Probablemente 1692 no sea el referente histórico más fuerte para ellos y quizás tampoco lo sea el pacto de fidelidad; son otras las tradiciones que parecen marcarlos: las de sus peregrinaciones, las de sus promesas y pedidos concretos y las de la propia historia de cada uno de los grupos que peregrinan. Es en este punto, especialmente, donde me propongo profundizar el estudio de esta fiesta, a fin de poder afirmar el alcance de la misma en tanto espacio de disputa.

DE HISTORIAS Y MEMORIAS: REFLEXIONES Y PREGUNTAS ABIERTAS

Más allá de las funciones de este ritual religioso en términos de cohesión social (cfr. Caro Figueroa 2003) y de reafirmación de la dominación -o de si lo analicemos desde su eficacia simbólica³⁶ o como un fin en sí mismo-, he partido de entender a estas manifestaciones como particulares espacios de actualización de pasado y de construcción de la memoria social. En este sentido, puede afirmarse que cualquier celebración religiosa implica conmemoración de algún acontecimiento significativo. Pero ¿cuál es el pasado que se rememora y

07/09/2009 [en línea]. Fuertes controles sobre dónde pueden y no pueden establecerse los feriantes).

³⁶ Como tornar lo obligatorio en deseable (Turner 1980), transmitir un mensaje acerca de las normas e ideales a los que debería apuntar una sociedad o escenificar la estructura y el orden social (cfr. Leach en Smietnianski 2007).

de qué manera es reactualizado? ¿Se manifiestan versiones de ese pasado y memorias alternativas? Aunque las evidencias relevadas en este primer abordaje de la celebración salteña no nos permiten afirmarlo aún, mi hipótesis es que distintas voces se ponen en juego en esta fiesta más allá de esa historia oficial sobre el culto que cada año se pone en acto.

El pasado se hace presente constantemente en la actualización de este culto. La historia de las imágenes se reconstruye en cada representación ceremonial y con ella los hechos de la historia nacional y local sobre los cuales se forjó: guerras, próceres, batallas, catástrofes, eventos eclesiásticos significativos. Y puesto que la historia no es solo acontecimientos y personajes sino procesos sociales, culturales, políticos, económicos, etc., es también de estos procesos de los cuales nos habla la celebración, en los términos en los que la sociedad salteña –con sus distintos sectores- los recrea y actualiza: la cristianización de los pueblos indígenas, el protagonismo de las órdenes religiosas en el proceso evangelizador, las luchas por la independencia y la heroica participación de Salta, la vigencia del catolicismo y su creciente arraigo en la sociedad. Pero también vimos que se presentan otras historias y tradiciones, ligadas a los pueblos del interior de la provincia. Esas peregrinaciones que se realizan para llegar al Santuario el día 14 remiten a otro tipo de manifestaciones rituales, a otros tiempos y espacios particulares que convergen en los tiempos y espacios del ritual celebratorio central. Merecen, por tanto, un tratamiento específico sobre el cual seguiré avanzando.

Nos podemos preguntar de qué manera el carácter que esta celebración religiosa asume en el presente se vincula a los rasgos propios de la conformación histórica de la provincia de Salta, a la construcción de su identidad a través de los años, especialmente en relación a la población criolla. El heroísmo, la tradición y la fe (católica) son algunos de los valores con los cuales esta población se asocia, presentados como trascendentes, heredados del pasado y transmitibles a las generaciones futuras. Es en este sentido que se produce una fuerte identificación entre Salta y “el Milagro”, entre esta devoción y el imaginario de la salteñidad

(cfr. Villagrán 2006; Lanusse y Lazzari 2008) entre la historia del culto y la historia de la provincia³⁷. De esa manera, la actualización de una historia y de una memoria a través del ritual religioso implica también la construcción de una identidad provincial, de la imagen de Salta que se desea mostrar a las demás provincias argentinas, a otros países y al orbe católico en general. Pero también de la imagen que se desea exhibir hacia adentro, hacia los propios habitantes de la provincia –con sus “otros internos” (cfr. Lanusse y Lazzari 2008)-

Desde el punto de vista de las esferas de poder y de la “voz oficial” del culto, pudimos ver que la celebración transmite una imagen de orden, de seguridad, de jerarquía, de armonía, construyendo una memoria acerca de cómo se estructura esa sociedad y cómo se debe respetar esa estructura. En relación a los devotos en general, incluidas autoridades e instituciones, se manifiesta una memoria sobre la fidelidad del pueblo hacia sus imágenes y sobre la protección especial que de ellas aquel siempre recibió. Y desde los peregrinos, las memorias sobre sus prácticas y representaciones religiosas, muchas de las cuales precedieron a esta devoción católica.

La intención de este trabajo ha sido entonces problematizar, a través de un caso particular, el papel del ritual religioso como fuente para la Antropología histórica, ensayando una posible manera de abordarlo y reflexionando sobre las potencia-

lidades de su estudio. A través de la identificación de una serie de secuencias rituales dentro de la celebración, cada una con sus tiempos asignados, sus escenarios, actos y participantes, he analizado distintos aspectos espaciales, performativos y discursivos que en ellas se manifestaban. De esa manera, se reconocieron elementos e indicios que nos permitieron comenzar a responder cómo la sociedad salteña –o al menos, ciertos sectores de la misma- construye y actualiza la memoria sobre su pasado en torno a este culto del Milagro.

Tomar el ritual como fuente implicó considerar que podía “hablar” más allá de los registros escritos que sobre esta celebración existen. No obstante, ha sido en el diálogo entre el ritual “vivo” y esos otros registros complementarios en donde pude encontrar respuestas más acabadas a mi pregunta inicial. Pensando en la posibilidad de un abordaje similar para otro momento histórico, considero que es igualmente viable –en la medida en que los materiales disponibles lo permitan- reconstruir las performances que daban cuerpo a este ritual en ese momento y desentrañar en ellas indicios acerca de cómo la sociedad salteña de esa época actualizaba su pasado, su memoria y su presente a través de este culto religioso.

Sin duda, puede resultar más rico trabajar con el devenir histórico de la celebración, con sus cambios y continuidades en relación a cada uno de los aspectos analizados: por ejemplo, los cambios en relación al lugar de realización del “pacto de fidelidad” con las imágenes. Reconstruir cómo esta celebración ritual se realizaba en el pasado permite entenderla y analizarla mejor en el presente. Y a su vez, analizar cómo se celebra hoy nos permite iluminar ciertos aspectos de esa celebración pasada o hacerle nuevas preguntas: desde cuándo se realizan determinados actos, cuales dejaron de hacerse y porqué, etc. Sin embargo, reflexionar metodológicamente sobre el abordaje de este ritual religioso en tanto fuente nos exigió posicionarnos en su puesta en acto concreta. La intención en este trabajo ha sido identificar en la celebración, en su manifestación históricamente situada, elementos que permitan avanzar sobre otra problemática: la construcción de historia y memoria en torno a un culto religioso.

³⁷ Testimonios extraídos de distintos escritos: Figueroa, F. [1963] 1986. *Compendio de Historia y geografía de Salta*. Plus Ultra, Buenos Aires; Subcomisión de Educación e Historia del Centenario de la Coronación del Señor y la Virgen del Milagro del Arzobispado de Salta. 2005. *El Milagro está en nosotros*. EUCASA, Salta [palabras de mons. C. Pérez del 15/09/1969 en “Presentación”; Cagnello, A. mons. “Celebramos el Centenario” y Moya, O. mons. “Pacto del Milagro, Tradición y Compromiso”]; El Milagro. En *RedSalta.com* [portal web de la provincia de Salta, creado en 1998 por Gregorio Caro Solís] (abril 2010). En tanto matriz identitaria, la salteñidad puede desdoblarse en tres narrativas históricas: la Fundación, el Señor y la Virgen del Milagro y la gesta de Güemes. Estas, a su vez, implican distintos modelos de mestizaje –como el hispanizante o el criollo-americanista- donde se identifican grados de salteñidad en torno a categorías étnico-geográficas: básicamente las de gaucho, colla e indio (Lanusse y Lazzari 2008).

Más allá de sus aspectos devocionales y su presencia cotidiana, el culto al Señor del Milagro en su expresión celebratoria convoca a los distintos sectores de la sociedad salteña de una manera excepcional. Así, el desarrollo del ritual puede revelar distintas tensiones (Grimes en Turner 1985) respecto a cómo cada uno de esos sectores interviene en la reformulación y actualización de una historia. Junto a las técnicas mnemónicas oficiales -expresadas en textos, desfiles, monumentos- que recuerdan el pasado en términos nacionales, provinciales y locales (cfr. Abercrombie 2006), la celebración también da lugar a la expresión de otras memorias no basadas necesariamente en las técnicas de la textualización y materialización, ligadas a historias y tradiciones culturales propias de las poblaciones del interior de la provincia y a los devotos y familias que participan del culto. Es en esta línea que me propongo profundizar el estudio sobre esta fiesta del “Milagro”.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Carlos E. Zanolli y al Dr. José Luis Martínez, por sus generosas observaciones y sugerencias. Al Lic. Gregorio Caro Figueroa y su esposa Lucía Solís Tolosa, por su amable colaboración. La investigación fue realizada con una beca interna del CONICET y gracias al financiamiento de la ANPCYT y la UBA.

FUENTES

Chaves y Abreu, P. Auto Exhorto. Copia del 16 de Septiembre de 1712 tomada por el Padre fray José Pacheco Borges en 1793 de la copia del escribano José Francisco Infante de 1762 (copiada originalmente por el escribano Andrés de Sueldo en 1748) [Transcripción de Toscano 1901: 266]

Actas capitulares del 8 y 13 de Octubre de 1692. Copias tomadas el 13 de septiembre de 1719 por el escribano López de Fuenteseca. [Transcripción de Vergara 1962: 95-100].

Pacheco Borges, fray J. Copias de los originales de las actas de Cabildo referentes a los terremotos de setiembre de 1692, tomadas y firmadas en 1793, 1797, 1800 y 1803. Archivo del Obispado de Salta

(AOS), Carpeta "Testimonio del Milagro". Doc. 2.

“Invitación a la Iglesia y al Pueblo de Salta, Instituciones y Peregrinos a los Solemnes Cultos del Señor y la Virgen del Milagro”. Iglesia Catedral Basílica, Santuario del Señor y la Virgen del Milagro, Arquidiócesis de Salta, Argentina. Año 2009.

Noticia. Salta, Noviembre 3, 1844 (relato día por día sobre los temblores acontecidos en la ciudad de Salta entre el 18 de Octubre y el 1 de noviembre de ese año). AOS, Carpeta “Testimonio del Milagro”, Doc. N° 3.

TOSCANO, J., mons. 1901. *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de Nuestra Señora la Virgen del Milagro, que se veneran en la Catedral de Salta*. Jacobo Peuser, Buenos Aires.

VERGARA, M. Á., mons.

1962. *Compendio de la historia del milagro de Salta*. “Apis”, Rosario.

ZAGO, M. (comp.)

2003. *El Milagro de Salta. A living miracle*. Creaciones de Arte, Salta.

ZORREGUIETA, M.

1892. *Tradición histórica del Señor y Virgen del Milagro que se veneran en la Iglesia Catedral de Salta, escrita con motivo del tercer centenario de la venida a Salta de dicha Imagen*. “La Velocidad”, Salta.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, T.

2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA, IEB, Asdi, La Paz.

BALANDIER, C.

1999. *El poder en escenas: de la representación del poder, al poder de la representación*. Paidós, Barcelona.

BLOCH, M.

1952. *Introducción a la Historia*. FCE, México.
- BOIXADÓS, R.
1994. Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial. *Anuario Antropológico* 92: 145-178.
- BOURDIEU, P.
2009. *La eficacia simbólica*. Biblos, Buenos Aires.
- CARO FIGUEROA, G.
2003. La devoción salteña a través del tiempo. En *El Milagro de Salta*, compilado por Zago, M., pp. 13-25. Creaciones de Arte, Salta.
- CAZENEUVE, J.
1972. *Sociología del rito*. Amorroutu, Buenos Aires.
- CHAILE, T. L.
2011. *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Fundación Capacitar del NOA, Salta.
- CHRISTIAN, W.
1981. *Religiosidad local en la España de Felipe VI*. Nerea, Madrid.
- DIANTEILL, E.
2008. Enfoques clásicos y heterodoxos en sociología y religión. Seminario de Doctorado. Buenos Aires, Centro Franco Argentino de Altos Estudios de la UBA.
- DURKHEIM, E.
1985 [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Orbis, Barcelona.
- ELIADE, M.
1983. *Imágenes y símbolos*. Taurus, Madrid.
- GEERTZ, C.
1991. Géneros confusos. En *El surgimiento de la Antropología Posmoderna* editado por Reynoso, C. Gedisa, México.
- HALL, S.
1986. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.
- LANUSSE, P. y A. LÁZZARI
2008. Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades. En *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, compilado por Briones, C., pp. 185-210. Antropofagia, Buenos Aires.
- LÓPEZ SANZ, H. G.
2007. El lugar de la crítica cultural en la etnografía de Michel Leiris. *Quaderns de filosofia i ciència* 37: 39-56.
- LORANDI, A. M. y M. DEL RÍO
1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- MARTINEZ, J. L.
2010. Escritura y otras memorias en las sociedades andinas coloniales. Seminario de Doctorado. Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL, UBA.
- NACUZZI, L.
2002. Leyendo entre líneas. En *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*, compilado por Visacovsky, S. y R. Guber. Antropofagia, Buenos Aires.
- NORA, P.
1984. Entre Memoria e Historia: la problemática de los lugares. En *Les Lieux de mémoire I: La République*, dirigido por Pierre, N. Gallimard, Paris. [Traducción de cátedra: prof. Fernando Jumar Curza (Universidad Nacional del Comahue)]
- ORTEMBERG, P.
2000. Celebraciones del poder real en Lima: itinerarios teórico-metodológicos. *Memoria Americana* 9: 91-114.
- PEIRANO, M. G. S.
2002. Rituais como estratégia analítica e aborda-

- gem etnográfica. En *O dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*, organizado por Peirano, M., pp.7-16. Relume Dumará/ UFRJ, Rio de Janeiro.
- RICOEUR, P.
1976. *Introducción a la simbólica del mal*. Megápolis, Buenos Aires.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. y E. GALINDO BLASCO
1994. *Política y fiesta en el Barroco*. Universidad Salamanca, Salamanca.
- ROJAS, J. L.
2008. *La etnohistoria de América: los indígenas, protagonistas de su historia*. SB, Buenos Aires.
- SMIETNIANSKY, S.
2007. El juicio de residencia como ritual político en la colonia (Gobernación de Tucumán, siglo XVIII). *Memoria Americana* 15: 71-101.
- TURNER, V. W.
1980. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
1982. *From ritual to Theatre: the human seriousness of play*. Performing Arts Journal, New York.
1985. The Anthropology of performance. En *On the edge of the Bush. Anthropology as experience*, editado por Turner, E. L. B, pp. 177-226. University of Arizona, Tucson.
- TURNER, V. y E. TURNER
[1978] 1995. *Image and pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*. Columbia University.
- VIAZZO, P. P.
2003. *Introducción a la antropología histórica*. PUCP-IIC, Lima.
- VILLAGRÁN, A.
2006. Salteñidad. *Estrategias políticas, imágenes y símbolos. Escenario 1995-2005*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Humanidades, UNSa.
- ZANOLLI, C., A. RAMOS, D. ESTRUCH y J. COSTILLA
2010. *Historia, representaciones y prácticas de la Etnohistoria en la Universidad de Buenos Aires. Una aproximación antropológica a un campo de confluencia disciplinar*. Antropofagia, Buenos Aires.