

LOS MAPAS DIVERSOS DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE URKUPIÑA EN LA CIUDAD DE SALTA¹ - ARGENTINA

*Daniela Nava Le Favi*²

Resumen: El culto a la Virgen de Urkupiña tiene sus orígenes en Cochabamba – Bolivia – y, en los últimos años, ha llegado a la Argentina a través de migrantes bolivianos. En la ciudad de Salta, la devoción activa prácticas andinas, alejadas a lo establecido por el canon católico, sumando creyentes a una velocidad casi geométrica e inscribiéndose de múltiples formas en el territorio local. El análisis se inscribe en una mirada interdisciplinaria para explorar los mapas que construyen las prácticas de los devotos, prestando atención a las industrias del creer paralelas que se encuentran en expansión en el macro-centro local. En contraposición, se indagan algunas estrategias de la Iglesia Católica Salteña y el municipio por disciplinar y centralizar el culto. Este recorrido cartográfico, permite pensar los múltiples sentidos de ciudad que se disputan a partir de una forma de religiosidad mariana rizomática, fronteriza, migrante y asimilada por familias ciudadinas.

Palabras claves: Territorios; Rizoma; Industrias del Creer Paralelas; Cultos Marianos.

Abstract: The cult of the Virgin of Urkupiña has its origins in Cochabamba – Bolivia – and, in recent years, it has arrived in Argentina through Bolivian migrants. In the city of Salta, it is an Andean practice and is far from the established by the Catholic canon. There are more and more believers who register their practices in the local territory. The analysis is inscribed in an interdisciplinary perspective to explore the maps that build the practices of the devotees. Attention is paid to parallel belief industries that are expanding in the local macro-center. In contrast, some strategies of the Catholic Church of Salta and the municipality are to discipline and centralize the cult. This cartographic trip allows us to think about the multiple senses of the city that are disputed from a rhizomatic, border, migrant and assimilated form of Marian religiosity by the families of the city.

¹ La ciudad de Salta es la capital de la provincia de homónimo nombre, ubicada al noroeste de la Argentina y tiene a una población de 554.125 habitantes (INDEC, 2010).

² Universidad Nacional de Salta. Contacto: danielanavalefavi@gmail.com

Keywords: Territories; Rhizome; Parallel Belief Industries; Marian Cults.

EL CASO

El culto a la Virgen de Urkupiña tiene sus orígenes en Cochabamba – Bolivia – y, en los últimos años, se ha expandido a la Argentina llevado por bolivianos devotos que migran a este país. En la ciudad de Salta, un territorio del noroeste argentino donde el poder eclesial tiene fuerte injerencia³ en temas relacionados a la vida social, esta devoción posee ciertas tensiones y disputas con los rituales canónicos católicos. Esto se produce por las prácticas que comprende la devoción tales como las novenas, las procesiones y las fiestas que poseen marcadas características cercanas al carnaval bajtiniano: abundan las comidas compartidas en grandes banquetes, se utiliza el alcohol para challar las alasitas⁴ y a la imagen mariana, se incluyen bailes y música de caporales, morenadas, diabladas⁵ en las prácticas que rodean al culto, entre otras características.

³ Los habitantes del noroeste argentino profesan en un 91,7% ser practicantes de la religión católica, configurándose en una de las más altas tasas en relación a otras regiones. Los porcentajes son producto de una encuesta nacional, la cual fue un trabajo conjunto entre ANPCyT, CONICET, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Los datos obtenidos se encuentran disponibles en: <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>>. Acceso en: 16 mayo 2018.

⁴ Objetos diminutos hechos en arcilla u otros materiales que representan casas, automóviles, camiones, certificados de salud, de estudio y los bienes materiales que, se supone, concederá la Divinidad al creyente mediante su compra. La challa consiste, en el culto como así también en la Pachamama, en una práctica de arrojar cerveza, papel picado, hojas de coca a determinados elementos como en este caso, las alacitas (Nava Le Favi, 2017a).

⁵ Los bailes son un índice de la diversidad social de Bolivia, un país con una mayoría de población nativa, la cual representa el 70% de la población total. Los grupos étnicos se diferencian entre sí en un sentido geográfico, étnico y sociocultural: el Oriente y los

Los promesantes suelen denominar a la Virgen como “Mamita”, apelativo que contribuye a solidificar el discurso devocional asociado a la representación de una posición de “hijos” en relación a la divinidad y de “hermandad” al interior de los contactos interpersonales que se establecen entre los creyentes durante las prácticas en honor a la Virgen (Nava Le Favi, 2017a).

Esta nominación, también, da cuenta de otro de los rasgos fundamentales de este tipo de devoción y se asocia a su carácter andino. Así, por ejemplo, nominar como “Mamita” a la advocación responde a usos que también se efectúan en cultos marianos de la región andina, donde resulta intercambiable el término de Pachamama-madre con virgencita-mamita, dando cuenta de un “complejo mapa de creencias católico populares vinculadas estrechamente a rituales y performances representados e identificados por sus actores como acciones sociales de su vida cotidiana” (Podjajcer; Mennelli, 2009, p. 90). Esta cartografía de creencias se presenta en Urkupiña a través de una continuidad de elementos rituales (Turner, 1969) que se utilizan tanto en la Pachamama como en la devoción, entre los cuales se puede mencionar: las hojas de coca, la utilización de huacas⁶ (piedras sagradas), la cerveza para la *challa*, todos elementos propios de formas de religiosidad andina mariana (Cánepa Koch, 1998).

La “Mamita”, entonces, pone en relieve una multiplicidad de prácticas que están alejadas de las formas instituidas por la Iglesia Católica re-activando otras memorias y haceres. Sumado a ello, se producen numerosas muestras de fe en el espacio público hacia la divinidad. Así, los devotos irrumpen las calles de la ciudad con procesiones, deciden colocar el nombre de la Virgen a los comercios o inscribir en sus autos y otros bienes inmuebles palabras de

Andes (Altiplano y Valles), la Sierra y las Tierras bajas la posición dominante es mantenida a veces por los aymara y quechua y, en otras, por alguna de las 34 comunidades restantes de las Tierras bajas (Sniadecka-Kotarska, 2010).

⁶ Existen una serie de estudios que han determinado que las huacas, como lugares sagrados, podían ser cerros, piedras, ríos dedicados a deidades andinas las cuales fueron utilizadas para los procesos de occidentalización (Gisbert, 2010).

agradecimiento a Urkupiña. Además, se observa una creciente proliferación de negocios que venden todos los elementos relacionados al culto como bultos, la vestimenta de la imagen, entre otros.

Los medios de comunicación locales construyen imágenes del culto de forma despectiva, nominándolo como una “invasión cultural”⁷ por tratarse de una práctica del país vecino y no “argentina-salteña” activando miradas xenófobas alrededor de los practicantes de la devoción. La forma de denominar el culto como “invasiva” permite reflexionar, además, sobre la inminente territorialización de la devoción que va permeando diversos espacios de una ciudad conservadora, colonial y patriarcal.⁸

⁷ La forma de caracterización del culto como una “invasión cultural” se encuentra en una nota publicada por el Diario Intransigente el 3 de diciembre del año 2010. En relación al tratamiento que hace la prensa salteña del culto, existen algunas indagaciones que muestran cómo se construyen representaciones estigmatizantes alrededor de los devotos de Urkupiña (Nava Le Favi, 2015, 2016). También, permite pensar cuáles son las relaciones que se establecen entre el discurso religioso que impregna el mediático (Nava Le Favi, 2013).

⁸ Estos rasgos pueden leerse en la disposición urbanística colonial de la ciudad, la cual entre los años 1995 y 2007 es promovida por los gobiernos provinciales que desarrollan programas de revalorización del Casco Histórico y de edificaciones urbanas de todo tipo con una clara impronta neo-colonial. Durante esos años se solidifica el slogan de “Salta, la linda” que luego tiene mínimas variaciones a lo largo de otros gobiernos hasta quedar en la actualidad como “Salta, tan linda que enamora”. Esta nominación se convierte en un juego retórico a través de una sinécdoque- la parte por el todo- donde la ciudad se presenta como mujer “travestida” en una identidad colonial que - en un mismo gesto-subordina, mutila y asesina a las mujeres que viven en la misma (Cebrelli, 2015). Así, la cifra de femicidios es la más alta a nivel país si se tiene en cuenta las variables respecto a la cantidad de casos y habitantes: al finalizar el año 2017, más de 20 mujeres de todas las edades y sectores sociales han sido brutalmente asesinadas, en un claro índice de un patriarcado colonial que inscribe la violencia en el cuerpo femenino.

PUNTOS DE PARTIDA TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

La indagación se construye desde un enfoque interdisciplinario, focalizada en diferentes líneas de las teorías de la comunicación, de la cultura (Grimson, 1999; García Canclini, 2004), teorías de frontera desde abordajes semióticos (Cebrelli; Arancibia, 2005; Camblong, 2013), de las identidades (Hall; Gay, 2003) estudios que piensan el territorio (Foucault, 1983, 2004; Segato, 2008, 2008; Arancibia, 2009; Deleuze; Guattari, 1997) reflexiones acerca de cultos marianos andinos (Cánepa Koch, 1998; Podjajcer; Mennelli, 2009) y aportes sobre la religiosidad desde la sociología, la antropología, la historia y la comunicación (Fogelman, 2006; Ameigeiras, 2013; Giorgis, 2000; Semán, 2013; Algranti, 2013; Serafino, 2010; Barelli, 2011; Nava Le Favi, 2013, 2016, 2017a, 2017b).

El trabajo pretende analizar cómo la devoción puede pensarse como una práctica rizomática que construye diversos mapas en la ciudad, es decir, cartografías diversas que hablan de territorios y de las múltiples relaciones que se establecen entre las agencias (Deleuze; Guattari, 1997). En contraposición, se puede observar diversos intentos de ‘calcas’ por parte de la Iglesia, los cuales se producen mediante el disciplinamiento (Foucault, 1975) que se traduce en intentos de homogeneización y centralización de esta ritualidad. Este mapeo permite pensar los “sentidos de ciudad” (García Vargas, 2015) que se encuentran latentes en cómo se clasifica y ordena los espacios urbanos, sus actores, sus relaciones y – en este caso – en estrecha relación con procesos religiosos marianos.

En la indagación, entonces, interesa pensar cómo se configura el culto en términos territoriales para enfocar, principalmente, en su inscripción en el espacio público desde dos lugares de enunciación: por un lado, se aborda cómo la Iglesia propone la necesidad de construcción de un Santuario para centralizar las prácticas de la devoción, la cual irrumpe las calles con procesiones que causan molestias entre vecinos acostumbrados a rituales

más canónicos.⁹ Por otra parte, se piensa en las agencias y la forma en la que paralelamente a este proceso de imposición de la institución por generar una “calca” en las formas de vivir el culto, se producen múltiples “mapas” que se pueden leer, por ejemplo, en la manera en la que se multiplican velozmente industrias del creer (Semán, 2013; Algranti, 2013) paralelas (Guardia Crespo, 2003), es decir, negocios, puestos, ferias en barrios y en el macro-centro local dedicados a vender imágenes de la Virgen, su vestimenta, y elementos para efectuar rituales a la “Mamita”, las cuales pueden pensarse como lugares de gestión privada del espacio público.¹⁰

El análisis parte de una mirada etnográfica (Guber, 2001) sobre las prácticas, el cual retoma información recabada de observaciones participantes (Callejo Gallego, 2002) y entrevistas en profundidad (Petracci, 2004) durante los años 2014-2016 de los rituales que comprende el culto en la temporalidad establecida por el calendario católico para la devoción, la cual comprende el tiempo que inicia desde el 6 de agosto con la novena hasta el 15 de agosto momento en el que se efectúan las procesiones y las fiestas. Dado que en Salta la práctica tiene cierta heterogeneidad a los tiempos establecidos por la institución, también se ha considerado las prácticas que llevan a cabo los devotos durante los meses de agosto hasta diciembre.

El trabajo se propone una revisión breve de las características de Urkupiña desde tres tipos de acercamientos: el primero relacionado a la manera

⁹ En la ciudad de Salta hay cultos hegemónicos como la festividad del Señor y la Virgen del Milagro que congrega a eclesiásticos, políticos y gran parte de la comunidad católica con una inclusión subordinada de las clases subalternas (Nava Le Favi, 2013, 2016).

¹⁰ Los comercios constituyen formas de apropiación privada del espacio público. Los debates alrededor de los tipos de espacios públicos proponen conceptualizaciones en relación a la distinción entre espacio público de gestión privada y el espacio urbano de uso público o espacio abierto urbano. Ésta última categoría, siguiendo la acepción anglosajona del término, puede ser definida como “aquel espacio de propiedad pública o privada, que es de libre, aunque no necesariamente gratuito acceso de la población de una ciudad, comuna o vecindario, para que ésta pueda desarrollar actividades sociales, culturales, educacionales, de contemplación y recreación” (León Balza, 1998, p. 26).

en la que se configura el culto en la ciudad desde un enfoque que rescate las redes que se tejen a partir de los agenciamientos de los devotos. El segundo acercamiento intenta mostrar la forma en la que se constituye como un culto migrante pero que, al mismo tiempo, es asimilado por familias salteñas las cuales producen múltiples apropiaciones de los rituales. El tercer acercamiento explora el modo en el que la devoción puede ser pensada como una práctica de frontera donde se puede leer las tensiones y disputas identitarias.

Luego de situar la mirada en la complejidad de esta forma de religiosidad mariana, se abordará los procesos anteriormente mencionados: se dará cuenta de la proliferación de negocios destinados a la venta exclusiva de objetos utilizados durante el culto, los cuales conforman una industria del creer paralela que funciona como sinédoque del proceso de territorialización de la devoción en la ciudad. Por otra parte, se intenta ver cómo se producen los intentos de centralización de esta práctica religiosa mediante la construcción de un templo en un terreno cedido por el municipio local. Las industrias del creer como el santuario permiten pensar la tracción del culto en el territorio local y, también, la manera en la se puede habitar y transitar la ciudad de Salta.

PRIMERA ENTRADA: LA “MAMITA” DESDE UN (EN)CLAVE TERRITORIAL

La noción transversal del análisis se ancla en pensar cómo se producen los procesos territoriales *en y desde* la devoción. En este sentido, el trabajo entiende el concepto de territorio como “una extensión terrestre delimitada que incluye una relación de poder o posesión por parte de un individuo o un grupo social y contiene límites de soberanía, propiedad, apropiación, disciplina, vigilancia y jurisdicción, y transmite la idea de cerramiento. El concepto de territorio está relacionado con la idea de dominio o gestión dentro de un espacio determinado y, también, está ligado a la idea de poder público y/o estatal” (Montañez; Delgado, 1996, p. 122). A lo largo del

trabajo, entonces, interesa centrar la mirada en cómo se configura el culto dentro de un territorio local, en este caso, la ciudad de Salta donde el poder político gubernamental y el eclesial tienen fuertes vínculos desde donde se configura las modalidades de dominio y la gestión del espacio.¹¹

En la capital salteña, los devotos realizan novenas, procesiones y fiestas¹² en honor a la Virgen las cuales van construyendo territorialidades diversas, entendiendo este concepto como una experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio, realizada por grupos que se comportan como pequeñas “patrias secundarias” (Segato, 2008, p. 43) y que en sus formas de organización, apelan a la fe compartida y a la exhibición ritualizada de fórmulas que las expresan y las expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. En el caso de Urkupiña, esas territorialidades están en permanente expansión y ocupan tanto el espacio público como doméstico, lo cual se hace legible en la manera en la que los grupos de devotos habitan las calles con procesiones causando problemas en el tráfico o en los altares que se multiplican en las casas de los creyentes.

Cabe aclarar que, tanto los rituales que se efectúan en espacios domésticos (las novenas y las fiestas) como los modos diversos de transitar las calles durante el culto (con las procesiones), tienen características muy diversas

¹¹ En la ciudad de Salta hay una convivencia entre los poderes políticos y eclesiales legibles en la Educación religiosa que se impartía en las escuelas públicas. La práctica estaba reglamentada por el artículo 49 de la Constitución provincial donde se establecía el derecho (y la obligación) de recibir enseñanza religiosa católica dentro del horario escolar y en los contenidos curriculares. En el año 2017, la Corte Suprema de Justicia de la Nación estableció que este hecho era inconstitucional. Más allá de ello, el gobernador de Salta, Juan Manuel Urtubey se expresaba a favor de la Institución Católica. (Véase, por ejemplo, el siguiente link: <<https://www.lanacion.com.ar/2090723-salta-el-extenso-debate-sobre-la-educacion-religiosa-en-una-provincia-marcada-por-la-fe>>. Acceso en: 15 abr. 2018).

¹² Respecto a las modalidades de festejo, existen indagaciones que describen la manera en la que un grupo de devotos realiza los rituales en honor a la Virgen donde se observa características más cercanas al carnaval bajtiniano y a formas de vivir ritualidades más cercanas al mundo andino (Nava Le Favi, 2017a, 2016).

porque dependen de quién las organice, el cual es generalmente una ‘esclava o esclavo’ (persona que tiene una imagen de bulto de la Virgen y adquiere la obligación de organizar los rituales), a quiénes invitan éstos a los rezos, festejos y homenajes (vecinos, familiares, amigos) los cuales, a su vez, se convertirán en algún momento en ‘esclavos’ y , por lo tanto, en organizadores. De este modo, se tejen redes diversas con nodos (cada casa de esos esclavos) que diseminan las prácticas de modo imprevisible, produciendo una territorialización (Deleuze; Guattari, 1997) constante.

Se origina, así, una especie de contagio y contaminación tanto de los actores como de los espacios públicos y privados alrededor del culto, lo que posibilita describir su funcionamiento como rizomático. Este último concepto proviene del post-estructuralismo para comprender los procesos de extensión ramificada (Deleuze; Guattari, 1997) que, en este caso, se tejen a partir de redes de relaciones mencionadas. Las ramificaciones producen en ocasiones “tubérculos” o, como se llamará aquí, nodos los cuales se originan cuando alguien adquiere o recibe de regalo la imagen de la Virgen, momento a partir del cual el creyente se convierte en “esclavo”, desencadenando toda una nueva red de relaciones y significaciones alrededor de los rituales que comprende el culto. Guilles Deleuze y Félix Guattari (1997) ofrecen una explicación plausible que permitiría comprender este acontecimiento, dado que postulan que durante el proceso de agenciamiento de una práctica, ésta se desterritorializa, es decir, abre líneas de fuga que se salen de su curso. En una segunda instancia, se reterritorializa al producirse nuevos agenciamientos maquínicos de los cuerpos y de los colectivos de enunciación, conceptualización que ilustra cómo se van tejiendo las ramificaciones y los nodos dentro del culto. Los devotos, entonces, desterritorializan y vuelven reterritorializar una práctica que permanentemente se expande y se modifica. Así, por ejemplo, las fiestas se realizan en casas, salones, fincas, campings; algunos devotos entradas para las mismas otros se manejan mediante el sistema de compadrazgos que consiste en que los participantes se conviertan

en madrinas y padrinos¹³ de determinados elementos que conforman los rituales. En ocasiones, los creyentes “esclavos” compran todos los elementos para los rituales e invitan a familiares y amigos para la celebración de las prácticas sin que medie compromiso alguno.

Por otra parte, en esa reterritorialización se genera una territorialidad creada por la práctica de los devotos que cuando se instala y transita el espacio público (principalmente mediante las procesiones) entra en disputa con las que el estado provincial y la Iglesia legitiman. Aquí, se entiende que la división entre lo doméstico/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 Sthepan, 1995). Además, habilita pensar la manera en que los rituales católicos son permitidos en ese espacio público en la ciudad de Salta, mientras aquellos que están fuera del canon están sometidos a diversas regulaciones y exclusiones como, por ejemplo, la ordenanza municipal N°0797-17¹⁴ que, según los medios de comunicación¹⁵, prohíbe el uso de fuegos de artificios durante las procesiones a Urkupiña.

Por lo expuesto, este trabajo se centra en las estrategias de disciplinamiento de la Iglesia Católica para demarcar una “calca” frente al “mapa” desbordante que implica la devoción. Para los filósofos anteriormente mencionados, “si el mapa se opone a la calca es porque se orienta por completo hacia una experimentación entregada a lo real. El mapa no reproduce un

¹³ Los padrinos y madrinas de las fiestas de Urkupiña tienen la función de contribuir materialmente en los elementos que se utilizan durante las fiestas. Así, se encuentran madrinas/padrinos de la música, de la comida, de la bebida, entre otros.

¹⁴ El decreto se encuentra disponible en el Boletín Oficial de la Municipalidad: <<http://municipalidadsalta.gob.ar/boletin/?p=7011>>. Acceso en: 25 oct. 2017.

¹⁵ En otros trabajos se fue explorando cómo la ordenanza no se refiere al culto en especial, pero los medios de comunicación se han encargado de legitimar que este instrumento legal prohibía la utilización de fuegos de artificios durante el culto. Esto da cuenta del rol de los medios en construir otredades, legitimar disciplinamiento con aquellas formas de religiosidad que resultan disruptivas al canon católico (Nava Le Favi, 2017a, 2017b).

inconsciente encerrado en sí mismo, lo construye. Concorre a la desconexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma, él mismo, un rizoma” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 24). Así, los mapas creados por los rituales de los devotos se oponen a las visiones de la Iglesia, los medios y el municipio sobre las formas en las que se puede y debe transitar el espacio público.

SEGUNDA ENTRADA: UNA DEVOCIÓN DE “BOLIVIANOS” Y “SALTEÑOS”

La Virgen de Urkupiña forma parte de la religiosidad mariana boliviana cuyo origen mítico se remonta a fines del siglo XVII, cuando la divinidad aparece en la comarca de Cota hacia el sudoeste de Quillacollo – Cochabamba¹⁶. Cuenta la historia oficial que a la hija menor de una humilde familia de campesinos se le apareció una señora con un niño en sus brazos que le hablaba como si la conociera. El relato afirma que ambas dialogaban en quechua. Después de reiteradas visitas, la niña pastora le contó a sus padres sobre la aparición y éstos al sacerdote doctrinero del lugar. En un momento dado, la virgen “sube” a una de las cimas del Cerro, mientras la niña gritaba “Jaqaypiñaorqopiña, orqopiña” que significa “ya está en el cerro” (orqo = cerro, piña = ya está), de ahí el nombre castellanizado de Urkupiña. Este origen mítico no se aparta de las narrativas marianas en las cuales quienes se contactan con la Virgen provienen de sectores no privilegiados (Fogelman, 2005).

En la ciudad de Salta, esta forma de religiosidad¹⁷ se realiza en las capillas de los barrios, de algunas parroquias del macro-centro salteño como la Iglesia

¹⁶ Cochabamba es una ciudad boliviana, capital del departamento homónimo y de la provincia de Cercado. Se encuentra situada en el centro del país, localizada en el valle del mismo nombre.

¹⁷ Algunas indagaciones como las de Barelli (2011) Hernández (2010) postulan el culto de Urkupiña como parte de la religiosidad popular. En Salta, se podría pensar esta veta asociada a lo que Martín-Barbero (2003) denominaría la cultura popular-masiva que permite reflexionar a Urkupiña como un proceso donde se pueden leer lo popular, por

del Pilar y depende de las posibilidades de las agencias. Además, el culto adquiere las características de una práctica migrante pues se trata de una Virgen “extranjera”, en tanto su origen histórico se encuentra en Bolivia¹⁸. Esta festividad posibilita a los migrantes adscribirse a una tradición cultural donde se sienten partícipes en el marco de lazos de pertenencia identitaria (Serafino, 2010; Giorgis, 2000). Los cultos migrantes tienen dos características que hablan de procesos diferenciales: por un lado, la identidad ‘recuperada’ al asociarse a una práctica religiosa del propio terruño, proceso que suele estar fomentado por la sociedad receptora y, por otra parte, una bolivianidad construida en el país vecino pues muchos de los migrantes participan por primera vez de los rituales (Giorgis, 2000). Algunos de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo dan cuenta de esa segunda forma de adscripción identitaria. Lidia -mujer de más de 70 años nacida en Sucre- contó que en su país no practicaba ni conocía el culto a Urkupiña. Sin embargo, en Salta se reconoce como devota de la “Mamita” y entiende que esta celebración es tan boliviana como ella misma (Testimonio brindado el 15 de agosto del año 2015).¹⁹

La fiesta y el culto a la Virgen cochabambina han traspasado los límites de la comunidad boliviana en Salta y ha sido asimilado por familias del lugar, quienes practican la devoción y se han apropiado de algunos elementos simbólicos de la práctica. Precisamente, esta apropiación constituye un rasgo característico del culto a la Virgen de Urkupiña en Salta, pues no se ha registrado en otros lugares el país.²⁰

ejemplo, en las prácticas andinas y lo masivo, en la industria del creer. Sin embargo, ambas categorías no son compartimentos estancos sino que dialogan permanentemente en el culto como lo han dado cuenta otros trabajos (Nava Le Favi, 2017a, 2016).

¹⁸ Serafino (2010) establece la concepción de Virgen extranjera para referirse al proceso mediante el cual la Virgen de Chaguaya en Santa Fe congrega a bolivianos y argentinos.

¹⁹ El testimonio fue dado en el año 2015, en el marco de la fiesta a la Virgen que realiza un grupo de devotos en La Caldera- Salta.

²⁰ 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 Giorgis (2000) que indaga la festividad en una colectividad boliviana del gran Córdoba o Barelli (2011) quien también

Esta particular configuración del ritual puede encontrar algunas respuestas en la historia de la sociedad local que desde tiempos precolombinos ha mantenido estrechos lazos con las comunidades que hoy se consideran bolivianas. De hecho, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la provincia de Salta estaba más ligada a la economía altoperuana que a la rioplatense. La minería y el abastecimiento de animales y carruajes para su transporte posibilitó la formación de una parte importante de la clase dominante salteña (Madrado, 1981). Hacia fines del siglo XIX, la disminución del comercio con la nueva nación vecina postergó la llegada de la fuerte oleada de inmigrantes europeos que estaban cambiando la fisonomía de la región pampeana. En el noroeste prevalecía un paisaje andino e indígena que iba en contra-corriente del mito de la Argentina blanca y europea (Yudi, 2015). Durante este periodo, se consolida un imaginario colonial que explica la construcción de la representación de la salteñidad asociada a las tradiciones católicas a finales de ese siglo y principios del siguiente, mientras el centro del naciente país se declaraba liberal, moderno y laico. No es de extrañar, por lo tanto, que el imaginario nacional del estado recientemente organizando relegara a un lugar residual al noroeste en general y a Salta, en particular (Flores Klarik, 2010).

problematiza la construcción de identidades en migrantes bolivianos en relación al culto en Bariloche. Ambas propuestas, no sólo dan cuenta de las múltiples re-apropiaciones que se hacen de la práctica y son un antecedente para pensar particularmente esta advocación en otros contextos en Argentina, sino que tienen la especificidad de marcar que aún esta devoción se festeja entre “bolivianos”. En Jujuy como lo han dado cuenta trabajos de Guzmán (2009) hay ciertas similitudes con el caso salteño, sin embargo la festividad es más prolongada en la ciudad de Salta. Las distinciones son necesarias para un proceso mariano complejo y dinámico como lo es el culto de Urkupiña y, más aún, cuando hay una territorialización del culto a nivel nacional y local que impide realizar afirmaciones cerradas por las múltiples variaciones y apropiaciones de la advocación. Al respecto, una trabajo de producción fotográfica mapea las múltiples apropiaciones que se realizan de la advocación en la ciudad de Salta poniendo énfasis en el modo en que los creyentes visten de múltiples formas (y significancia) al bulto de la “Mamita” (Juárez, 2015).

Por otra parte, los múltiples contactos entre el noroeste argentino y la zona andina-boliviana en los períodos pre y poscolonial se fueron complejizando con procesos de migración en los incipientes estados nacionales. En este marco, la mayor afluencia de inmigrantes bolivianos hacia el noroeste argentino se registró en la década del '60 del siglo XX. Allí, intervinieron dos factores internos relacionados al contexto que atravesaba el país vecino: una baja capacidad de retención de mano de obra campesina sumada a bajos niveles de producción, lo cual conllevó a una migración de los habitantes de las zonas rurales bolivianas a países limítrofes (Marshall; Orlansky, 1981). La década del '80²¹ también marcó un antes y un después en la historia migratoria de ese país debido a la aplicación de políticas neoliberales - tales como la privatización de las minas - que dio como resultado un deterioro de la vida campesina lo cual impactó fuertemente en los flujos migratorios internos y externos (Domenech; Magliano, 2007).

Entre estos dos periodos, una familia de devotos de la Virgen de Urkupiña, los Camacho-Flores- López²², relatan la historia de la llegada del culto en la ciudad, la cual fue traída en forma de estampa de la Virgen. Años después, una persona cercana a este grupo familiar les regalaría una estatuita que se convirtió en la imagen más antigua de la ciudad de Salta, la cual tiene alrededor de más de 36 años²³. La Iglesia, sin embargo, sostiene que el ingreso a la ciudad se da por el presbítero Lamas que trajo la imagen hace

²¹ De acuerdo al censo del año 2010, la inmigración boliviana en Argentina es la segunda más grande con una cifra que asciende los 345.272 habitantes que representan el 19,1% del total de extranjeros en el país. En este contexto, el noroeste argentino es una de las zonas más receptivas y la provincia de Salta ocupa el quinto puesto con 22.516 habitantes de nacionalidad boliviana.

²² El nombre de todos los informantes se ha modificado para preservar el anonimato de los mismos.

²³ Un trabajo producido en el marco de la ciudad de Salta da cuenta brevemente de la historia de este grupo de familias y de las formas en la que su auto-identificación como los que ingresaron el culto a la ciudad tiene relevancia en la historia local del culto (Nava Le Favi, 2017a).

más de 20 años. Algunos medios de la prensa local también han legitimado el origen del culto dentro de la esfera eclesial, obliterando las historias de éstos devotos que afirman tener la imagen más longeva de Salta.

Por otra parte, cabe destacar que el pasaje del culto boliviano a la región del noroeste argentino transformó el ritual y le dio ciertas peculiaridades locales: el paso de culto oficial²⁴ (Bolivia) a individual (Salta) disemina y complejiza el ritual, es decir, se desterritorializa y se vuelve a reterritorializar en un proceso que pierde homogeneidad y se vuelve rizomático porque adquiere una configuración que responde a un movimiento transversal, el cual no posee principio ni fin (Deleuze; Guattari, 1997, p. 12-13).

Una de las características del rizoma es su principio de multiplicidad, el cual implica que lo múltiple deja de tener objeto o sujeto. Aquí, el agenciamiento se vuelve “aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 14-15).

Así, por ejemplo, algunos fieles salteños consideran que hay que cambiarle la vestimenta durante los diferentes rituales (novena, procesión, fiesta), otros creen que hay un cumpleaños que se festeja el día de la Virgen (el 15 de agosto) o lo celebran el día que llegó la imagen a la vida del devoto (Juárez, 2015). Tanto la variedad de rituales como de intervención de la imagen (cambiándole el cabello, el vestido, la corona, el cetro) constituyen índices de las múltiples apropiaciones que se hacen de la advocación con lo cual, también, podría leerse el principio de la conexión y heterogeneidad, es decir, en un rizoma cada rasgo no remite únicamente a un rasgo lingüístico sino a eslabones semióticos con formas de codificación muy diversas poniendo en juego “régimenes de sentidos distintos” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 13).

En la ciudad de Salta, el principio de heterogeneidad se presenta – además en términos espaciales porque la procesión se multiplica en barriadas y calles diversas, variables que dependen del lugar donde vive el promesante. También se

²⁴ En Cochabamba, la festividad es el momento de exhibición de jerarquías políticas y religiosas en un claro índice de cómo la devoción es aceptada por el Estado y la Iglesia.

hace evidente en términos temporales porque no coinciden las fechas de todos los festejos en honor al culto pues se realizan de forma discontinua y esporádicamente desde fines del mes de julio y principios de agosto hasta diciembre.

TERCERA ENTRADA: UN “ESPACIO TERCERO”

Las fiestas, las procesiones y las novenas están permeadas de símbolos que remiten a territorios diversos. Así, por ejemplo, se encuentran banderas de la Argentina, de Bolivia y de Salta flameando al compás de los caporales, una danza boliviana que espectaculariza las diferencias socio-culturales existentes durante la etapa colonial del vecino país. En el trabajo de campo, también se registró cómo algunos esclavos visten a las imágenes de Urkupiña remitiendo a los colores de las insignias mencionadas, las cuales – de algún modo – también hablan de las identificaciones de esos cuerpos que participan de los rituales. En este sentido, el culto congrega no sólo a devotos bolivianos, sino también a salteños, algunos de los cuales se reconocen como hijos y nietos de bolivianos. Estas identificaciones que se tejen dentro de las territorialidades generadas por las prácticas rituales, remiten a pensar la construcción de las identidades, concepto que se podría entender como un trabajo de la diferencia, que se sedimenta desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha y/o conflicto legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad pero, también, según sus condiciones materiales de existencia. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella en un trabajo que involucra las prácticas cotidianas, los repertorios discursivos y posiciones diferentes y diferenciales (Hall, 2003). Al mismo tiempo, son procesos que pueden localizarse y remitir a espacios diversos (Arancibia, 2016).

Las territorialidades en la devoción se construyen por cuerpos y prácticas rituales que atraviesan diversas identidades y permiten definir a Urkupiña como un culto de frontera, entendiendo este concepto desde una dimensión múltiple que va interrogando, construyendo y re-significando identidades

y territorios en relación a los límites geopolíticos y geoculturales. En este aspecto, la frontera va demarcando el afuera y el adentro de los territorios locales y nacionales en un esfuerzo por señalar las diferencias no sólo culturales sino también sociales, en contraste con una homogeneidad siempre deseada, imaginada y, hasta a veces, forzada e impuesta por las diversas políticas estatales (Cebrelli; Arancibia, 2005) y, en este caso, también desde el canon religioso católico.

Las banderas flameando al compás del ritmo de danzas y música bolivianas que se producen durante la procesión tejen un espacio liminar, dibujado por territorios nacionales y provinciales que van configurando esas territorialidades como espacios de frontera. Desde una perspectiva semiótica, la frontera sería un umbral y un espacio tercero, intersticial, de determinaciones vacilantes, ambivalentes (Camblong, 2013). La conceptualización puede leerse en esos cuerpos que atraviesan múltiples identidades, las cuales funcionan como camisas (García Canclini, 2004) que se pueden poner, sacar y superponer. Así, abundan los casos como el de Miriam, bailarina de caporales, la cual es contratada por los devotos para que dance durante las procesiones y las fiestas en honor a la Virgen. Ella es una devota que se reconoce como “argentina” e hija de “bolivianos”²⁵, en el intersticio de identidades nacionales diferenciales. La identificación como pariente de un migrante boliviano se produce durante el ritual y no en otros ámbitos de la vida de la devota, es decir, se asume como tal en un momento y lugar determinado. El culto, así, se encuentra en un espacio tercero donde abundan las vacilaciones de sentido que remiten a territorios diversos.

²⁵ El testimonio fue recabado el 15 de agosto de 2014 durante la procesión del culto alrededor de la Iglesia del Pilar en la ciudad de Salta.

LAS INDUSTRIAS DEL CREER PARALELAS, ÍNDICE DE LA TERRITORIALIZACIÓN

Entre los años 2013 y 2015, en las calles del macro-centro salteño se observaba la emergencia de una gran cantidad de negocios y puestos dedicados a la venta de un mercadeo relacionado con la Virgen de Urkupiña (estampas, imágenes de bulto, elementos para su vestimenta, alasitas, entre otros). Es que con el correr de los años, se había ido sedimentado una industria que densificaba las experiencias de tradiciones religiosas donde lo “sagrado” abarcaban prácticas que implicaban cuerpos, emocionalidades y afecciones las cuales son mercantilizadas por la sociedad de consumo (Semán, 2013). En el caso de Urkupiña, la industria del creer es de carácter informal y alternativo; por lo mismo, pertenece al campo de las industrias culturales paralelas, concepto desarrollado por el teórico boliviano Marcelo Guardia Crespo (2003) a partir del análisis de los sistemas productivos que se realizan y que circulan en los mercados populares de Bolivia. Esta categoría de “paralelas” permite analizar los consumos culturales de los mercados que en Argentina se denominan ‘truchos’ tales como los ‘Mercados de pulgas’ o los ‘Mercados persas’ (Arancibia, 2016), entre otros espacios que en la ciudad de Salta se anclan en barrios y en el macro centro salteño y donde circulan, cómo ya se dijo, los productos relacionados a la Virgen de Urkupiña.

La conceptualización permite pensar este fenómeno cómo una “industria del creer paralela” lo que contrasta con otros negocios más próximos al centro de la ciudad donde se ubica la Plaza 9 de Julio y la Catedral Basílica de Salta. Allí, se venden productos del dogma católico (imágenes de bulto de Jesús o de otras advocaciones marianas más canónicas como la Virgen del Milagro, libros religiosos, rosarios, entre otros). También se encuentran estos productos en tiendas ubicadas sobre las calles Buenos Aires y Deán Funes, es decir, en la zona del casco céntrico donde se concentra la venta de productos turísticos.²⁶

²⁶ Véase un trabajo que muestra el anclaje del culto a la Virgen del Cerro como parte del mercadeo turístico de la provincia (Nava Le Favi, 2007b). Esta forma de religiosidad tiene un fuerte impacto dentro del mapa religioso local (Ameigeiras, 2013).

El mercadeo de Urkupiña va extendiendo su territorio; día a día se observa un incremento de una gran variedad de locales comerciales con el nombre de la Virgen: boutiques, mueblerías, colchonerías, tiendas de regalos y hasta clínicas privadas llevan por nombre “Urkupiña” o exhiben estampas o pequeños altares a la devoción.

Este proceso hasta el momento imparable puede interpretarse como la parte más visible del proceso de territorialización del culto y como uno de los mapas que teje la devoción en la ciudad. A la vez, resulta una estrategia (De Certeau, 1996) por parte de los devotos/as para legitimar su creencia pues al exhibir la iconografía con ella relacionada, realizan una inscripción en el espacio público que la visibiliza y disputa un sitio consagrado históricamente a festividades como el Milagro, una devoción que ha perdurado a lo largo de las centurias con el beneplácito de la Iglesia y de los sucesivos gobiernos (Nava Le Favi, 2013).

Cabe destacar que estas industrias del creer paralelas se enfocan, principalmente, en el ropaje de la Virgen: los locales ofrecen vestidos de todos los tamaños, colores y modelos. El disfraz de las imágenes era -en un principio para la órbita eclesial- una práctica carnavalesca²⁷ (Aracil, 1998). Dada la fuerte aceptación de los creyentes en vestir la imagen y, por otra parte, la necesidad latente de establecer la cercanía entre lo divino-humano se produce como consecuencia que la institución católica tienda a vestir a Jesucristo, santos, vírgenes, ángeles, mártires, como iconos de figuras divinas, es decir, materias inertes destinadas a evocar (Fernández Sánchez, 2005); prácticas que quedan en la decisión y dominio de las órbitas de la institución. En el caso de Urkupiña, son las agencias las que deciden el tipo de vestido y otros objetos que llevará la divinidad.

En la práctica de la vestimenta se puede comprender cómo lo divino se apropia por parte de los creyentes y se convierte en un signo donde funcionan la personificación o prosopopeya, es decir, dotar y atribuir como realidad

²⁷ Tal como lo da cuenta Fernández Sánchez, (2005) hay crónicas que refieren a la celebración de la canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier en 1624 donde se da cuenta que el disfraz era un recurso carnavalesco para la Iglesia (Aracil, 1998).

humana a algo no-humano: “yo la visto a la Mamita con diferentes colores todos los años. Este año le cambié la corona. Es más allá de una promesa, es ver a tu Virgen que está bien vestida” (Mirta, 7 de agosto de 2015).

Este tipo de industrias, entonces, se basan en la función de personificación que le otorgan los esclavos y devotos a la Virgen: así, hay negocios que ofrecen vestidos de aguayos, otros de campesinas, algunos parecen de princesas por lo brillante de las telas, entre otros. Es decir, en la decisión de los devotos existen vacilaciones que están inscriptas en un proceso complejo que dota de rasgos de humanidad a la imagen y, por otra parte, en ese campo de prácticas hay una demostración de validación de la creencia hacia la Virgen.

Este proceso de apropiación del culto por parte de las agencias responde, además, al principio de multiplicidad y heterogeneidad de las prácticas rizomáticas que van configurando otras cartografías de la devoción, sentidos que se efectúan sobre el culto y que van dibujando formas diversas de vivir lo religioso no tan cercanas al canon católico.

CENTRALIZAR EL CULTO: LA CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO

Como se mencionó anteriormente, son numerosas las acciones de la Iglesia y el municipio para intentar controlar esta práctica. Se ha nombrado, por ejemplo, el caso de la prohibición de fuegos de artificios, el cual es un elemento muy utilizado por los devotos durante la festividad, principalmente, en la procesión. Interesa, sin embargo, destacar una acción estratégica de la Iglesia que se traduce en una disputa territorial: la construcción del templo de la Virgen.

A principios del año 2015, la Institución Católica emite un comunicado invitando a los creyentes a hacer sus donaciones para construir un santuario en la zona sudeste cerca de uno de los cerros que rodea la ciudad y con ello, establecer una territorialidad “legítima” para realizar el culto por parte de la Institución e, implícitamente, controlar la creciente expansión

y territorialización del culto en casco histórico de la ciudad, consagrado a festividades como el Señor y la Virgen del Milagro.

Pese a las promesas realizadas por el Arzobispo, la construcción del templo destinado a esta advocación no se ha iniciado hasta el momento en que se escribe este trabajo²⁸. El anuncio cumplió la función de demarcar un territorio, otorgando un lugar geográfico y simbólico al culto de origen boliviano. Por otra parte, es una muestra de demarcación de un territorio legítimo al culto por parte del canon pero alejado de los centros urbanos de la ciudad. Así, el terreno donde se construiría el edificio -donado por el Gobierno de la Provincia está ubicado en la zona sudeste de la ciudad, al pie del cerro Chato, cerca del barrio Solidaridad, una de las zonas más pobres de la capital y más alejadas del centro²⁹. En el lugar, se ha puesto una gigantografía que se instala en un terreno baldío³⁰.

Se ha previsto que el santuario se construya con limosnas, con fondos que los devotos depositarían en una cuenta bancaria a nombre de la Virgen de Urkupiña. En síntesis, el santuario existe sólo en el orden de la promesa de las autoridades, una necesidad de “calcar” una práctica rizomática que se expande y permea cuerpos, territorios y tiempos diversos.

ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISORIAS

El trabajo ha intentado cartografiar algunos de los múltiples mapas que conforman la devoción de la Virgen de Urkupiña en la ciudad de Salta. La mirada intentó rescatar el proceso territorial de esta ritualidad y, paralelamente, pensó la manera en la que se configura como un culto migrante,

²⁸ Véase noticias como: <<http://www.aica.org/9244-la-virgen-de-urkupina-tendra-su-santuario-en-salta.html>>. Acceso en: 15 feb. 2018.

²⁹ La zona sudeste se constituye en uno de los espacios que mayor postergación de inversiones en obra pública.

³⁰ Véase noticias vinculadas al tema tales como: <<https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/21195/sociedad/virgen-urkupina-ya-tiene-cuenta-bancaria-salta.html>>. Acceso en: 20 feb. 2018.

fronterizo y asimilado por las familias “salteñas”. Allí, se hizo necesario un recorrido histórico para comprender los múltiples contactos entre la ciudad de Salta y Bolivia. También, se fue reflexionando sobre los principios de multiplicidad y heterogeneidad presentes en los rituales como así también, se rescataron ciertos elementos de las prácticas que posibilitaban mirar su funcionamiento como espacios vacilantes de sentido, donde se tensionan identidades nacionales y provinciales diversas.

La indagación ha situado a Urkupiña como una práctica rizomática que permea diversos espacios mediante, por ejemplo, las industrias culturales paralelas que destinan sus ventas principalmente a elementos vinculados a la vestimenta de la Virgen, mapas que se tejen *en y desde* la devoción. Como contrapartida, se intentó mostrar la posición de la Iglesia y del municipio (e implícitamente de los medios) en demarcar los espacios de un culto que se construye permanentemente desde el desborde de lo que éstos poderes le intentan imponer.

De algún modo, estas acciones dan cuenta de las formas en las que desde la óptica de eclesial y política se piensa que se puede habitar y transitar el territorio local mientras que la devoción continúa avanzando y construyendo sentidos diversos de ciudad.

REFERENCIAS

ALGRANTI, Joaquín. Las formas sociales de las mercancías religiosas. In: _____. *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013. p. 13-34.

AMEIGEIRAS, Aldo (Coord.). Ortodoxia doctrinaria y viejas ritualidades. Significados e implicancias en el catolicismo argentino de una aparición mariana. In: _____. *Cruces intersecciones, conflictos: relaciones político religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO – Colección Grupos de Trabajo, 2013. p. 207-231.

ARACIL, Alfredo. *Juego y artificio: autómatas y otras ficciones en la cultura del Renacimiento a la ilustración*. Madrid: Cátedra, 1998.

ARANCIBIA, Victor. *Nación y puja distributiva en el campo audiovisual: identidades, memorias y representaciones sociales en la producción cinematográfica y televisiva del NOA*. 2016. Tesis (Doctorado en Ciencias de la Comunicación) – Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2016.

_____. Mi mirada, nuestra mirada: los modos de narrar y de representar el mundo de los jóvenes salteños. *Oficios Terrestres*, Buenos Aires, n. 24, 2009.

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Barcelona: Alianza, 1998.

BARELLI, Ana Inés. Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Cultura y Religión*, Santiago de Chile, v. 5, n. 1, p. 64-79, 2011.

CAMBLONG, Ana María. Mi vecino Hommi Bhabha. *La Rivada Investigaciones en Ciencias Sociales*, San Miguel de Tucumán, n. 1, p. 1-25, 2013.

CALLEJO GALLEGO, Javier. Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, Madrid, v. 76, n. 5, septiembre-octubre, 2002.

CÁNEPA KOCH, Gisela. *Máscara, transformación e identidad en los Andes: la fiesta de la Virgen del Carmen*. Perú: Biblioteca Digital Andina, 1998.

CEBRELLI, Alejandra. Memorias locales, acervos colectivos y redes sociales. Hacia una reconfiguración de las representaciones nodales. In: CONGRESO LATINOAMERICANO DE SALUD MENTAL, I., 2015, Salta. *Anais...* Salta: Colegio de Sicólogos (inédita), 2015.

CEBRELLI, Alejandra; ARANCIBIA, Víctor. *Representaciones sociales: modos de mirar y de hacer*. 1. ed. Salta: CEPIHA-CIUNSa, 2005.

CERTEAU, Michel de. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. v. 1. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

DOMENECH, Eduardo; MAGLIANO, María José. Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, v. 21, n. 62, p. 3-42, 2007.

FLORES KLARIK, Mónica. De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945). In: ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia. *Poder y salteñidad: saberes, políticas y representaciones sociales*. Salta: CEPHIA; Facultad de Humanidades; Universidad Nacional de Salta, 2010. p. 51-68.

FOGELMAN, Patricia. Coordinadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales. *Trabajos y Comunicaciones*, La Plata, n. 30-31, 2006.

FOUCAULT, Michel. Los cuerpos dóciles. In: _____. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

_____. Posfácio. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Express, 1983.

_____. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. París: Éditions Seuil, 2004.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados: los mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa, 2004.

GARCÍA VARGAS, Alejandra. *Territorios y sentidos de ciudad: San Salvador de Jujuy, la capital provincial*. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, 2015.

GIORGIS, Marta. Urkupiña, la virgen migrante fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran córdoba. *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy, n. 13, p. 233-250, 2000.

GISBERT, Teresa. El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac. *Chungará* (Arica), Arica, v. 42, n. 1, p. 169-180, 2010.

GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz. Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público al privado. In: GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz et al. *Esplendores y miserias del siglo XIX: cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1995. p. 431-457.

GRIMSON, Alejandro. La Nueva Bolivia y las disputas por la integración. La Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana. In: _____. *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Eudeba: Buenos Aires, 1999. p. 63-96.

GUARDIA CRESPO, Marcelo. *Interacciones: la dimensión comunicacional de la cultura*. Santa Cruz: UPSA, 2003.

GUBER, Rossana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.

GUZMÁN, Juan. Emergencias religiosas: el caso de la Virgen de Urkupiña” In: Marcelo Lago. *Jujuy bajo el signo neoliberal: política, sociedad y cultura en la década de los noventa*. Jujuy: Ediunju, 2009. p. 473-501.

HALL, Stuart. Introducción: ¿quién necesita “identidad”? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 13-40.

HERNÁNDEZ, Graciela. Relatos de vida y religiosidad popular: origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Revista Cultura y Religión*, Santiago, v. 4, n. 1, p. 147-165, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Argentina: INDEC, 2010. Disponible em: < <https://www.indec.gov.ar/el-indec.asp>>. Acceso em: 16 mayo 2018.

JUÁREZ, Beatriz. Devociones reveladas: Performatividad y representación en retratos fotográficos a devotos de la Virgen de Urkupiña en Salta. In: CONGRESO DE COMUNICACIÓN/CIENCIAS SOCIALES DESDE AMÉRICA LATINA COMCIS Y EL, 2.; CONGRESO DE COMUNICACIÓN POPULAR DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CCP),

1., 2015, La Plata. *Anais...* La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, 2015.

LEÓN BALZA, Sergio. Conceptos sobre espacio público, gestión de proyectos y lógica social: reflexiones sobre la experiencia chilena. *Eure*, Santiago, v. 24, n. 71, p. 27-36, 1998.

LÓPEZ, José Francisco. La vestimenta de la Dolorosa en los antiguos territorios de la Diócesis de Cartagena. *Ecos del Nazareno: Cofradía de N. P. Jesús Nazareno*, Cartagena, n. 26, 2005.

MADRAZO, Guillermo. Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico: su vigencia en la puna argentina y áreas próximas desde la independencia hasta mediados del siglo XX. *Desarrollo Económico y Social*, Buenos Aires, v. 21, n. 82, p. 213-230, 1981.

MARSHALL, Adriana; ORLANSKY, Dora. Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina. *Desarrollo Económico y Social*, Buenos Aires, v. 20, n. 80, p. 491-510, 1981.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003.

MONTAÑEZ, Gustavo; DELGADO MAHECHA, Ovidio. Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*, Bogotá, v. 7, n. 1-2, p. 120-134, 1996.

NAVA LE FAVI, Daniela. ¡Que viva la Mamita!: Territorialidad(es), espesor(es) temporal(es) y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos del culto a Urkupiña en la ciudad de Salta, Argentina. *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia, n. 28, p. 53-70, 2017.

_____. De “turistas” y “peregrinos”: identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta, Argentina. *Análisis*, Bogotá, v. 49, n. 91, p. 461-481, 2017b.

_____. Territorialidades y espacio público: el caso de los devotos al culto del milagro y Urkupiña en Salta. In: JORNADAS DEL NORTE ARGENTINO DE ESTUDIOS LITERARIOS Y LINGÜÍSTICOS: TERRITORIOS DE LA MEMORIA, VI., 2016. San Salvador de Jujuy. *Anais...* San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 15-16 de septiembre, 2016.

_____. Nos han invadido las pulgas: narrativas e identidad(es) entorno al promesante de la Virgen de Urkupiña en Salta. In: SEMINARIO REGIONAL CONO SUR ALAIC: POLÍTICAS, ACTORES Y PRÁCTICAS DE LA COMUNICACIÓN. ENCRUCIJADAS DE LA INVESTIGACIÓN EN AMÉRICA LATINA, VIII. 2015, Córdoba. *Anais...* Córdoba: Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba, 2015.

_____. *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*. 2013. Tesis (Licenciatura en Ciencias de la Comunicación) – Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, Salta, 2013.

PASSARELLI, Ana; GIMENEZ, José. Rupturas y continuidades entre Copacabana y Urkupiña: aproximaciones a los sentidos de dos festividades bolivianas en La Plata. *Question*, La Plata, v. 1, n. 45, enero/marzo 2015.

PETRACCI, Mónica. La agenda de la opinión pública a través de la discusión grupal. Una técnica de investigación cualitativa: el grupo focal. In: KORNBLIT, Ana Lía (Coord.). *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales: modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 77-89.

PIMENTEL, Gabriel. Las huacas del tráfico: arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del Desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [En línea], Santiago, v. 14, n. 2, 2009.

PODJAJECER, Adil; MENNELLI, Yanina. La Mamita y Pachamama en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de La Candelaria en

Puno y en Humahuaca. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy, n. 36, p. 69-92, 2009.

SEGATO, Rita. La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. In: TEJADA, Aurelio Alonso (Comp.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 41-81.

SEMÁN, Pablo. Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos. In: ALGRANTI, Joaquín; SEMÁN, Pablo. *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 13-34.

SERAFINO, María Alicia. La celebración de una virgen migrante, construcciones identitarias entre bolivianos y santafesinos en un sector de Quintas al norte de la ciudad de Santa Fe, Argentina. *Sociedad Económica* [online], Meléndez, n. 19, p.117-134, 2010.

SNIADECKA-KOTARSKA, Magdalena. La etnopolítica en Bolivia. *Revista del CESLA*, Varsovia, v. 1, n. 13, p. 331-344, 2010.

TURNER, Víctor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1969.

YUDI, Raúl. *Kollas de nuevo: etnicidades, trabajo y clasificaciones sociales en los Andes, de la Argentina*. San Salvador de Jujuy: Purmamarkas, 2015.

Recebido em: 31/07/2018

Aprovado em: 15/10/2018