

Transitar la ciudad con las vírgenes a cuesta. Cuerpos, fronteras y espacio público en la devoción a Urkupiña en la ciudad de Salta- Argentina

To travel the city with the virgins to costs. Bodies, borders and public space in devotion to Urkupiña in the city of Salta- Argentina

*Daniela Nava Le Favi**

Resumen

El trabajo se centra en una pregunta sobre cómo se concibe el territorio local desde la mirada mediática, haciendo énfasis en observar las modalidades que se legitiman para habitar la esfera pública en términos de una práctica religiosa, andina popular y masiva como lo es el culto de Urkupiña en la ciudad de Salta, Argentina.

Los materiales analizados van mapeando la manera en la que se delimitan fronteras simbólicas en los territorios que habitan los cuerpos devotos. En esa construcción se lee un proceso de identificación que jerarquiza, excluye y/o delimita quiénes, cuándo y de qué modo pueden transitar el espacio público, el cual es concebido desde miradas colonialistas y euro-céntricas.

La indagación parte de un abordaje socio-semiótico que recupera aportes de las teorías en comunicación-cultura, estudios decoloniales y poscoloniales e investigaciones del campo antropológico, histórico y sociológico en relación con estudios religiosos.

El análisis propone, entonces, una reflexión sobre el papel de los medios en legitimar un disciplinamiento espacial y corporal para transitar el territorio local desde prácticas marianas no canónicas.

Palabras clave: fronteras- cuerpos- prácticas religiosas- espacio público- identidades

Abstract

The work focuses on a question about how the local territory is conceived from the media perspective, with an emphasis on observing the modalities that are legitimized to inhabit the public sphere in terms of a religious practice, popular and massive Andean as is the cult of Urkupiña in the city of Salta, Argentina.

The materials analyzed are mapping the way in which symbolic boundaries are delimited in the territories inhabited by devout bodies. In this construction, a process of identification is read that hierarchizes, excludes and / or delimits who, when and in what way the public space can transit, which is conceived from colonialist and euro-centric perspectives.

The investigation starts from a socio-semiotic approach that recovers contributions of the theories in communication-culture, decolonial and postcolonial studies and investigations of the anthropological, historical and sociological field in relation to religious studies.

The analysis proposes, then, a reflection on the role of the media in legitimizing a spatial and corporal discipline to transit the local territory from non-canonical marian practices.

Key words: borders- bodies- religious practices- public space- identities

* ICSOH - CONICET - Universidad Nacional de Salta

El caso

Victoria¹ nació en Bolivia pero vive en Cerrillos - Salta² hace más de veinte años y junto a sus hijas es devota del culto a la Virgen de Urkupiña. Ella posee un puesto de venta ambulante en la esquina de la Iglesia del Pilar, ubicada en el macro-centro de la ciudad salteña. Su pequeño negocio cuenta con innumerables cantidad de alacitas³ en honor a la devoción: algunas de ellas son traídas de Cochabamba - Bolivia (ciudad de origen del culto) y otras son confeccionadas por sus hijas con porcelana o arcilla.

En un tendero ubicado al lado de su puesto posee vestidos de todos los colores y tamaños para la “Mamita”⁴. Los promesantes se acercan, miran, miden la imagen de su Virgen con las vestimentas. Luego de comprar alacitas y/o vestidos, los fieles hacen una fila para esperar que Victoria proceda a “chayar”⁵ las compras con inciensos, hojas de coca, papel picado. Ella pregunta los destinatarios y/o motivos de su oración (la que realiza entre murmulos) y se encomienda a la divinidad para que los pedidos de los fieles sean concedidos. El 15 de agosto, día de la Virgen, la imagen de Victoria –la cual mide más de un metro- es llevada por la familia para hacer la procesión por las calles de la ciudad, mientras ella espera en su puesto ambulante realizando ventas y bendiciones.

Al igual que Victoria, cada vez emergen más puestos ambulantes, negocios y santerías que se dedican a la venta de imágenes, velas, inciensos y vestimenta (incluidos cetros, coronas) para el culto a Urkupiña⁶. Hay una sedimentada industria del creer alrededor del culto, es decir, industrias culturales que densifican las experiencias de tradiciones religiosas donde lo “sagrado” abarca prácticas que implican cuerpos, emocionalidades y afecciones que se mercantilizan (Semán, 2013).

Esa mercantilización se funde con un espesor temporal (Cebrelli y Arancibia, 2005) que remite a lo andino legible, por ejemplo, en la venta de alacitas

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

2 La ciudad de Salta es la capital de la provincia de homónimo nombre, ubicada al noroeste de la Argentina y tiene una población de 554 125 habitantes (INDEC, 2010).

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

4 La nominación es una forma común del discurso nativo para designar a la divinidad. El apelativo para identificar esta forma de religiosidad migrante -que ha sido asimilada por numerosas familias salteñas- 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 las contactos interpersonales que se establecen entre los creyentes durante las prácticas rituales que se realizan en honor a la Virgen (Nava Le Favi, 2017).

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

6 La utilización de múltiples colores y formas de los vestidos remite a una apropiación de los actores sociales con respecto a la devoción. Al respecto, existe un trabajo de producción fotográfica que mapea este proceso en la ciudad de Salta (Juárez, 2016).

principalmente las referidas a las “piedras” extraídas del cerro donde apareció la Virgen en Bolivia. Allí, se pueden observar dos procesos: el primero vinculado al origen mítico del culto, el cual refiere a la forma en que a una niña pastora quechua en el siglo XVI se le aparece la Virgen en la cima de un cerro⁷ en Quillacollo (de allí que se sustraen piedras del lugar para la venta) y, por el otro, a un pasado andino donde ese material era símbolo de una huaca sagrada⁸, una forma de comunicación entre los dioses y los pueblos andinos.

Las industrias culturales y las formas andinas-populares⁹ de vivencia de la religiosidad, conviven y fluctúan constantemente en el culto de Urkupiña en la ciudad. Este proceso religioso permite pensar cómo se articula lo popular-masivo¹⁰, conceptos históricamente antagónicos en significación pero que, en realidad, definen una manera de estar en el mundo y refieren a ciertos consumos y usos, los cuales pueden imbricarse en prácticas de resistencia (Marroquín, 2015). De esta manera, podría comprenderse que uno de los pilares fundamentales de la mercantilización gira alrededor de la vestimenta de la Virgen, lo cual implica una afectividad entre el devoto y la divinidad.

Este rasgo es fundamental si se piensa relacionamente con el contexto: 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 donde prima una concepción sacrificial¹¹ donde los bultos nunca están al alcance de los fieles, sino que se presenta una lejanía y exhibición de las imágenes en los rituales con una inclusión subordinada de las clases subalternas (Nava Le Favi, 2013 y 2016). La devoción de Urkupiña, en cambio, se constituye por rituales que implican una vivencia del cuerpo que pasa por el disfrute y, por el otro, una cercanía a la imagen/divinidad, un proceso que se fundamenta en las maneras de vestir el bulto y de humanizarlo, por ejemplo, para celebrarle el “cumpleaños”¹² (Nava Le Favi, 2017). Es decir, la modalidad en la que se llevan a cabo los rituales implica la apropiación de

7 Véase el siguiente link para la historia completa del origen mítico: <http://www.urcupina.com/> (Consultada el 25 de octubre de 2017)

8 Hay estudios que han determinado que las huacas, como lugares sagrados, podían ser cerros, piedras, ríos dedicados a deidades las cuales fueron funcionales para los procesos de occidentalización (Salazar Soler, 1997). Así, el culto mariano posee otros tiempos que se re-actualizan en ciertos elementos como el uso de las huacas en las festividad de Urkupiña (Nava Le Favi, 2017).

9 Este trabajo coincide con otras investigaciones como las de Barelli (2011) que postulan el culto como parte de la religiosidad popular.

10 En base al pensamiento de Jesús Martín Barbero (2002), Amparo Marroquín realiza una genealogía de los conceptos para pensar que al separarlos, sólo se realiza una reificación del análisis (Marroquín, 2015).

11 Lo sacrificial es visible, por ejemplo, en las peregrinaciones. Este ritual se realiza desde distintos puntos de la provincia e implica un esfuerzo en la caminata por parte de las promesantes que, en algunos casos, terminan con lesiones en el cuerpo.

12 El cumpleaños es la forma que se denomina a las fiestas que se realizan en honor a la Virgen donde se efectúan juegos, se sortean alacitas, se comparten comidas de manera comunitaria (Nava Le Favi, 2016).

una práctica religiosa que se configura como un escamoteo al poder (De Certeau, 1996) canónico católico, el cual se densifica por una industria del creer articulada en gustos legítimos de las agencias.

Además de los rasgos populares - masivos de la práctica religiosa se presenta un proceso de territorialización de la devoción en la ciudad (Nava Le Favi, 2017) escenificado no sólo por el aumento de negocios en honor a la advocación sino, principalmente, por las numerosas muestras de creencia al culto a través de una apropiación del espacio público mediante rituales como la procesión. Así, entre bailes y música de caporales, diabladas, morenadas¹³ y fuegos de artificios se transita la ciudad con las Vírgenes a cuesta.

Por último, cabe destacar que los medios de comunicación se han encargado de legitimar un ingreso del culto al territorio local como una acción directa de miembros de la Iglesia del Pilar, lugar donde se encuentra la réplica del bulto de Cochabamba-Bolivia. En diferentes medios e incluso comunicados eclesiales, se afirma que culto se introduce en la ciudad hace aproximadamente 14 años¹⁴. Sin embargo, las historias de Victoria -con la antigüedad de su imagen de más de 20 años- o la de otros devotos que afirman tener un bulto de más de 36 años¹⁵, hacen pensar en el poder de las agencias para ejercer ciertas prácticas sociales religiosas y, al mismo tiempo, el papel de los medios, los cuales tienden a obliterar, cristalizar y ser condescendientes al legitimar un ingreso a la ciudad de la devoción anclado en la institución católica con el efecto homogeneizar, de algún modo, una práctica heterogénea por parte los devotos.

Entradas teóricas-metodológicas

El trabajo se centra en una pregunta sobre cómo se concibe el territorio local desde la construcción mediática, haciendo énfasis en la manera en que se

13 Los caporales, los tinkus, las morenadas y las diabladas son grupos de bailes que se diferencian entre sí por la vestimenta colorida de los bailarines y los sombreros de las bailarinas. Los mismos conforman la fachada étnica de la festividad (Rivero Sierra, 2008).

14 Un comunicado del Arzobispado de Salta titulado “La devoción de la Virgen de Urkupiña y Salta” afirma en los puntos N° 1 y 2 que hace dos décadas se registra el culto en la ciudad y que la Arquidiócesis de Salta confió a la parroquia de Nuestra Señora del Pilar el acompañamiento de sus fieles. El mismo se puede consultar en el siguiente link: <http://www.eltribuno.com/salta/nota/2015-8-16-0-0-0-devocion-por-urkupina-en-salta-virgen-de-urkupina> (consultado el 29 de octubre de 2017). Algunos medios se han encargado, mediante las mismas voces eclesísticas de justificar su ingreso hace 14 años de la mano del Padre Emilio Lamas, el padre Justo Cáceres y un grupo de laicos. Véase el siguiente link: <http://www.eltribuno.com/salta/nota/2015-8-16-0-0-0-devocion-por-urkupina-en-salta-virgen-de-urkupina> (Consultado el 25 de octubre de 2017). Más allá de la vacilación en cuestión de años -a pesar de que se retoman las voces institucionales católicas- existe una cristalización de la representación del ingreso de la devoción anclado a actores eclesiales y no en ciertas prácticas de los devotos.

15 Existe un trabajo que mapea el origen del ingreso del culto a la ciudad mediante un grupo de familias que se adjudican ser las primeras en traer de Bolivia a Salta la imagen hace más de 36 años, coincidente con un proceso de migración boliviana. La práctica del grupo es paradigmática por cuanto no realizan las fiestas, las procesiones y novenas en los lugares establecidos por el canon católico local, es decir, tienen prácticas de escamoteo al poder (Nava Le Favi, 2017).

puede ocupar la esfera pública de la ciudad en términos de una práctica religiosa, andina popular y masiva como lo es el culto de Urkupiña en la ciudad de Salta: en los enunciados analizados se construyen fronteras en los espacios habitados por los cuerpos devotos, sobre los cuales se inscribe un proceso de identificación que jerarquiza, excluye y/o delimita quiénes, cuándo y de qué modo pueden transitar el espacio público concebido desde miradas colonialistas y euro-céntricas.

El análisis se inscribe en la línea de los estudios latinoamericanos que piensan la relación entre comunicación-cultura (Martín Barbero, 2002; Reguillo, 2007 y 2008, Marroquín, 2015), en tanto se retoman las perspectivas de la socio-semiótica (Verón, 1987; Angenot, 1998), la teoría de las representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia, 2005, 2010 y 2011; Rodríguez, 2008 y 2011), de las identidades (Brubaker y Cooper, 2002; Hall, 2010), enfoques sobre territorio y fronteras (Arancibia, 2009; Cebrelli y Arancibia, 2005) aportes de estudios andinos (Canepa Koch, 1998; Gisbert, 2010), aportes sobre religiosidad de la sociología y la antropología, la historia y la comunicación-cultura (Turner, 1969; Fogelman, 2006; Barelli, 2011; Semán, 2013; Nava Le Favi, 2013, 2016, 2017) y estudios decoloniales y poscoloniales (Segato, 2013).

Este trabajo pretende abordar un proceso que estuvo en la agenda mediática local vinculado a la disputa por habitar la ciudad en términos religiosos durante el año 2017, cuando se prohíbe la utilización de fuegos de artificios en la ciudad. Los materiales analizados refieren a un conjunto de textualidades que dan cuenta de un proceso que implica, por un lado, una necesidad de disciplinamiento del culto y, por el otro, regular las maneras en las que se puede vivir el espacio público.

El análisis se basa en una sistematización de fragmentos de notas y noticias publicadas en diarios y portales informativos como *Informate Salta*, *Diario El Tribuno de Salta* y *El Nuevo Diario de Salta*¹⁶. Al mismo tiempo, se incorpora información obtenida a través de una estrategia de tipo etnográfica: se retoman algunas notas de campo recolectadas de observaciones directas y participantes (Taylor y Bogdan, 1984). El análisis se realiza bajo una mirada socio-semiótica que se complementa con un abordaje que parte del contextualismo radical (Hall, 2010) en pos de reflexionar la complejidad y la contingencia para evitar los reduccionismos y esencialismos.

El concepto de frontera es transversal a la presente indagación y resulta fértil para comprender las regulaciones que se efectúan sobre el territorio y cómo ciertos cuerpos están habilitados para transitar esos espacios mientras que otros son disciplinados. En ese sentido, una frontera cumple la función de de-

16 El portal *Informate Salta* sólo tiene una edición on-line, mientras que *El Diario El Tribuno* y *Nuevo Diario* poseen versión impresa y digital. El portal informativo tiene como director a Federico Andrés Storniolo. *El Diario El Tribuno* de Salta fue creado en junio del año 1949 y forma parte de la familia del exgobernador de Salta Juan Carlos Romero, mientras que el *Nuevo Diario* surge en el año 2002 y su director es Néstor Gauna.

limitar y, para ello, construye, destaca la diferencia (Cebrelli, 2012). El trabajo focaliza en una pregunta por cómo los medios de comunicación tejen fronteras simbólicas y/o proponen clausuras de significación (Rodríguez, 2014) sobre los cuerpos que se categorizan. Así, el estudio habilita una reflexión sobre los medios y su centralidad en construir o reproducir identificadores sociales que ponen en circulación representaciones sobre la mismidad, la diferencia y la alteridad (ibídem).

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

Los territorios (materiales y simbólicos) también son el espacio donde fluctúan esas fronteras, albergan identificaciones y se constituyen en una representación que instala preguntas como “quién soy, dónde estoy, a qué nosotros pertenezco, dónde me localizo y qué lugar ocupo, cómo me relaciono con él y qué historias me entran a él” (Arancibia, 2009: 14). Los cuerpos llevan múltiples identidades entendidas -desde su proceso constitutivo- como un trabajo de diferencia desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha y/o conflicto, legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad (Hall y Du Gay, 2003). En este sentido, el trabajo supone que las identificaciones pueden ser situacionales, porque en diferentes momentos un actor o fenómeno ocupa un rol determinado; son construidas porque devienen de su diálogo con lo social; son relacionales porque en la medida que se construye un “yo-nosotros” hay “otros” que entran en la relación de identificación; son estratégicas porque existe autoidentificación o se identifica a otros de tal o cual modo conociendo las resonancias e implicaciones de las categorías que usan (Brubaker y Cooper, 2002).

Tanto las identidades como los territorios responden a determinadas representaciones sociales, es decir, mecanismos traductores que tienen “una facilidad para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica” (Cebrelli y Arancibia, 2005:38). Así, el trabajo trata de pensar cómo se impregnan el territorio local de representaciones referidas, especialmente, a la manera en la que se puede habitar la esfera pública. En este sentido, el trabajo considera que la dualidad entre espacio público/ doméstico implica una disputa que instaló el modernismo reservando el primero para prácticas masculinizadas y, el segundo, como lugar de lo femenino (González Stheban, 1995).

Las procesiones son realizadas en lugares públicos/ masculinizados pero son disruptivas al canon católico. En ese proceso de apropiación del espacio por

medio de una práctica religiosa migrante-asimilada, el municipio intenta regular el territorio a partir de la prohibición de “bombas de estruendo”. En este sentido, la primera parte el trabajo mapea cómo se construyen y se delimitan fronteras entre los cuerpos devotos donde emergen discursos colonialistas e higienistas de habitar el territorio. En la segunda parte, se rastrea la manera en la que desde lugares de enunciación del poder se intenta imponer formas de transitar la ciudad y practicar la devoción. En este recorrido, se encuentra latente una pregunta por el rol de los medios locales para otorgar valor a ciertas prácticas sobre otras, teniendo como patrón de legitimidad las que están más cercanas al canon católico que aquellas de raigambre andino-popular.

Cuerpos devotos, cuerpos ruidosos

Los materiales a analizar corresponden a un periodo en el cual el culto de Urkupiña se encuentra en un proceso de institucionalización y centralización (Nava Le Favi, 2017) legible en la forma en la cual una práctica heterogénea de los devotos salteños y bolivianos comienza a ser disciplinada a partir del decreto municipal N°0797-17¹⁷ que prohíbe y penaliza la utilización de fuegos de artificios. Los medios se han encargado de legitimar que la ordenanza estaba orientada, principalmente, a las muestras de devoción a Urkupiña. Este aspecto se constituye en vertebrador para la selección y sistematización del corpus analizado porque pone en cuestión cómo se intenta disciplinar espacial y corporalmente la advocación.

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

Los festejos en honor a la Virgen de Urkupiña, han generado molestias en vecinos, quienes manifestaron que los constantes estruendos afectan gravemente a la comunidad salteña. Una de las referentes del grupo de proteccionistas, Nicole Saso, manifestó que entre los meses de agosto y diciembre, los niños deben soportar molestos ruidos que perjudican la salud. Además explicó que los bebés son los principales perjudicados ya que sufren convulsiones y se asustan mucho cada vez que sienten las bombas de estruendo. En virtud de ello, Nicole, quien también es enfermera, aseguró que denunció el uso de la pirotecnia por parte de los feligreses, quienes constantemente utilizan bombas de estruendo para rendirle homenaje a la Virgen. (Fuente: Informe Salta, 20 de agosto de 2017)

El enunciador a través de una modalidad aseverativa retoma una voz citada de forma indirecta, la cual responde a una proteccionista de animales para

¹⁷ El decreto se encuentra disponible en el Boletín Oficial de la Municipalidad: <http://municipalidadsalta.gob.ar/boletin/?p=7011> (consultada el 25 de octubre de 2017).

re-afirmar la isotopía de la nota: los ruidos son molestos y producidos por el culto. En ese sentido, se presenta un monologismo (Bajtin, 1985) del discurso que oblitera otras voces. Además, se establecen fronteras a partir de los cuerpos enunciados: por un lado, están los “feligreses” y por otro, los “vecinos” de la “comunidad salteña”. En los apelativos, se pueden leer cómo se delimitan fronteras simbólicas: el que rinde culto está diferenciado enunciativamente de aquel que no lo practica y que además debe “sufrir” por los festejos.

Es interesante pensar el espesor temporal de la representación de “vecino”, el cual deviene de la colonia y estaba asociada a las jerarquías dentro de las gobernaciones; así, esa identificación refería a personas blancas, españolas, miembros de la alcaldía, la Iglesia o la milicia (Cebrelli, 2008). En la Gobernación de Tucumán del siglo XVIII la otredad se constituía por la plebe, es decir, mestizos en todas sus variaciones, negros libertos, esclavos, indios encomendados o al servicio de alguna familia española (íbidem). Con el devenir de los estados nacionales, en especial durante la primera mitad del siglo XX, hay una continuidad de estos discursos que se basan en un pensamiento eugenésico legibles, por ejemplo, en la literatura de Juan Carlos Dávalos (Álvarez Leguizamón y Muñoz, 2010). Así, “voces autorizadas” construyen y representan tipos humanos (colla, gaucho, indio, gente decente) que constituyen grupos socio-étnicos que conformarían la composición social de la época.

El lexema “vecino” adquiere una doble entonación si se piensa el contexto de producción del discurso: si durante el kirchnerismo se observa un desplazamiento de la categoría de ‘gente’ o ‘vecino’ a la de ‘pueblo’ (Cebrelli, 2015), durante el nuevo gobierno de cohorte neoliberal-empresarial del presidente Mauricio Macri, se puede mapear el proceso inverso. En este punto, también debe pensarse cómo se concibe que se puede habitar el espacio público, que -en este caso- responde a la colonialidad del poder, es decir, una visión de mundo que muta en una esfera pública, la cual monopoliza la totalidad de lo político transformándose en una única plataforma de enunciación de aquello que se consideran verdades universales (Segato, 2013). Así, los fuegos de artificios durante la celebración son “molestos” porque se ejercen por no-vecinos, no-salteños. Allí, hay un juego de identificaciones situacionales y contextuales de los cuerpos que no sólo establecen estratégicamente fronteras hacia un adentro del espacio local sino que responden históricamente a formas de nominación y jerarquización de los sectores sociales.

Por otra parte, se encuentra latente el discurso higienista a través de la construcción del cuerpo por la única voz que se retoma en la nota: se la describe con apelativos como “enfermera”. Este tipo de discurso puede vincularse a una biopolítica del poder (Foucault, 1990) que ya no se centra en el cuerpo individual sino en la población, y que en la nota refiere a partir de “los problemas de salud” de los niños por los fuegos de artificios de una fiesta andina.

Este aspecto, además, está relacionado a cómo se intenta legitimar una connotación negativa del culto a través de un saber médico cuyo espesor temporal puede remitir a la década de 1920, cuando desde la municipalidad de la ciudad se comenzó a imponer un ejercicio legal de la medicina por sobre prácticas pertenecientes a la religiosidad popular como el curanderismo (Flores, 2010) desde formas de disciplinamiento de los cuerpos y de los espacios donde se los ejercía. En este caso, el control se establece a partir de un discurso científico-médico que intenta regular la forma en la que se habita la esfera pública a partir de una expresión no- canónica. De este modo, el cuerpo devoto causa “ruido”, “molestia” nominaciones que escenifican fronteras en el territorio a partir de las prácticas de los cuerpos devotos y retrotraen a discursos colonialistas e higienistas de concebir cómo se puede transitar la ciudad.

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

El concejal Cánepa señaló a Nuevo Diario, que con este diálogo se busca generar un cambio cultural, al tiempo que formar conciencia sobre la contaminación auditiva. Asimismo dijo que en el marco de esta reunión, los grupos de feligreses de la Virgen de Urkupiña, se ofrecieron para colaborar en la promoción de este tema. La promulgación de la ordenanza que prohíbe la venta, utilización, tenencia y/o fabricación de los tipos de artificios pirotécnicos denominados: morteros con bombas, bombas de estruendo o de iguales características fue en el mes de agosto, y el autor fue precisamente Matías Cánepa. (Fuente: Nuevo Diario de Salta, 28 de julio de 2017)

El enunciado, nuevamente monologista y de modalidad aseverativa construye dos campos semánticos: por un lado, la necesidad de un “cambio” cultural que se produciría -en lo no dicho- por la erradicación de ciertas prácticas que conforman el culto y, por el otro, la contaminación auditiva que produce la práctica. Existen trabajos que muestran cómo los medios construían hacia el año 2009 la imagen de una invasión cultural de Urkupiña en la ciudad por considerar que era una devoción únicamente boliviana (Nava Le Favi, 2016), con lo cual el lexema “cambio” vendría aparejado con esos procesos de exclusión de una otredad religiosa. A la vez, y pensando en el contexto de producción, la propuesta estaría en consonancia con el nuevo discurso hegemónico macrista que promueve el lexema “cambio” como slogan de campaña. Allí, puede rastrearse cómo se configura una representación en relación a sus campos de decibilidad, es decir, las condiciones de posibilidad para decir y legitimar ciertas prácticas que, de algún modo, le aseguran al poder mayor ductilidad en su ejercicio (Cebrelli y Arancibia, 2005).

El otro campo semántico es la contaminación auditiva. En este punto, cabe pensar que el proceso de territorialización no sólo pasa por los cuerpos que habitan las calles, sino que también se espacializa con el sonido que se ejerce mediante la procesiones a la devoción. Así, la nota muestra que la promulgación de la ordenanza se realiza durante el mes de agosto, connotando que tal

regulación se realiza por el culto. Allí, se tejen fronteras simbólicas implícitas entre la práctica religiosa y otras que también utilizan fuegos de artificios (como las celebraciones futbolísticas en la ciudad, por ejemplo) porque -en lo no dicho- no son las bombas las causantes de molestia, sino el culto que se apropia del espacio a través del sonido, dando cuenta de otras formas de vivir la religiosidad. De esta manera, cuando ciertas prácticas sociales resultan inconvenientes para las estructuras hegemónicas vigentes, se produce un solapamiento (Cebrelli y Arancibia, 2005) y, en este caso, a través de otros discursos -como los higienistas- que responden a una práctica ideológica regulatoria sobre cómo vivir el espacio público.

De este modo, las voces eclesiales también fueron legitimando la necesidad de un “cambio” cultural justificando la necesidad de regulación de la práctica:

Por este mismo tema se manifestó el padre **Javier Mamani**, de la Iglesia del Pilar, que participó de la reunión de ayer. Este templo es donde se llevan a cabo la mayoría de las ceremonias de bendiciones de devotos de esta virgen, y valoró de manera positiva, la iniciativa de promover conciencia sobre la contaminación sonora, resaltando la búsqueda de una sana convivencia. (Fuente: Nuevo Diario, 28 de Julio de 2017)

El enunciado retoma una voz citada de modo indirecto y además de la aseveración como modalidad de enunciación, se utilizan subjetivemas con valoración positiva como el lexema “sano” para destacar la importancia de la ordenanza para la “convivencia”. Nuevamente se repite la representación sobre la contaminación sonora como forma de justificación de la efectiva puesta en práctica de la ordenanza. En las voces eclesiales, esa representación negativa del culto adquiere una acentuación vinculada a una forma de concebir el espacio y las fiestas religiosas. De esta manera, en el enunciado podría leerse no sólo la inscripción del discurso religioso (canónico) en los medios, sino también el espesor temporal de una representación católica, dado que desde la edad media el dogma ha buscado suprimir y, posteriormente, “purificar” las fiestas populares por un aspecto teológico asociado a pensar las prácticas como vestigios paganos y, por el otro, uno moral al considerar que son momentos propicios para el pecado (Burke, 1978). El pensamiento racionalista separó la experiencia cuerpo/mente y homologó esa separación entre lo civilizado y primitivo (Miguez, 2002), cavilaciones que perpetúan en la visión católica y en la concepción de cómo se pueden habitar y decir desde los lugares de poder ésos espacios públicos. De allí que “la sana convivencia” no sólo sea alusiva al “cambio cultural” sino, también, refiera a una disputa por quién tiene el monopolio religioso; un proceso que se traduce en cómo se puede disciplinar un culto que se asienta en una presencia corporal en la esfera pública con prácticas cercanas al carnaval bajtiniano donde los bailes, la música y los fuegos de artificio son una muestra de creencia a la devoción y una forma disruptiva de procesión para la institución. De algún modo, los cuerpos son “ruidosos” no sólo por la práctica que realizan sino porque escenifican otras formas populares-andinas de vivencia de la religiosidad.

Entre “rosas” y “globos”: formas hegemónicas de habitar el territorio

Frente a las noticias/notas que destacaban la prohibición del uso de pirotécnica en el culto, emergieron otras que daban cuenta de modalidades “aceptables” de realizar la festividad. Así, se mediatizaron estrategias promovidas por el mismo municipio que propone la utilización de rosas en lugar de fuegos de artificios y otras devenidas de las agencias como la utilización de globos¹⁸. En ambos casos hay una representación sobre el consentimiento del devoto, es decir, se presenta una aceptación consciente, subordinación reflexiva, la idea del “mal menor” (Grossberg, 2004; Hall, 2010). Una nota titulada “En una fiesta religiosa cambiaron pirotecnia por globos de colores” construye un caso mediático ejemplificador de cómo se puede habitar los espacios públicos de la ciudad:

En medio de la polémica por la utilización de pirotecnia en los festejos de la Virgen de Urkupiña, un grupo de vecinos decidió utilizar otra manera de venerarla. Gastón Leandro, reconocido repostero de esta ciudad, expresó a través de su cuenta que los fieles decidieron lanzar globos de colores, mientras danzaban por las calles demostrando su devoción a la Virgen, y cumpliendo las promesas. “Esta fue nuestra forma de recibir a nuestra madre de Urkupiña en su fiesta. Este año dije no a la pirotecnia, no a los ruidos. Mi grupo fue consciente y nació esta hermosa idea del lanzamiento de globos de colores, que adornaban los vehículos mientras danzábamos por las calles de nuestra ciudad, demostrando nuestra devoción y cumpliendo promesas”, expresó. Actitudes como la de Leandro se han replicado en distintos puntos de la provincia, donde son muy comunes los festejos y las honras a la Virgen de Urkupiña con desfiles de caporales y un ruidoso despliegue de fuegos artificiales con bombas de estruendos que fueron el punto de ríspidos debates sociales y ordenanzas que, como en el caso de Salta capital, determinaron su prohibición. (Fuente: Diario El Tribuno de Salta, 22 de agosto de 2017)

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

En cuanto a la práctica de lanzar globos, también se encuentra en consonancia con los regímenes hegemónicos gubernamentales del presidente Mauricio Macri quien ha hecho de los globos una forma distintiva de campaña. Así, puede comprenderse cómo ciertas representaciones dentro de un campo de decibilidad y posibilidad permean a otras -en este caso, religiosas- para disciplinarlas de acuerdo al margen de lo “aceptable” para habitar el espacio público.

¹⁸ Véase la noticia en el siguiente link: <http://www.nuevodiariodesalta.com.ar/noticias/salta-1/devotos-de-la-virgen-de-urkupinia-cambiaran-bombas-por-flores-11356> (Consultada el 27 de octubre de 2017)

En el caso del uso de las rosas propuesto por la Municipalidad de Salta podría rastreadse una consonancia con prácticas religiosas católicas que tienden a lanzar pétalos durante la procesión, como es el caso de la festividad del Señor y la Virgen del Milagro. En el caso de Urkupiña, en lugar de pétalos los fieles utilizan papel picado, elementos que se condicen con la significación de una fiesta de “cumpleaños” a la Virgen (Nava Le Favi, 2017) lo cual -como se dio cuenta con anterioridad- también está en consonancia con la forma de vivencia de los devotos que tienden a humanizar la imagen.

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

Algunas conclusiones finales

El trabajo fue mapeando brevemente una práctica religiosa de origen boliviano y asimilada por familias salteñas que adquiere configuraciones andinas-populares-masivas. Las procesiones implican una forma de apropiación del espacio que se efectúa entre bailes, música de caporales, papel picado y fuegos de artificios. Desde lugares de enunciación de poder se intenta disciplinar, regular la práctica mediante formas de supresión de elementos como los fuegos de artificios que producen- según las representaciones mapeadas- una contaminación sonora.

El decreto municipal que “prohíbe” la utilización de los fuegos de artificios para regular el “ruido” que se emite durante la devoción, pone en relieve cómo el sonido permea, traza y delimita el territorio y se constituye en el índice de una práctica andina-popular que se apropia de los espacios públicos consagrados históricamente a festividades como el Milagro (Nava Le Favi, 2013, 2017).

En los fragmentos mapeados, además, se puede leer el espesor temporal de ciertas identificaciones como “vecinos” que en determinados momentos refieren a personas que sufrían los molestos ruidos de la procesión y, en otros, a aquellos fieles que se adaptaban a estrategias aceptables de habitar el territorio. Este aspecto permite reflexionar cómo se construyen identificaciones estratégicas y situacionales de determinados cuerpos y -en un complejo proceso donde también emergen discursos higienistas- la forma en que se establecen fronteras simbólicas entre los devotos cuando están más aquí o más allá de lo demarcado como prácticas legítimas por el municipio y por voces eclesiósticas locales.

En los discursos mediáticos, además, subyace la idea de la legalidad/ilegalidad de las prácticas y de los cuerpos devotos mediante la demarcación de cómo se puede habitar el territorio y qué prácticas están al margen de lo prohibido, donde se funden visiones colonialistas-eurocéntricas y religiosas católicas.

Por otra parte, los medios se han encargado de anclar la ordenanza municipal como un intento de regulación específica al culto de Urkupiña, oblitando que este elemento se utiliza en otros eventos. Esto da cuenta del rol de los medios en construir otredades, legitimar disciplinamientos con aquellas formas de religiosidad que resultan disruptivas al canon católico y en ser propositivos de casos ejemplificadores que muestran cómo habitar el espacio en consonancia con representaciones y prácticas hegemónicas.

En el año 2017, Victoria utilizó fuegos de artificios para honrar a la Virgen, pero aquellos “menos ruidosos”, es decir, los que no están prohibidos por la ordenanza municipal. El caso de Victoria es el de otros tantos devotos que ante la regulación han encontrado un espacio de fuga para continuar realizando las mismas prácticas dentro de la procesión: un ritual donde se ponen en juego diversas temporalidades, agencias y una concepción de vivencia del territorio que no sólo pasa por el disfrute del baile, sino por permear el espacio con el sonido en tanto éste se constituye en una forma de ser visibles y audibles en la esfera pública, moderna y colonial salteña.

Bibliografía utilizada

- ALBERRO, M.** (2004) “El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de muertos en México Araucaria”. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 5, núm. 12 pp 1-30.
- ALVAREZ LEGUIZAMÓN, S. y MUÑOZ, S.** (2010) “Categorías nativas, nominaciones de alteridad y voces autorizadas en la invención de la sociedad y la tradición salteña: literatura y dialectología”. En **ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S.** (comp) *Poder y salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*. Pp 118-132. Salta: CEPHIA.
- ANGENOT, M.** (1998). Hegemonía, disidencia y contradiscurso. Reflexiones sobre la periferia del Discurso Social en 1889. En *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias* (1ª Ed.) Córdoba: U.N.C.
- ARANCIBIA, V.** (2009). “Nacionalidad, territorios y memorias”. *Actas de las XII Jornadas Interescuelas de Historia*, UNT, Tucumán [edición en CD]
- BARELLI, ANA INÉS.** “Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Cultura y Religión*. Santiago de Chile: Universidad Arturo Prat. vol.V n°1. 2011 p.110 - 128
- BAJTIN, M.** (1998). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Barcelona, Ed. Alianza.
- _____. (1985) *Estética de la creación verbal* México: Siglo XXI.
- BRUBAKER, R. y COOPER, F.** (2002). “Más allá de identidad”. En: *Apuntes de Investigación*, N° 7, Buenos Aires.
- BURKE, P.** (1978) . *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza Editorial.
- BUTLER, J.** (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (1ª Ed.) Buenos Aires: Paidós.
- CEBRELLI, A.** (2008) *El discurso y la práctica de hechicería en el NOA. Transformaciones entre dos siglo (Contribuciones al estudio de la heterogeneidad cultural)* (Tesis Doctoral) Salta: UNSa.
- _____. (2012) “Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (1994-2011)” En: **LIZONDO, L.** (coord) *Praxis, frontera y multiculturalidad. La comunidad en disputa*. Salta: U.N.Sa. Sede Regional Tartagal
- _____. (2015) Salta la linda o la sinécdoque de la violencia larvada. *La Tecla Eñe, Revista de Cultura y Política*.
- CEBRELLI, A y ARANCIBIA, V.** (2005). *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer*. (1ª ed.) Salta: CEPIHA-CIUNSa.
- _____. (2011). “Las representaciones y sus márgenes. (In)visibilidades, imágenes y narrativas en situación de frontera cultural”. En: Alberto Constan-

te Director, N° 11, Setiembre, Reflexiones Marginales. Revista de saberes de frontera, México, Universidad Autónoma de México.

CHARAUDEAU, P. (2003). *El discurso de la información. La construcción del espejo social*, Barcelona: Gedisa.

FLORES, A. (2010) “De prostíbulos y prostitutas. Espacios y subjetividades corporizadas de la prostitución”. En: En ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S (comp) *Poder y salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*, pp 87-112. Salta: CEPHIA.

FOUCAULT, M. (1990) *Historia de la sexualidad. Volumen I: la voluntad del saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

GIORGIS, M. (2000). “Urkupiña, la virgen migrante fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdoba”. Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, N° 13, pp. 233-250.

GISBERT, T. (2010). “El cerro de Potosí y el Dios Pachamac”. En: *Chungará* (Arica), Vol.42, N° 1.

GONZÁLEZ STHEPAN, B. (1995). “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público al privado” En: B. GONZÁLEZ STHEPAN; J. LASARTE; G. MONTALDO y M. J. DAROQUI (comps). pp. 431-457. *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

GUZMÁN, J. (2009). “Emergencias religiosas. El caso de la Virgen de Urkupiña” En: Lago, M (dir) *Jujuy bajo el signo neoliberal: política, sociedad y cultura en la década de los noventa*, pp. 473-501 Jujuy: Ediunju.

FOGELMAN, P. (2005) “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”. En: *trabajos y Comunicaciones*, N° 30-31.

HALL, S., y P. DUGAY (Comps.) (2003). *Cuestiones de identidad* (1a. Ed.). Buenos Aires: Amorrortu.

HALL, S (2010) *Sin Garantías*. Colombia-Ecuador: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador Enviñón Editores.

JUÁREZ BRAVO, B. (2015, septiembre).”Devociones reveladas: Performatividad y representación en retratos fotográficos a devotos de la Virgen de Urkupiña en Salta”. Ponencia presentada en II Congreso de Comunicación/Ciencias Sociales desde América Latina COMCIS y el I Congreso de Comunicación Popular desde América latina y el Caribe (CCP) organizados por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata- Argentina.

MARROQUIN, A. (2015) *La categoría de lo popular masivo en el pensamiento de Jesús Martín Barbero (Tesis doctoral)*. Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas.

- MARTIN BARBERO J.** (2003). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- MÍGUEZ, D.** (2002). "Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes". En: *Religiao e Sociedade*, 22 (1) pp. 21-57.
- NAVA LE FAVI, D.** (2013). *La construcción del imaginario salteño respecto al culto de la Virgen del Milagro y la Virgen del Cerro en Salta. Identidades, actores sociales, conexiones y aristas de dos hechos religiosos locales*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación). Salta, Argentina. Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades.
- _____. (2016). "Territorialidades y espacio público. El caso de los devotos al culto del Milagro y Urkupiña en la ciudad de Salta". *Memorias de las VI Jornadas del Norte Argentino de Estudios Literarios y Lingüísticos*, San Salvador de Jujuy, Argentina.
- _____. (2017). "¡Qué viva la mamita! Territorialidades, espesores temporales y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos al culto de Urkupiña en la ciudad de Salta- Argentina", *Folia Histórica del Nordeste IIGHI-IH- CO-NICET/UNNE* N° 28 pp53-70.
- PASSARELLI A., y GIMÉNEZ, J.** (2015). "Rupturas y continuidades entre Copacabana y Urkupiña. Aproximaciones a los sentidos de dos festividades bolivianas en La Plata". En: *Question*, Vol. 1, N° 45, enero-marzo
- REGUILLO, R.** (2008). 'Políticas de la (In)visibilidad. La construcción social de la diferencia' Clase N° 5 del Curso Educación, Imágenes y Medios, Buenos Aires, FLACSO.
- RIVERO SIERRA, F.** (2008). *Los bolivianos en Tucumán. Migración, cultura e identidad. San Miguel de Tucumán*. Consejo de investigaciones- Universidad Nacional de Tucumán.
- RODRÍGUEZ, M. G.** (2008). "La pisada, la huella y el pie". En: ALABARCES, P. Y M. G. RODRÍGUEZ (comp) *Resistencia y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, pp. 307-335. Bs.As.: Paidós.
- _____. (2011). "Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera". En: *Reflexiones Marginales* N° 10, México: UNAM.
- _____. (2014). *Sociedad, cultura y poder* (1° Ed.). Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- SEGATO, R.** (2008). "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En ALONSO, A. (comp) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo..* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- _____. (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

- SEMÁN, P.** (2013) “Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos” En J. ALGRANTI, (director) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. pp 13-34. Bs As: Editorial Biblos.
- TURNER, V.** (1969). *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.
- TAYLOR, S. y BODGAN, R** (1984). “La observación participante en el campo”. En: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós Ibérica
- VARELA, G.** (2010). “Enunciación televisiva y cuerpos de la seducción”. Ponencia para el VIII Congreso Nacional y III Internacional de la Asociación Argentina de Semiótica Cartografía de investigaciones semióticas, Posadas, Misiones.
- VERÓN, E.** (1987). *La semiosis social* (1º Ed.). Barcelona: Gedisa.

