

LOS ROSTROS DEL PODER: IDENTIDADES, JERARQUÍAS Y RE- PRESENTACIONES SOCIALES EN EL CASO DEL CULTO DEL MILAGRO EN SALTA- ARGENTINA

Daniela Nava Le Favi

Argentina, Doctora en
Comunicación. Becaria
Posdoctoral del Instituto de
Bio y Geociencias del NOA-
CONICET y auxiliar docente en
la Universidad Nacional de Salta.

***danielanavlefavi@gmail.
com***

La autora declara no tener
conflicto de interés alguno con la
revista Punto Cero

Nava, Daniela (2019). Los rostros del poder: identidades, jerarquías y representaciones sociales en el caso del culto del Milagro en Salta-Argentina. Punto Cero, año 24 n° 38 agosto de 2019. Pp 33-44. Universidad Católica Boliviana "San Pablo" Cochabamba

Resumen:

Este trabajo se teje en diálogos interdisciplinarios que retoman, principalmente, las miradas de la socio-semiótica, los estudios culturales y abordajes antropológicos, comunicacionales e históricos en relación a procesos religiosos para mirar las representaciones sociales en el caso de la devoción al culto del Señor y la Virgen del Milagro en la ciudad de Salta- Argentina. Para abordar la temática, se focaliza en dos grupos católicos denominados como "Hermandad del Milagro" y la "Guardia de Obreras de María", los cuales participan de manera activa en la festividad y se configuran en rostros de poder, dado que sus miembros reproducen identidades e imágenes de mundo legitimadas por la Iglesia en tanto ocupan una posición jerárquica en la organización de la devoción. La investigación considera a estos grupos -además- como cofradías por las dinámicas que adquieren lo cual permite leer la colonialidad y las diversas formas en la que la iglesia a través del culto sedimenta, perpetúa y reproduce su poder en el territorio local. .

Palabras clave:

Representaciones, identidades, jerarquías, cultos religiosos.

Abstract:

This work is woven in interdisciplinary dialogues that take up, mainly, the views of socio-semiotics, cultural studies and anthropological, communicational and historical approaches in relation to religious processes to look at social representations in the case of devotion to the cult of the Lord and the Virgen del Milagro in the city of Salta- Argentina. To address the theme, focuses on two Catholic groups called "La Hermandad del Milagro" and the "Guardia de Obreras de María", which participate actively in the festival and are configured in faces of power, as its members reproduce identities and images of the world legitimized by the Church. They occupy a hierarchical position in the organization of devotion. The research considers these groups as brotherhoods for the dynamics they acquire, which makes it possible to read coloniality and the various ways in which the church, through worship, sediments, perpetuates and reproduces its power in the local territory.

Key words:

Representations, identities, hierarchies, religious cults.

1. El caso

El 15 de septiembre, la ciudad de Salta-Argentina, es testigo como miles de fieles caminan por las calles del casco céntrico en la procesión del Señor y la Virgen del Milagro, culto en donde participan miembros eclesiales y políticos.

La devoción surge en 1692 cuando un terremoto destruye gran parte de la ciudad de Esteco y sus alrededores. El mito de origen relata que una vez sacados los bultos por las calles, cesó de temblar la tierra, un evento geológico común en la zona del noroeste argentino.

La festividad incluye diversos rituales (Turner, 1980) como la entronización de las imágenes en el altar mayor de la Catedral Basílica de Salta que se realiza en el mes de julio. Durante ese periodo, diversas organizaciones civiles y principalmente escuelas¹, participan de las misas que se ofician en honor a los Santos Patronos. Las novenas se realizan en las diversas parroquias barriales y afuera de la Catedral, donde los fieles siguen los rezos a través de una pantalla gigante ubicada en la fachada del templo.

Desde el 13 al 15 de septiembre, los días que establece el calendario religioso de Salta para la festividad, cientos de peregrinos de distintos puntos de la provincia (y en menor proporción del país) caminan días y noches hasta llegar al altar donde se encuentran entronizadas las imágenes. Este ritual implica un gran operativo de seguridad que controla los espacios que recorren los cuerpos peregrinos en la ciudad, los cuales tienen tiempos específicos para llegar a la misa que se oficia en la Catedral.

Los medios se encargan durante esos días de realizar la cobertura mediática de los sucesos relacionados únicamente al culto, destacando cómo la devoción forma parte de la “identidad” local, mientras que el municipio y la provincia se encargan de realizar publicidades en la vía pública destacando la importancia de la festividad

como parte del “pueblo salteño” (Autor, 2013 y 2018).

El Milagro es una devoción oficial católica que congrega a diversos actores sociales: alrededor de las imágenes que salen en procesión se encuentran los funcionarios públicos y los miembros eclesiales. Luego, detrás de una valla de policías, se ubican los peregrinos tanto ciudadanos como del interior provincial. Esta jerarquización de los cuerpos en el espacio público permite pensar cómo se produce una inclusión subordinada (Elías, 1993) de las clases subalternas. A la vez, permite leer las diversas formas en la que la devoción se establece como hegemónica, entendiendo que este concepto medular de Antonio Gramsci (1986) implica considerar un modo de articulación política (y en este caso religiosa) que impone, reafirma y recrea el poder para regirlas en función de clases o un sector de clases que se erige como dominante. En el caso a estudiar, este poder se re-afirma a través de los medios, la dirigencia política y, también, de actores sociales que están imbricados en la institución y que permiten comprender cómo se reproduce y sedimenta el poder de la iglesia a través de las funciones y percepciones que poseen los mismos –principalmente– durante el desarrollo de la festividad del Milagro.

2. Entradas teóricas y metodológicas

El culto convoca a una diversidad de actores sociales, cada uno de los cuales porta identidades diversas. Interesa poner en cuestión aquí, ciertos grupos que funcionan como rostridades del poder, es decir, actores entramados en modos de semiotización donde se ponen en juego sistemas de redundancias dominantes que dependen de una red de equipamiento sobre el cual descansa el poder de la burguesía (Guattari, 2013).

Este trabajo², entonces, tiene como objetivo mirar las representaciones sociales de dos grupos católicos denominados como

“Hermandad del Milagro” y la “Guardia de Obreras de María” por considerar que sus miembros ocupan una posición jerárquica en la organización del culto del Milagro y, de algún modo, se establecen como los rostros del poder que ejerce la Iglesia Católica salteña en la ciudad y a partir de la devoción. Cabe destacar que, la investigación considera a estos grupos -además- como cofradías por las dinámicas que adquieren, las cuales se detallarán más adelante.

La investigación se constituye en la trama de estudios provenientes de la comunicación (Reguillo, 2007 y 2008), de la socio-semiótica discursiva (Verón, 1987; Angenot, 1985) los estudios culturales (Hall, 2010) aportes sobre representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia, 2012) y relación a la religiosidad desde la antropología, la sociología, la historia cultural y la comunicación (Chaile, 2010; Fogelman, 2000 y 2005; Dri, 2012; Turner, 1980; Autor, 2013, 2018).

Las representaciones son imágenes de mundo que poseen una carga ideológica (cf. Cebrelli y Arancibia, 2012). Las mismas posibilitan reflexionar sobre la relación del sujeto, las adscripciones identitarias y las formaciones discursivas como correspondencias no necesarias, como contingencias que reactivan los procesos históricos (Laclau y Mouffe, 2005). El proceso constitutivo de las identidades es un trabajo de la diferencia y semejanza desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha o conflicto, legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad (Hall, 2010). En este sentido, las identidades se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella (Cebrelli y Arancibia, 2012).

El concepto de actores sociales de Giddens (2003) es transversal a la presente indagación, ya que posibilita pensar cómo se construye la imagen de los agentes de forma intencional cuyas acciones y actividades obedecen a determinadas razones

y motivos, en estrecha vinculación con la constitución de identidades no sólo a nivel grupal sino en diálogo y tensión con la “salteñidad”. Al mismo tiempo, las percepciones de los miembros de estos grupos, permiten pensar cómo se legitiman jerarquías hacia el interior de la institución y, por lo mismo, posibilitan examinar las diversas formas, más o menos formalizadas que existen hacia el interior del Arzobispado, cómo se construye y se mantiene un orden legítimo en el que se establecen relaciones entre las cosas y las personas y a partir del cual se producen gradaciones, valores o dignidades, en ocasiones, desiguales (Boltanski y Thévenot, 1991).

Para conocer la mirada de estos actores, se considera la información obtenida de observaciones participantes, es decir, a través del contacto del investigador con el fenómeno observado lo que habilita conocer la realidad de las personas en sus propios contextos, en este caso, en los ámbitos de realización del culto. También, se utilizaron entrevistas en profundidad para conocer con detenimiento sus puntos de vista (Restrepo, 2016). Los testimonios incluidos en este artículo 3 fueron recolectados durante el año 2016-2017 durante el periodo de la novena y procesión que abarca desde el 6 al 15 de septiembre. Se hace necesario mencionar que la realización de las entrevistas fue un desafío para la investigadora, dado que los miembros de estos grupos son reticentes a brindar testimonios sin la previa autorización del Arzobispado de Salta.

El trabajo se estructura en tres partes: la primera realiza un breve recorrido sobre el origen del culto en Salta y su relación con la colonia y la conformación de los estados nacionales. En un segundo momento, se piensa en la historia de estos grupos desde la perspectiva de sus integrantes, entendiendo que los testimonios constituyen un aporte fundamental para reconstruir las posibles formas en las que surgieron estas cofradías, dado que no existen registros públicos escritos hasta

el momento. En un tercer momento, se muestra cuáles son los roles de estas personas y cómo se constituyen en los rostros del poder de la Iglesia, es decir, en voces y cuerpos que legitiman representaciones e identidades de la institución.

3. El mito del culto anti-sísmico

El culto del Milagro tiene su mito de origen (Dri, 2012) anclado en la etapa colonial de Salta, cuando formaba parte de la Gobernación de Tucumán y se encontraba en plena etapa de organización política y económica, de integración progresiva con el centro minero de Potosí a través de las demandas ganaderas y textiles con una dinámica de interrelación con las sociedades indígenas (Yudi, 2015). Según la historia oficial del culto, la historia de las imágenes se remonta a 1590 cuando el Fray Francisco de Victoria desde España regala a la diócesis de Tucumán un Cristo para la Iglesia Matriz de Salta y una Virgen del Rosario para el convento de los Dominicos de Córdoba. El barco que llevaba las imágenes naufragó y ambas llegaron flotando al puerto del Callao en Perú, en el Océano Pacífico. Dado que el Cristo queda abandonado en una habitación, el mito sostiene que el padre José Carrión recibe el mensaje divino que la imagen que había sido abandonada por más de cien años, debía salir en procesión para que cese el sismo. La historia sostiene que el perdón de la divinidad (Cristo) se produce por la intercesión de la Virgen⁴.

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

está anclado en la estatua de la Virgen, que luego de numerosos temblores cayó de un atrio de más de tres metros y no tuvo ningún daño. El hecho que la veneración de las imágenes sea dual se debe a que los jesuitas locales no sólo no vieron con buenos ojos la veneración única a María (ibídem, 2010) sino que, también, estaba relacionado con el debate sobre el carácter divino o no de la Virgen en el seno de la institución (Gruzinski, 1994).

Desde la etapa colonial hasta la actualidad, el culto está institucionalizado en la memoria cultural, es decir, “en la temporalidad viva de los haceres de la gente común” (Cebrelli y Arancibia, 2012:6). Esta perpetuación a lo largo del tiempo se debe a la construcción de las identidades locales que comenzaron a surgir con la conformación del Estado Nacional en la Argentina (1852-1880). El pasaje del orden colonial a los estados nacionales no fue nada fácil para la incipiente nación: se desarticularon “fuerzas centrifugas” que desarticulaban la sociedad, sin que existiera una posibilidad de “orden” dentro de esa comunidad imaginada (Ozlack, 1982). El orden no era más que la condición necesaria para una determinada manera de pensar el progreso y la civilización de una ciudadanía política. Sin embargo, dentro de ese proyecto nacional, las provincias no siempre estuvieron de acuerdo con los nuevos valores. Así, a principios del siglo XX, Salta era mirada como un lugar donde “aún existían costumbres tradicionales de raíces hispánicas e indígenas, algunas de las cuales (principalmente la hispánica) se complementan con el esquema de progreso propiciado por el estado y otras como la indígena se contradecían con los proyectos modernizadores” (Flores Klarik, 2010:52). En ese momento, la imagen de Salta se construye por una fuerte marca tradicionalista sustentada -principalmente- por las familias de elite que participaron en la independencia (Álvarez Leguizamón, 2010).

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

En 1940, el país atravesaba una faceta modernizadora y en ese contexto, existían provincias con mayores adelantos que la salteña. Esta diferencia necesita subsanarse, por lo cual se consolidan los valores tradicionalistas en el seno local: "la defensa de la Iglesia Salteña y los grupos tradicionalistas, harían valer con mayor fuerza sus atributos morales e históricos para diferenciarse de aquellas provincias que la superaban por su progreso" (Flores Klarik, 2010: 64). La continuidad de este culto desde un pasado colonial hasta la actualidad se da por el peso de las representaciones y su espesor temporal (es decir, su perpetuidad a lo largo del tiempo) que permiten que los modos de ver el mundo se fundan, circulen y se resignifiquen haciendo resonar en ellas los diferentes momentos de la historia (Cebrelli y Arancibia, 2012) donde diversos actores con múltiples intereses propiciaron la continuidad del culto colonial.

4. Cofradías y colonialidad

Las cofradías durante la colonia eran grupos que surgían de las Iglesias y tenían -desde la perspectiva de la historia cultural- un rol social polivalente porque po-

dían ser comprendidos por dos vías: una material (la construcción de un patrimonio cofradial y su administración) y otra de un fuerte contenido espiritual (circulación de discursos y prácticas religiosas). También constituyeron espacios de sociabilidad, alianzas, definición de identidades grupales, apoyo material y solidaridad entre sus miembros (Fogelman, 2000 y 2005). De allí que las cofradías coloniales sirvieron como marco identitario para sus integrantes: se construyeron como identidades corporativas porque posibilitaron a los no hispano-criollos insertarse dentro del sistema colonial y obtener cierto grado de integración simbólica y de prestigio (Valenzuela Márquez, 2010).

Algunos de los miembros de estos grupos se nominan como apostolados, concepto utilizado dentro de la institución para designar simbólicamente a aquellos que cumplen el rol de "apóstoles" de Jesús y con ello, ser trasmisores del mensaje de la Iglesia. La investigación, entiende que este tipo de auto-identificación es paralela a otro tipo de dinámica relacionada a las cofradías, más allá que las obreras no surgieron durante la etapa colonial salteña. Así, estos grupos poseen similares objetivos que este tipo de corporación, ya que tienen fines hospitalarios, de sanidad y fundamentalmente, son los articuladores de otros grupos dentro de la Iglesia como lo son los grupos de jóvenes, grupos de jóvenes mayores, de acción católica, entre otros.

Algunos historiadores se han encargado de diferenciar entre cofradías y hermandades: estas últimas estaban compuestas por grupos de sacerdotes que se dedicaban a servicios hospitalarios y las cofradías podían tener una conformación diversa de laicos. Retomando la perspectiva de Patricia Fogelman (2000) ambos términos durante el periodo colonial eran intercambiables y la distinción entre ellos se hace intangible, puesto que el uso indistinto de los términos da cuenta de un único tipo de asociación que eran las co-

fradías. En los casos estudiados, esta tensión puede leerse en la constitución de los grupos: la “Hermandad del Milagro” está conformada únicamente por hombres mientras que las “Obreras de María”, sólo por mujeres mayores de 25 años. Ambas cofradías implican uno de los máximos grados que puede alcanzar un laico dentro de la Iglesia local.

Alberto es profesor en un colegio secundario y miembro de la “Hermandad del Milagro” hace más de diez años. Esta cofradía está conformada por ciento veinte (120) hombres que participan activamente de la devoción. La historia del grupo todavía no ha sido escrita por sus integrantes pero, según este testimonio, estaría anclado en el mito de origen del culto:

Es una materia pendiente sobre todo como integrantes de la Hermandad contextualizar su historia.

Algunos dicen que la Hermandad del Milagro surge al tercer día del terremoto de 1692, cuando se lo saca al Santísimo Sacramento que algunos dicen que dio la vuelta en la Plaza y otros que dieron vuelta atrás de la Catedral. Entonces es cuando el curita el Carrión escucha la voz de Cristo y dice que ese día ahí surge la Hermandad del Milagro porque ahí se lo lleva al Santo Cristo crucificado para hacer la procesión. Otros dicen que cuando aparece en el puerto Callao en Perú, los dos cajones con la Virgen y el Señor. ¿Quién lo saca? El Pueblo lo saca de ahí. Lo llevan a Cochabamba o a Potosí o por el camino del Perú hasta llegar a la ciudad, ¿no habrá surgido ahí la Hermandad? (Testimonio Alberto, miembro de la Hermandad del Milagro, año 2015)

En el enunciado, se puede leer cómo se configuran paralelismos que se advierten entre los enunciados interrogativos (entendidos como pedidos de información) y los enunciados apelativos. En efecto, tanto las interrogaciones como las apelaciones se caracterizan por forzar al interlocutor a reaccionar de una cierta manera, son enunciados creadores de “obligacio-

nes”: ponen al destinatario ante la disyuntiva de obedecer o desobedecer (en el caso de los enunciados apelativos), y ante la de responder o negarse a responder (en el de los enunciados interrogativos). Los interrogantes que se realizan en este enunciado tienen la impronta de esos paralelismos que el enunciador termina respondiendo (Grande Alija, 1996). De acuerdo al testimonio, esta Hermandad, entonces, tendría un origen colonial y estrechamente vinculado a la historia de la devoción cumpliendo así una de las características fundamentales de las cofradías que radica en que sus miembros eran integrantes activos de determinados cultos (Cordero Fernández, 2016).

Carmen forma parte de las “Obreras de María”, una mujer de más de cincuenta años que se declara “mariana” por su trayectoria de vida personal con la imagen de María. Además, se constituye como un miembro activo del templo dado que ha pasado por todos los grupos de la institución y fue electa como presidenta de las Obreras por dos periodos consecutivos. Según Carmen, la historia del grupo se remonta hacia el año 1913:

La Guardia de Obreras nace en el año 1913, o sea que ya cumplimos 103 años, el 16 de abril. La función principal era antes, por ejemplo, asistir a todas las mujeres en diferentes ámbitos. Después se fue transformando de a poco porque cuando nace la Guardia fue creada por las grandes señoras de la época para su personal de maestranza y para todas las chicas que les servían de sirvientas. Cuando ellas se reunían acá, en la Iglesia, pero como las Hijas de María, venían acompañadas de estas personas, pero decían, “bueno estas personas algo tienen que hacer”; entonces se las llamó la Guardia de Obreras de María, por eso el nombre. Y en esa Guardia de Obreras ellas posibilitaron que se vayan organizando, que tengan una obra social en su momento y que hagan actividades menores pero paralelas a las que ellas hacían. Después estas grandes seño-

ras fueron dejando las actividades y tomando relevancia la Guardia de las Obreras, pero ya no como servicio a ellas, sino al Santuario. La mayor parte de las donaciones de las ornamentaciones las hizo la Guardia de Obreras. Por ejemplo, el trono de la Virgen, las coronas que tienen las dos las imágenes los donamos nosotras. (Testimonio de Carmen, brindado en la Catedral Basílica de Salta, Septiembre de 2016)

A diferencia de la Hermandad, el testimonio de Carmen predomina la modalidad aseverativa, es decir, el acto de aserción consiste en que el hablante asume una posición epistémica que le compromete con la verdad de lo que comunica (Grande Alija, 1996).

El relato de Carmen muestra un origen del grupo anclado en los sectores populares y con ello una de las funciones de las cofradías, es decir, el sentido integrador entre las diferentes clases sociales (Castañeda García, 2015). De esta manera, en su relato se puede distinguir las jerarquías sociales entre las que eran Hijas de María, es decir, las mujeres de la elite local y, por otra parte, las que ocupaban un rol subordinado como ser "guardianas" y "obreras" de la divinidad - cuando ingresaban al templo y también de la elite al realizar sus funciones de "maestranza", es decir, de limpiar los espacios del templo.

La denominación de este grupo remite directamente a las condiciones de producción del término "obrero", el cual refiere a un sistema capitalista donde la "clase obrera" es la trabajadora (en este caso, "trabajadoras" en relación a la divinidad y la Iglesia), nominación utilizada fuertemente a mediados del siglo XIX. Además, otro tiempo que resuena en nombre de la agrupación es el de la etapa industrial de la historia local: en el año 1913 gobernaba la provincia Robustiano Patrón Costa, quien implementó políticas destinadas al desarrollo de industria vitivinícola y harinera, una veta incipiente en la provincia. Por otra parte, si se considera que el 16

de abril se conmemora la Fundación de la ciudad de Salta, hay allí un intento de significar la cofradía en un acontecimiento colonial y vinculado a la historia local.

Se podría reflexionar, entonces, que la identificación de este grupo es un índice de cómo la colonialidad se ha perpetuado en la modernidad con variaciones que, sin embargo, siguen reproduciendo ese sistema mundo colonial (Quijano, 2007) legible en un término que condensa una jerarquía en relación a la divinidad y, también, hacia el interior de los grupos católicos.

5. Roles e identidades

Si se considera la significación de la Hermandad, podría pensarse cómo la identificación de "hermanos" hacia el interior del culto es claramente masculina, mientras que la representación de Obreras (servidumbre de la divinidad) queda en roles femeninos: allí la jerarquía pasa por el género de los laicos pero reproduce la matriz fuertemente patriarcal de la Iglesia Católica en general.

La función de ambas cofradías es diferencial; sin embargo, ambas gozan de legitimidad para realizar ciertas prácticas al interior del culto. En el caso de la Hermandad del Milagro, sus miembros son los encargados de disciplinar el espacio de la Catedral y poseen relativa cercanía con las imágenes sagradas, dado que son los encargados de colocar y sacar del atrio central las imágenes como así también de custodiar permanentemente la seguridad de las mismas:

Nuestro apostolado se dedica a preservar las imágenes sagradas, participar de las misas solemnes, ayudamos a los cordones para que la gente salga del altar cómodamente, en las procesiones, en los Corpus Cristis, seguimos donde está el santísimo sacramento (...) El Milagro es la fuente de nuestro trabajo, nosotros recibimos a los peregrinos, se trabajan en Caritas, se hace seguridad (...) le decimos a la gente me va a voltear la imagen, póngase de este lado,

o pase por acá que por aquí no se puede (Testimonio Alberto, miembro de la Hermandad, año 2015).

El colectivo de identificación “nosotros” en el testimonio, es utilizado para reforzar una imagen de grupo “unificada” que establece una frontera con los que no forman parte de él, lo cual se puede leer cuando se usa el apelativo “gente”. De allí que, se establece una frontera entre los cuerpos, es decir, una línea divisoria sustentada en diferencias sociales (Cebrelli y Arancibia, 2012). En este caso, las fronteras no sólo son simbólicas sino materiales: la hermandad es la que se encarga de posicionar y diferenciar los lugares que van a ocupar las personas que participan del culto. La cofradía, entonces, funciona como un conjunto de actores reguladores del espacio hacia el interior de la Catedral y también hacia el exterior porque se encargan de acompañar a los bultos del Señor y de la Virgen durante la procesión: se los puede identificar porque son los hombres vestidos de traje negro que están con cordones delimitando el espacio entre la curia, las autoridades gubernamentales y el pueblo peregrino. Es necesario destacar que este grupo coordina acciones de control y ordenamiento del espacio junto con la Policía de la Provincia de Salta.

Las obreras, por su parte, ayudan en la organización de las personas que ingresan al templo durante la novena, coordinan grupos (como los de liturgia, entre otros). Sin embargo, su rol más específico es el de vestir a las imágenes, un ritual presenciado por el Vicario y una mujer que ellas designan cuya función es la de ser la “peluquera” de la Virgen.

En la distribución de roles podría leerse cómo una función más anclada en el espacio público queda en manos de los roles masculinos, mientras que la práctica de la vestimenta gira en torno a un espacio privado regulado por la presencia de la institución pero, principalmente, de mujeres. Aquí, se hace necesario las disputas que instaló el modernismo: se establece la

masculinidad en el espacio público y lo femenino en el espacio doméstico- privado (González Sthepan, 1995).

Tanto la Guardia de Obreras como la Hermandad del Milagro son los grupos que mayor cercanía tienen con las imágenes. Además, son los que reproducen, de algún modo, el relato del canon católico. De allí que, Carmen, por ejemplo, afirme que el culto es “espiritual”:

Este tiempo del Milagro se vive de forma muy particular. Se vive en forma muy espiritual, porque el Señor en cada santuario se posa y derrama bendiciones y nosotros sabemos eso y a cada persona que vienen tratamos de atenderlos bien, en base a una organización que a algunos les puede molestar, pero lo hacemos por el bien de todos ellos (Testimonio de Carmen, brindado en la Catedral Basílica de Salta, Septiembre de 2016)

El testimonio marca la manera en la que se concibe a aquellos que son católicos pero que no forman parte de la organización. Es interesante pensar aquí, como se re-activa una visión paternalista, de cierta superioridad por formar parte de la organización al sostener que el poder y la jerarquía que se ejerce es por el “bien” de ellos.

También, es interesante cómo las cofradías se asumen como rostridades del poder al reproducir imágenes de mundo “hegemónicas” como, por ejemplo, sostener que la identidad salteña se “vive” y “siente” desde y por el Milagro: El ser devoto del Señor y la Virgen del Milagro se combina con la vida de cualquiera, vos fijate que vienen mineros, vienen niños, vienen mujeres, vienen ancianos, vienen policías. La Iglesia es una gama de seres humanos que agradecen o vienen a pedir a Dios (...) Ser devoto es estar aferrado a lo que está detrás de esa imagen que es a Dios (Testimonio de Carmen brindado en la Catedral Basílica de Salta, septiembre de 2016)

El testimonio de Alberto refiere a un significado latente que está en los medios de

comunicación que se vincula a cómo el Milagro abarca una totalidad que atraviesa diversos grupos sociales 5. Aquí, puede leerse cómo reproducen representaciones e identificaciones que también son sedimentadas desde la iglesia y los medios (Autor, 2013 y 2018) y, de algún modo, permiten comprender cómo se configuran las rostridades del poder cumpliendo la función de reproducir las imágenes de mundo de la Iglesia. En ambos casos, se pueden leer imágenes de mundo que forman parte del canon en general y de la institución local en particular, vinculada principalmente al culto del Milagro.

6. Algunas apreciaciones finales

El trabajo fue mirando la manera en la que se construye el relato mítico del culto y cómo se imbrica con la historia provincial y nacional para así, pensar la configuración del Milagro como un culto oficial, sostenido por la Iglesia y diversos actores sociales que permiten pensar cómo se ejerce la dominación del catolicismo en la ciudad. En un segundo momento, se fue pensando la forma en la que se construye la representación de un culto anti-sísmico, una significación que le permite traspasar la colonia y llegar hasta nuestros días.

La investigación mira la forma en la que se construyen los grupos católicos, su historia y cómo esto da cuenta de una necesidad de anclar los respectivos surgimientos ya sea en la historia de la fundación de Salta o en el mito de origen del culto, dando cuenta de cómo se intenta legitimar y adosarse a determinados hechos que cuentan con visibilidad y legitimidad en el ámbito local. Sin embargo, mientras que las obreras aseveran su origen en determinados hechos vinculados a la presencia de la elite en las iglesias, el caso de la Hermandad resulta paradigmático porque aún existen dudas sobre su surgimiento. También, puede leerse ciertas diferencias en términos espaciales: las “obreras” restringen su actividad al ámbito privado y

participan de una práctica como la vestimenta de la imagen donde sólo pueden participar un número reducido de personas; en el caso de la “hermandad” las actividades que desempeñan están ancladas en el espacio público y regulan las maneras que se puede transitar la ciudad pero, principalmente, la Catedral. De algún modo se reproduce el pensamiento moderno y colonial que destina el espacio público para los hombres y el privado para las mujeres.

Los roles muestran, también, cómo se configuran las cofradías en la actualidad, cómo se perpetúan imágenes paternalistas, jerárquicas que hablan, por un lado, de la configuración de la Iglesia Católica local y, por el otro, de cómo se concibe la “salteñidad”.

Notas

- 1- En Salta, hasta hace unos años atrás, se dictaba en forma obligatoria la enseñanza religiosa católica en las escuelas públicas y privadas de la provincia. Por el reclamo de un grupo de madres y padres que querían que se haga efectivo el derecho a la educación laica, el tema llegó a la Corte Suprema de Justicia en el año 2017. A partir de allí, la Corte emitió un fallo en el cual se prohíbe la enseñanza religiosa en escuelas públicas durante el horario de clases.
- 2- El trabajo forma parte de una investigación mayor en el marco de la tesis doctoral denominada “Ritualidades en disputa: representaciones, identidades y territorios. Urkupiña y el Milagro (periodo 2009-2017)” desarrollada en la Universidad Nacional de La Plata.
- 3- Todos los nombres de los informantes fueron modificados para preservar el anonimato de los mismos
- 4- La historia oficial del culto del Milagro puede consultarse en la Enciclopedia de la Provincia de Salta disponible en: <http://www.portaldesalta.gov.ar/salta.htm>
- 5- Existen numerosos grupos que participan del culto del Milagro: organizaciones civiles, ONGs, miembros de terciarios, universitarios, entre otros, además de los miembros eclesiales y políticos lo que permite comprender cómo se configura la hegemonía del culto en Salta (Autor, 2013 y 2018).

Bibliografía

- Álvarez Leguizamón, Sonia (2010). “Introducción”, En S. Álvarez Leguizamón (Comp.), Poder Y Salteñidad. Saberes, Políticas Y Representaciones Sociales. Salta, Cephia- Facultad De Humanidades.
- Angenot, Marc (1998). “Hegemonía, Disidencia Y Contradiscursio. Reflexiones Sobre La Periferia Del Discurso Social En 1889”, En Interdiscursividades. De Hege- monías Y Disidencias. Córdoba, U.N.C.
- Boltanski, Luc Y Thévenot, Laurent (1991). De La Justification. Les Économies De La Grandeur. Paris, Gallimard.
- Cebrelli, Alejandra Y Arancibia, Víctor (2012). Luchas Y Transformaciones Sociales En Salta. Salta, Agencia De Ciencia Y Técnica Y Cepiha.
- Chaile, Telma (2010). “Los Cultos Reli- giosos En Salta. Procesos De Identidad Y Relaciones De Poder”. Tesis Doctoral: Facultad De Humanidades Y Ciencias De La Educación, Universidad Nacional De La Plata.
- Cordero Fernández, Macarena (2016). La Cofradía De Nuestra Señora De Guadalupe. Querellas Y Defensa Indígenas Ante La Justicia Eclesiástica. Colina, Chile, Siglo Xvii-Xviii. Un Estudio De Caso. En: Revista De Humanidades, 33, 79-104. Recupera- do De [Http://Www.Redalyc.Org/Articulo. Oa?id=321246548004](http://www.redalyc.org/articulo.Oa?id=321246548004)
- Dri, Rubén (2012). Símbolos Religiosos En La Construcción De La Identidad Popular, En Rubén Dri (Coord.) Símbolos Y Feti- ches Religiosos En La Construcción De La Identidad Popular. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Flores Klarik, Mónica (2010). De La Repre- sentación Del Salteño Y Sus Tradiciones A La Construcción De Los Primeros Dis- cursos Del Turismo (1910-1945), En Sonia Álvarez Leguizamón (Comp.) Poder Y Salteñidad. Saberes, Políticas Y Represen- taciones Sociales. Salta, Cephia, Facultad De Humanidades Salta.
- Fogelman, Patricia (2000). Una Cofradía Mariana Urbana Y Otra Rural En Buenos Aires A Fines Del Periodo Colonial. En

Andes, 11: Pp. 3-34. (2005). *Coordenadas Marianas: Tiempos Y Espacios De Devoción A La Virgen A Través De Las Cofradías Porteñas Coloniales*, En *Trabajos Y Comunicaciones*, N° 30.

Giddens, Anthony (2003). *La Constitución De La Sociedad: Bases Para La Teoría De La Estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu Editores
González Sthepan, Beatriz (1995). *Modernización Y Disciplinamiento. La Formación Del Ciudadano: Del Espacio Público Y Privado*, En Beatriz González Sthepan, J. Lasarte, G. Montaldo Y M. J. Daroqui (Comp.). *Esplendores Y Miserias Del Siglo Xxi*. Venezuela, Monte Ávila Editores.

Gramsci, Antonio (1986). *El Materialismo Histórico Y La Filosofía De Benedetto Croce*. México, Juan Pablos Editor.

Grande Alija, Francisco (1996) *Las Modalidades De La Enunciación*. Tesis Doctoral: Universidad De León.

Grusinski, Serge (2006). *La Guerra De Las Imágenes. De Cristóbal Colón A "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fce.

Guattari, Félix (2013). *Líneas De Fuga. Por Otro Mundo De Posibles*. Buenos Aires, Cactus.

Hall, Stuart (2003). *Introducción: ¿Quién Necesita Identidad?*, En Stuart Hall Y Paul Du Gay (Comps.), *Cuestiones De Identidad Cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.

Hall, Stuart (2010). *Sin Garantías. Colombia-Ecuador*, Envió Editores. Instituto De Estudios Sociales Y Culturales Pensar. Universidad Javeriana Instituto De Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Laclau, Ernesto Y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía Y Estrategia Socialista. Hacia Una Radicalización De La Democracia*. Buenos Aires, Fondo De Cultura Económica

Autor (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 Grado: Universidad

Nacional De Salta. (2018) *Ritualidades En Disputa: Representaciones, Identidades Y Territorios. El Caso De Urkupiña Y El Milagro, 2009-2017*. Tesis Doctoral: Facultad De Periodismo Y Comunicación Social, Universidad Nacional De La Plata.

Ozlack, Oscar (1982). *Reflexiones Sobre La Deformación Y La Construcción De La Sociedad Argentina En Desarrollo Económico V 21 N° 84: 1-19*.

Quijano, Aníbal (2007). *Colonialidad Del Poder Y Clasificación Social*, En Santiago. Castro Gómez Y Ramón Grosfoguel (Comp.). *El Giro Decolonial: Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*. Bogotá, Siglo De Hombres Editores, Universidad Central, Instituto De Estudios Superiores Contemporáneos Y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Reguillo, Rossana (2007) *Formas De Saber. Narrativas Y Poderes Diferenciales En El Paisaje Neoliberal*. En Alejandro Grimson (Comp.), *Cultura Y Neoliberalismo*. Buenos Aires, Clacso. (2008), 'Políticas De La (In)Visibilidad. La Construcción Social De La Diferencia'. Clase N° 5 Del Curso Educación, Imágenes Y Medios, Buenos Aires, Flacso

Restrepo, Eduardo (2016). *Etnografías, Alcances, Éticas Y Técnicas*. Bogotá, Envió Editores

Segato, Rita (2013). *La Crítica A La Colonialidad En Ocho Ensayos. Y Una Antropología Por Demanda*. Buenos Aires, Prometeo.

Turner, Víctor (1980) *La Selva De Los Símbolos*. Madrid, Siglo Xxi.

Valenzuela Márquez, Jaime (2010). *Devociones De Inmigrantes. Indígenas Andinos Y Pluriethnicidad Urbana En La Conformación De Cofradías Coloniales*. *Enhistoria*, 1 (43), 203-244. Santiago De Chile.

Verón, Eliseo (1987). *La Semiosis Social. Fragmentos De Una Teoría De La Discursividad*. Barcelona, Gedisa.

Yudi, Raúl (2015). *Kollas De Nuevo: Etnicidades, Trabajo Y Clasificaciones Sociales En Los Andes*, Argentina. San Salvador De Jujuy, Purmamarka Ediciones.