



**La Virgen de Urkupiña en la ciudad de Salta- Argentina en un momento de cambio cultural (periodo 2020)**

**NAVA LE FAVI, Daniela**

**DNI N°35044326**

**Email: danielanavalefavi@ gmail.com**

**IBIGEO/CONICET- INCOPOS- UNSA**

**Eje N°9: Sujetos, identidades y culturas**

**Resumen extendido:**

Para agosto del año 2019, José preparaba la fiesta para su Virgen de Urkupiña, una devoción boliviana que ha migrado a distintas partes del mundo y que ha llegado al Noroeste Argentino con diversos procesos de traducción y apropiaciones. Si en su país de origen es un culto más jerárquico y reconocido por la Iglesia, en Salta es más bien comunitario y depende de las agencias (Nava Le Favi, 2019). La Virgen -como otras prácticas que se realizan en la capital- forma parte de los contactos interculturales entre el NOA y Bolivia, los cuales están latentes incluso antes de la etapa pre-hispánica (Álvarez Leguizamón, 2010) y se insertan como parte de la memoria colectiva local.

José, en mayo de ese año, ya había viajado a Aguas Blancas, una ciudad de Orán que se encuentra en el límite entre Bolivia y Argentina. De allí, trajo las telas para el vestido de su Virgen porque – según él- eran más brillosas y bonitas que las que venden en la capital salteña. Para el cetro y las coronas (del niño y la Virgen), fue a uno de los tantos negocios del centro que se dedican a la venta exclusiva de objetos sagrados para la Virgen y le compró una de alpaca, con detalles rojos para que combine con el vestido de su imagen. Para el día 14 de agosto, llevó su imagen a la Iglesia del Pilar para terminar de comprar las alas (que venden afuera del templo diversos vendedores ambulantes) y recibir la bendición por parte de algún cura párroco del templo.

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

De allí, haría la procesión en el Campo La Cruz, un predio que determinó la Arquidiócesis Salteña para que se realicen y centralicen las procesiones porque los devotos suelen interrumpir el tráfico con este ritual y causar “molestias” en algunos “vecinos”. La procesión ya había provocado diversas regulaciones del municipio capitalino (como prohibir el uso de fuegos de artificios durante estas celebraciones) y declaraciones de diversos miembros de la Iglesia Católica Salteña para tratar de disciplinar un culto con características que se alejan del canon católico y están más cercanas al carnaval bajtiniano.

Este culto rizomático (Deleuze y Guattari, 1997), andino (Cánepa Koch, 1998), mariano, popular (Semán, 2013; Nava le Favi, 2019) católico que pone en tensión las identidades (Hall, 2003), las territorialidades (Segato, 2007), entró en un proceso de explosión cultural (Lotman, 1999) con la pandemia del COVID-19. Este trabajo parte de la etnografía virtual (Hine, 2004) para recuperar algunas de las voces y experiencias de los devotos en contexto de pandemia.

Yuri Lotman (1999), un semiólogo ruso, decía que una cultura (la semiosfera) era dinámica y podría comprenderse como un conjunto complejo que se halla formado por estratos que se desarrollan a diferente velocidad de modo que cualquier corte sincrónico muestra la presencia simultánea de varios estados. En algunos estratos hay explosiones, mientras que en otros, hay procesos graduales. Cuando un cambio es brusco o violento, se lo vive como imprevisible o explosivo. Los dos movimientos implican procesos de cambio y aumento de la memoria, sólo que uno es gradual y el otro repentino. Cuando una contingencia - como la pandemia del COVID 19- provoca la elección de una posibilidad que no responde a la lógica común se percibe como imprevisible y se produce la explosión. Entonces, la categoría de explosión constituye un esfuerzo por responder al problema de los procesos, ritmos, tiempos y previsibilidad de los cambios culturales. La semiosis de estos procesos imprevisibles está vinculada, por lo tanto, a mecanismos extremadamente complejos.

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

La pregunta es cómo se re-configuran los procesos religiosos en una etapa de contingencia mundial, más aún en cultos con rituales que presentaban una continuidad en la ocupación de los espacios públicos y domésticos. En el caso particular de Urkupiña, hay claramente una ruptura: los las novenas y la construcción de altares cobran mayor protagonismo que las procesiones que se realizaban en las calles de la ciudad o las fiestas que tenían la presencia de una gran cantidad de personas.

Franco, en medio de su living-comedor, construyó este año un pequeño altar para el 15 de agosto, en lugar de hacerle una fiesta como años anteriores. Colocó la bandera de Bolivia como base, puso velas, flores y le ofreció a la Virgen la comida que iban a compartir en el almuerzo.

El altar se constituye en el lugar donde se puede pedir esa “protección” frente al virus, lo cual – además- se traduce en alasitas específicas. Las alasitas, son bienes materiales en miniatura que, según la creencia del culto, la Virgen le otorgará al promesante en el término de un año. Suelen usarse en otras fiestas andinas, como las del Ekeko (Cánepa Koch, 1998). Emilia, una mujer que tiene su negocio dedicado a los objetos sagrados de la Virgen en el macro-centro salteño, reconoce que ha vendido más alasitas de certificados de “salud”, “trabajo”, “alegría” que otros años donde la gente compraba más autos, casas o certificados de estudios. En este sentido, se observa cómo se presentan procesos de territorialidad con los altares que se inscriben en campos de sentidos íntimamente vinculados con los miedos, ansiedades, cuidados e imaginarios que provoca el COVID-19 en la población.

Ese año, en particular, emergieron las alasitas en forma de llaveros “como no hay procesiones y no hay fiestas, algo de la Virgen tenés que tener o llevar con vos o para regalar, cuando le hagas un té o en las comidas familiares. Este año, se regala mucho llaveros o tenés pulseras de la Virgen, como una forma de que ella se encuentre presente y la puedas llevar con vos y que te cuide” dirá Emilia. Y aquí, dos cuestiones: el carácter rizomático que podía leerse en las múltiples procesiones y fiestas que se tejían desde lazos comunitarios, amicales hoy son más familiares. Y, por otra parte, ingresa una nueva

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

significación con los “llaveros” o “pulseras” como objetos sagrados movibles, transportables, individuales donde se encuentran la imagen de la Virgen activando un campo semántico vinculado a una forma de salvación/protección frente a la situación imprevisible que genera el virus. Y también, se presentan alternativas más económicas: los comerciantes de las coronas ofrecen sombreritos por cien o doscientos pesos para la Virgen, como una opción para cambiar la orfebrería que acompaña la vestimenta y que -de acuerdo al tamaño de la imagen- tiene un precio que oscila entre los dos mil y tres mil pesos.

Estos objetos sagrados forman parte de lo que Joaquín Algranti (2013) y su grupo de investigación han denominado una industria del creer, pero en el caso de Urkupiña - además- se podría sostener que es “paralela”, retomando el concepto de industrias culturales paralelas de Marcelo Guardia Crespo(2003) quien aborda el proceso de las ferias en Bolivia donde se venden CDs pirateados, entre otros productos. Es paralela porque no sólo se venden objetos tradicionales como novenas o rosarios, sino porque se comercializan materialidades específicas que no se observan en otras devociones practicadas en la capital salteña y que van desde imágenes de la Virgen en diferentes tamaños, la vestimenta, la orfebrería, alasitas, entre otros objetos sagrados. Estas materialidades están vinculadas, por un lado, a los gustos legítimos de las agencias y, por otro, a las funciones de cuidado sagradas que la gente le atribuye a las mismas. Los llaveros y las pulseras (que antes de la pandemia no eran tan comercializadas para la Virgen) cumplen ese rol y permiten reflexionar- además- cómo se re-actualizan o re-configuran los objetos sagrados en contextos de contingencia. Antes, los objetos que se mercantilizaban estaban más relacionados a cómo agasajar a la imagen en una forma de demostración de cariño a la divinidad y de exhibición de las posibilidades del devoto de vestir a su imagen, todo lo cual que se insertaba en un proceso de fetichización donde se humanizaba el bulto (se la llevaba a la peluquería, se le colocaban implantes de pestañas, se le ofrecía comida, entre otras prácticas). Si bien ese campo representacional donde estaba impresa la lógica de la reciprocidad andina sigue vigente (mientras mayor era el



agasajo, más serían los bienes materiales que le concedería la Virgen al devoto), el ingreso de estas nuevas materialidades disputa ese sentido y los sitúa, ahora, en una necesidad de salvación que se inscribe y porta en el cuerpo del creyente.

En el trabajo se fue explorando cómo un culto mariano, migrante y apropiado por familias salteñas sufrió ciertas “continuidades” y “rupturas” en épocas de pandemia. Como diría Alejandra Cebrelli (2020), en este tiempo suspendido, de confinamientos o distanciamientos –según sea el caso- juegan un papel importante los vínculos, una revalorización de otras formas de subjetividad y vincularidad que lejos de romantizar esta situación de pandemia mundial, nos pone frente a la posibilidad de pensar cómo las agencias construyen diversos sentidos entre lo humano y lo divino y donde están latentes – como en este caso- las materialidades sagradas, las identidades y los territorios.

#### **Ponencia:**

#### **La “Mamita”<sup>1</sup> en Salta**

Para agosto del año 2019, José preparaba la fiesta para su Virgen de Urkupiña, una devoción boliviana que ha migrado a distintas partes del mundo y que ha llegado al Noroeste Argentino con diversos procesos de traducción y apropiaciones. Si en su país de origen es un culto más jerárquico y reconocido por la Iglesia, en Salta es más bien comunitario y depende de las agencias (Nava Le Favi, 2019). La Virgen -como otras prácticas que se realizan en la capital- forma parte de los contactos interculturales entre el NOA y Bolivia, los cuales están latentes incluso antes de la etapa pre-hispánica (Álvarez Leguizamón, 2010) y se insertan como parte de la memoria colectiva local.

---

<sup>1</sup> La “Mamita” es una manera afectuosa que tienen los devotos de denominar a la Virgen y refiere a una relación familiar entre el devoto y la divinidad pero, también, entre los mismos devotos donde se establecen lazos de hermandad. Así, es común que entre personas que no comparten parentesco, asuman ser “padrinos” o “madrinas” como roles para asumir responsabilidades en el culto.

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

José, en mayo de ese año, ya había viajado a Aguas Blancas, una ciudad de Orán que se encuentra en el límite entre Bolivia y Argentina. De allí, trajo las telas para el vestido de su Virgen porque – según él- eran más brillosas y bonitas que las que venden en la capital salteña. Para el cetro y las coronas (del niño y la Virgen), fue a uno de los tantos negocios del centro que se dedican a la venta exclusiva de objetos sagrados para la devoción y le compró una de alpaca, con detalles rojos para que combine con el vestido de su imagen. Para el día 14 de agosto, llevó su imagen a la Iglesia del Pilar para terminar de comprar las alas (que venden afuera del templo diversos vendedores ambulantes) y recibir la bendición por parte de algún cura párroco del templo.

De allí, haría la procesión en el Campo La Cruz, un predio que determinó la Arquidiócesis Salteña para que se realicen y centralicen las procesiones porque los devotos suelen interrumpir el tráfico con este ritual y causar “molestias” en algunos “vecinos”. La procesión ya había provocado diversas regulaciones del municipio capitalino (como prohibir el uso de fuegos de artificios durante estas celebraciones) y declaraciones de diversos miembros de la Iglesia Católica Salteña para tratar de disciplinar un culto con características que se alejan del canon católico y están más cercanas al carnaval bajtiniano.

### **Puntos de partida teóricos- metodológicos**

El trabajo parte de pensar que el culto de Urkupiña es rizomático (Deleuze y Guattari, 1997), andino (Cánepa Koch, 1998), mariano, popular (Semán, 2013; Nava le Favi, 2019) católico en tanto pone en tensión las identidades (Hall, 2003), y los territorios (Segato, 2007). La devoción mariana entró en un proceso de explosión cultural (Lotman, 1999) con la pandemia del COVID-19.

A partir de aquí, desde una mirada comunicacional y semiótica en el cruce con aportes de la historia, la sociología y la antropología de las religiones, el trabajo va explorando algunas transformaciones del culto en la pandemia mirando, principalmente, cómo los altares adquieren mayor protagonismo que otros rituales como las procesiones y las

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

fiestas, los cuales estaban anclados en el espacio público o incluían un gran número de personas para su realización.

Este trabajo parte de la etnografía virtual (Hine, 2004) para recuperar algunas de las voces y experiencias de los devotos en contexto de pandemia. Esto implica una intensa inmersión personal en la interacción mediada, que tiene que ver con la exploración del medio permitiendo adecuar la metodología de trabajo a través del uso de Internet considerado como el conjunto de programas que habilitan determinados tipos de comunicación e intercambios. La información incluida en este trabajo fue recolectada mediante llamadas telefónicas, audios de *whatsapp* y plataformas *meeting* con devotos de la Virgen de Urkupiña durante el año 2020.

### Urkupiña en Salta

El origen mítico de la Virgen se localiza hacia fines de 1700 en Bolivia, en el sudoeste de Quillaicollo, localidad de Cochabamba. Allí, residía una humilde familia de campesinos. La hija menor constantemente subía al cerro hasta que un día de agosto, se le apareció una señora a quien llamaba la “Mamita”, apelativo que usan los devotos actualmente para denominar a la Virgen. La niña indicó a doctrineros del lugar y a su familia donde estaba la Virgen exclamando en quechua “Jaqaypiña urqupiña, urqupiña”, que en español significa “ya está en el cerro” (urqu=cerro, piña=ya está), de allí el nombre castellanizado de Urkupiña.

Actualmente, esta devoción trascendió la localidad de Quillaicollo y se expande hacia otros países, incluida la Argentina. En la zona del noroeste, se ha insertado con ciertas particularidades: se puede sostener que es un culto migrante pues se trata de una Virgen “extranjera”, en tanto su origen histórico se encuentra en Bolivia. Este tipo de festividades posibilitan 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,

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

proceso que suele estar fomentado por la sociedad receptora y, por otra parte, una bolivianidad que se asume en el país receptor a partir de, por ejemplo, advocaciones, bailes, entre otros procesos culturales. Así, muchos de los migrantes participan por primera vez de los rituales que en su país no practicaban (Giorgis, 2000). Algunos de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo antes de la pandemia, dan cuenta de esa segunda forma de adscripción identitaria: es el caso de Lidia, mujer de más de 70 años nacida en Sucre, afirmaba que en su país no practicaba ni conocía el culto a Urkupiña, pero que en Salta lo realiza ininterrumpidamente hace más de 20 años.

La fiesta y el culto a la Virgen cochabambina han traspasado los límites de la comunidad boliviana en la ciudad y han sido apropiadas por familias ciudadinas generando múltiples formas de practicar el ritual. Precisamente, esta apropiación constituye un rasgo característico del culto a la Virgen de Urkupiña en Salta, pues no se ha registrado en otros lugares del país.

Entonces, en el caso particular del pasaje a la región del noroeste argentino, el ritual se transformó: mientras que en Bolivia tiene una estructura que se sustenta en la exhibición de jerarquías eclesiásticas y políticas, en la ciudad capitalina depende más del devoto y con ello de los recursos con los cuales el creyente cuenta para el festejo (Nava Le Favi, 2019). El paso de un culto oficial (Bolivia) a uno más comunitario (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, por lo que adquiere una configuración que responde a un movimiento transversal, el cual no posee principio ni fin (Deleuze y Guattari, 1976).

Cabe destacar que en los periodos pre y poscolonial, lo que actualmente se conoce como Salta, tenía múltiples contactos con la zona andina- boliviana. Ya en el proceso de constitución de los estados nacionales, la historia tradicional salteña comienza a escribirse por influencia de las elites locales, donde se funda como mito de origen una identidad ligada a la llegada de los españoles: ese “grado cero” de la historia local, es decir, el punto de partida, se tiñe como una interpretación hegemónica donde se prioriza el origen



Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

europeo y se niega como ancestros a los grupos originarios indígenas y a los contactos interculturales con el país vecino, Bolivia, que datan desde tiempos pre-colombinos. Este tipo de representación identitaria se difunde y generaliza por intelectuales locales, como Bernardo Frías o como el escritor Juan Carlos Dávalos, entre otros, quienes se encargan de reconstruir la historia y el pasado a través de una elaboración de la genealogía de las familias del poder donde se rescata el origen español de las mismas (Álvarez Leguizamón, 2010).

El desborde que implica la devoción, la cual se territorializa constantemente, está sujeto a un conjunto de representaciones y prácticas que intentan disciplinarla en el espacio y en tiempo: la Iglesia ha promovido crear un santuario en una de las zonas más periféricas de la ciudad mientras que el municipio ha sancionado ordenanzas que prohíben la utilización de fuegos de artificios, elementos muy utilizados en las procesiones a la Virgen. Los medios, por su parte, funcionaron como anclajes para situar como destinatarios de la prohibición a los promesantes del culto (Nava Le Favi, 2019). Más allá de estos acontecimientos, los creyentes siguen realizando la práctica de forma heterogénea.

Sumado a ello, una gran cantidad de comerciantes ubicados en el macro-centro salteño, poseen altares dedicados a la devoción. Otros, les ponen el nombre de “Virgen de Urkupiña” a sus negocios, mientras que algunos se dedican a la venta de los elementos que se utilizan en el ritual como, por ejemplo, alasitas, vestidos, coronas, cetros e incluso bultos de todos los tamaños de la Virgen. Además, numerosos autos llevan inscripciones de agradecimiento a la advocación porque le atribuyen sus adquisiciones a la Mamita .

La práctica de Urkupiña es rizomática porque, también, cumple con el principio de multiplicidad, el cual se lee en las vestimentas que se realizan para la Virgen: así, proliferan ropajes todos los tamaños y colores. Esa forma múltiple del rizoma también se hace visible en otras aristas de la práctica cuando los devotos, por ejemplo, eligen cambiarle la ropa durante el día de la devoción, o para celebrar la fecha en que la imagen llega a la casa del promesante, o para el cumpleaños del esclavo, entre otros momentos.

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

Esta multiplicidad del rizoma posibilita pensar cómo las agencias realizan diversas apropiaciones del culto.

Para reflexionar sobre lo popular, se puede retomar las conceptualizaciones propuestas por Pablo Semán (2001), dado que permiten pensar la religiosidad popular como una experiencia cosmológica que piensa lo sagrado como un nivel más de la realidad, es decir, de la vida diaria. Lo sagrado, aquí, está impreso en las prácticas cotidianas y laborales de los devotos que llevan a la “Mamita” en sus autos, que les prenden inciensos en sus negocios, que son vestidas por las familias para ocasiones en las que los actores consideran “especiales” (no sólo los días del culto sino, también, el cumpleaños de algún miembro de la familia o el rezo de una novena, por ejemplo). Allí, la creencia está inserta en la vida cotidiana de las personas.

Además, la religiosidad popular es holística por cuanto implica “la vigencia de prácticas y representaciones que suponen tanto categorías de representación holistas como la unidad de los fenómenos “físicos y morales” (Semán, 2001, p. 60). En el caso de Urkupiña, ese principio físico-moral se encuentra en permanente “movimiento” en la práctica devocional, especialmente durante la fiesta donde el goce del cuerpo (lo físico) es un goce, también, del espíritu (moral- espiritual). Se produce, así, una ecuación: mientras mayor es el festejo, la alegría, mayor es el agradecimiento del promesante a la Virgen y, por lo mismo, su compromiso con la divinidad. Además, este principio holista permite comprender la relación cuerpo-identidad: “a la concepción tradicionalista de que cuerpo y mente son dos realidades escindidas (según la cual la mente es la fuente primordial del ser y el cuerpo solo la entidad portadora cuya interferencia hay que limitar) se opone a la concepción alternativa de que cuerpo y mente son una sola cosa en proceso de retroalimentación, la identidad se constituye justamente en este proceso y no mediante la subordinación de una esfera a la otra” (Míguez, 2002, p. 20). Desde esta perspectiva, podría entenderse cómo el culto de Urkupiña implica una experiencia físico-moral que, incluso, es legible en la manera en la que algunos promesantes se efectúan tatuajes (lo físico) dedicados a la

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

divinidad (lo espiritual): así, se dibujan en la piel desde la imagen de la Virgen hasta palabras de agradecimiento.

En los bailes que se efectúan durante la procesión y en las diversas formas de festejo al culto, también se observa una configuración del movimiento del cuerpo que se inscriben en formas carnavalescas bajtinianas y se aleja de lo establecido por el canon. Estas prácticas, de algún modo, expresan cierta centralidad del cuerpo para demostrar la creencia a la “Mamita” y, por otra parte, poseen una función de identificación como “devotos” para aquellas personas que deciden hacerlo.

Esta devoción sufre ciertos cambios durante la pandemia del COVID 19 y, al mismo tiempo, se manifiestan ciertas continuidades en prácticas y discursos.

### **La pandemia como un proceso de transformación**

Yuri Lotman (1999), un semiólogo ruso, decía que una cultura (la semiosfera) era dinámica y podría comprenderse como un conjunto complejo que se halla formado por estratos que se desarrollan a diferente velocidad de modo que cualquier corte sincrónico muestra la presencia simultánea de varios estados. En algunos estratos hay explosiones, mientras que en otros, hay procesos graduales. Cuando un cambio es brusco o violento, se lo vive como imprevisible o explosivo. Los dos movimientos implican procesos de cambio y aumento de la memoria, sólo que uno es gradual y el otro repentino. Cuando una contingencia - como la pandemia del COVID 19- provoca la elección de una posibilidad que no responde a la lógica común se percibe como imprevisible y se produce la explosión. Entonces, la categoría de explosión constituye un esfuerzo por responder al problema de los procesos, ritmos, tiempos y previsibilidad de los cambios culturales. La semiosis de estos procesos imprevisibles está vinculada, por lo tanto, a mecanismos extremadamente complejos.

La pregunta es cómo se re-configuran los procesos religiosos en una etapa de contingencia mundial, más aún en cultos con rituales que presentaban una continuidad en la ocupación de los espacios públicos y domésticos. En el caso particular de Urkupiña,



hay claramente una ruptura: las novenas y la construcción de altares cobran mayor protagonismo que las procesiones que se realizaban en las calles de la ciudad o las fiestas que tenían la presencia de una gran cantidad de personas.

### Los rituales domésticos

Franco, en medio de su living-comedor, construyó en el 2020 un pequeño altar para el 15 de agosto, en lugar de hacerle una fiesta como años anteriores. Colocó la bandera de Bolivia como base, puso velas, flores y le ofreció a la Virgen la comida que iban a compartir en el almuerzo.

El altar se constituye en el lugar donde se puede pedir esa “protección” frente al virus, lo cual – además- se traduce en alasitas específicas. Las alasitas, son bienes materiales en miniatura que, según la creencia del culto, la Virgen le otorgará al promesante en el término de un año. Suelen usarse en otras fiestas andinas, como las del Ekeko (Cánepa Koch, 1998). Emilia, una mujer que tiene su negocio dedicado a los objetos sagrados de la Virgen en el macro-centro salteño, reconoce que ha vendido más alasitas de certificados de “salud”, “trabajo”, “alegría” que otros años donde la gente compraba más autos, casas o certificados de estudios. En este sentido, se observa cómo se presentan procesos de territorialidad con los altares que se inscriben en campos de sentidos íntimamente vinculados con los miedos, ansiedades, cuidados e imaginarios que provoca el COVID-19 en la población.

Ese año, en particular, emergieron las alasitas en forma de llaveros:

“como no hay procesiones y no hay fiestas, algo de la Virgen tenés que tener o llevar con vos o para regalar, cuando le hagas un té o en las comidas familiares. Este año, se regala mucho llaveros o tenés pulseras de la Virgen, como una forma de que ella se encuentre presente y la puedas llevar con vos y que te cuide” (Emilia, entrevista realizada por whatsapp, año 2020).

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

En el testimonio, se pueden encontrar dos cuestiones: el carácter rizomático que podía leerse en las múltiples procesiones y fiestas que se tejían desde lazos comunitarios, amicales hoy son más familiares. Y, por otra parte, ingresa una nueva significación con los “llaveros” o “pulseras” como objetos sagrados movibles, transportables, individuales donde se encuentran la imagen de la Virgen activando un campo semántico vinculado a una forma de salvación/protección frente a la situación imprevisible que genera el virus. Y también, se presentan alternativas más económicas: los comerciantes de las coronas ofrecen sombreritos por cien o doscientos pesos para la Virgen, como una opción para cambiar la orfebrería que acompaña la vestimenta y que -de acuerdo al tamaño de la imagen- tiene un precio que oscila entre los dos mil y tres mil pesos.

Estos objetos sagrados forman parte de lo que Joaquín Algranti (2013) y su grupo de investigación han denominado una industria del creer, pero en el caso de Urkupiña - además- se podría sostener que es “paralela”, retomando el concepto de industrias culturales paralelas de Marcelo Guardia Crespo (2003) quien aborda el proceso de las ferias en Bolivia donde se venden CDs pirateados, entre otros productos. Es paralela porque no sólo se venden objetos tradicionales como novenas o rosarios, sino porque se comercializan materialidades específicas que no se observan en otras devociones practicadas en la capital salteña y que van desde imágenes de la Virgen en diferentes tamaños, la vestimenta, la orfebrería, alasitas, entre otros objetos sagrados. Estas materialidades están vinculadas, por un lado, a los gustos legítimos de las agencias y, por otro, a las funciones de cuidado sagradas que la gente le atribuye a las mismas. Los llaveros y las pulseras (que antes de la pandemia no eran tan comercializadas para la Virgen) cumplen ese rol y permiten reflexionar- además- cómo se re-actualizan o re-configuran los objetos sagrados en contextos de contingencia. Antes, los objetos que se mercantilizaban estaban más relacionados a cómo agasajar a la imagen en una forma de demostración de cariño a la divinidad y de exhibición de las posibilidades del devoto de vestir a su imagen, todo lo cual que se insertaba en un proceso de fetichización donde se



humanizaba el bulto (se la llevaba a la peluquería, se le colocaban implantes de pestañas, se le ofrecía comida, entre otras prácticas). Si bien ese campo representacional donde estaba impresa la lógica de la reciprocidad andina sigue vigente (mientras mayor era el agasajo, más serían los bienes materiales que le concedería la Virgen al devoto), el ingreso de estas nuevas materialidades disputa ese sentido y los sitúa, ahora, en una necesidad de salvación que se inscribe y porta en el cuerpo del creyente.

### Salidas provisorias

En el trabajo se fue explorando cómo un culto mariano, migrante y apropiado por familias salteñas sufrió ciertas “continuidades” y “rupturas” en épocas de pandemia. Como diría Alejandra Cebrelli (2020), en este tiempo suspendido, de confinamientos o distanciamientos –según sea el caso- juegan un papel importante los vínculos, una revalorización de otras formas de subjetividad y vincularidad que lejos de romantizar esta situación de pandemia mundial, nos pone frente a la posibilidad de pensar cómo las agencias construyen diversos sentidos entre lo humano y lo divino y donde están latentes – como en este caso- las materialidades sagradas, las identidades y los territorios.

### Referencias

- Algranti, J. (2013). Las formas sociales de las mercancías religiosas. En J. Algranti, J. (director) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp 13-34). Editorial Biblos.
- Álvarez Leguizamón, S. (2010). Introducción. En: S. Álvarez Leguizamón (comp.), *Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales* (pp. 5-18). CEPHIA, Facultad de Humanidades UNSa,
- Bajtín, M. (1998). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Ed. Alianza.
- Cánepa Koch, G. (1998). *Máscara, transformación e identidad en los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*. Biblioteca Digital Andina.



- Cebrelli, A. (2020). Sobre el valor de los vínculos en ‘modo cuarentena’. Reflexiones provisorias sobre subjetividades emergentes desde un ‘pequeño universo’. *Question/Cuestión*, 1-9. <https://doi.org/10.24215/16696581e329>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Giorgis, M. (2000). Urkupiña, la virgen migrante: fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdoba. *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 13, 233-250.
- Guardia Crespo, M. (2003) *Interacciones: la dimensión comunicacional de la cultura*. UPSA.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En: S. Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 13-40). Amorrortu.
- Hine, C. (2004). *La etnografía virtual*. Ed UOC. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad.
- Míguez, D. (2002). Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes. *Religio e Sociedade*, 22, 21-57.
- Nava Le Favi, D (2019). *Ritualidades en disputa: Representaciones, identidades y territorios. (Urkupiña y El Milagro, periodo 2009-2017)*. (Tesis para optar el título de Doctor en Comunicación) Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/73521>.
- Segato, R. (2008). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En: Aurelio Alonso (Comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Semán, P. (2001), Cosmológica, holista, y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 3, 45-74
- \_\_\_\_\_ (2013). Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos. En J. Algranti (dir.) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. (pp. 13-34.). Editorial Biblos.

Red  
NACIONAL  
de Investigadoras  
e Investigadores en  
COMUNICACIÓN



Departamento  
de Ciencias  
Sociales

## XXIV Jornadas Nacionales de Investigadoras e Investigadores en Comunicación

“Universidad por la  
Conquista de Derechos”



10, 11 y 12 de noviembre de 2021

Serafino, M. A. (2010). 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*, 19, 117-134.