

# “Peregrinos de la Puna” en la ciudad del Milagro: prácticas y espacialidades en torno al Santuario del Milagro de Salta

 Julia Costilla\*

Fecha de recepción: 25 de mayo de 2023. Fecha de aceptación: 19 de agosto de 2023

## Resumen

**Palabras clave**  
peregrinación andina  
fiesta del Milagro  
Salta  
espacialidad

El trabajo aborda, desde una perspectiva antropológica y bajo el prisma de la espacialidad, las prácticas peregrinas en torno al Santuario del Señor y la Virgen del Milagro en la ciudad de Salta (Argentina). Me enfocaré en el colectivo denominado “Peregrinos de la Puna” que desde 1988 nuclea a fieles de distintas localidades puneñas, entre las provincias argentinas de Salta, Catamarca y Jujuy. A través de materiales etnográficos y fuentes de archivo indagaré en cómo ha impactado la espacialidad del culto en las prácticas y memorias peregrinas, considerando las representaciones sobre la ciudad de Salta en tanto *hierópolis* católica y el santuario como *geosímbolo* sagrado. Al mismo tiempo analizaré cómo tales prácticas y memorias, desplegadas en sus recorridos y su participación en los rituales anuales, han incidido sobre la espacialidad de la fiesta del Milagro, en tanto evento central del catolicismo salteño.

## “Pilgrims of the Puna” in the Miracle city: practices and spatialities around the Miracle Sanctuary of Salta

## Abstract

**Keywords**  
Andean pilgrimage  
Milagro feast  
Salta province  
spatiality

This paper addresses the pilgrim practices around the Sanctuary of the Lord and the Virgin of the Miracle in Salta city (Argentina), from an anthropological perspective and under the prism of spatiality. I will focus on the collective called “Peregrinos de la Puna” which brings together, since 1988, devotees from different Puna localities among the Argentine provinces of Salta,

\* Universidad de Buenos Aires (UBA), Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Sección Etnohistoria - CONICET. Temperley, Pcia. de Buenos Aires, Argentina. E-mail: juliacostilla@hotmail.com

Catamarca and Jujuy. Through ethnographic materials and archival sources I will investigate how the spatiality of this cult has impacted pilgrim practices and memories, considering representations of the city of Salta as a *Catholic hieropolis* and the sanctuary as a sacred *geosymbol*. At the same time, I will analyze how such practices and memories, deployed in their journeys and their participation in annual rituals, have affected the spatiality of the *fiesta del Milagro*, as a central event of Salta Catholicism.

## Introducción

El santuario del Señor y la Virgen del Milagro en Salta surgió en septiembre de 1692, cuando a partir de una serie de terremotos y manifestaciones interpretadas como milagrosas, la población salteña comenzó a venerar conjuntamente a dos imágenes que se encontraban en la Iglesia Matriz: un Cristo crucificado y una imagen de la Inmaculada Concepción. Desde esas jornadas, autoridades civiles y eclesiásticas decidieron realizar anualmente, el día 15 de septiembre, una celebración pública y solemne a las imágenes convertidas en patronas. Un siglo y medio después, al cumplirse un año de otro terremoto histórico en la ciudad (1844), se incorporó a la fiesta la realización de un "Pacto de Fidelidad" entre el "pueblo de Salta" y la imagen del Cristo: una promesa de veneración a cambio de protección expresada en el enunciado "tú eres nuestro, nosotros somos tuyos". Con eventuales renovaciones, este pacto terminó de consolidarse tras un nuevo terremoto en 1948, volviéndose el acto central de los festejos anuales: cada 15 de septiembre, luego de una multitudinaria procesión, la población católica salteña renueva su "Pacto" con las imágenes patronas (Nava Le Favi, 2013; Costilla, 2016).

Prácticamente desde sus comienzos, el santuario -Catedral salteña- atrajo a fieles de otras localidades. Si bien el patronazgo de las imágenes del Milagro se extendió originalmente sobre la población de la ciudad de Salta, pasó a comprender a toda la provincia. Las peregrinaciones se incrementaron durante el siglo XX, sobre todo desde fines de la década de 1980, y llegaron a un crecimiento exponencial desde el 2000. Actualmente, dentro de los tres días centrales de la celebración -13, 14 y 15 de septiembre-, el día 14 ha cobrado relevancia por ser aquel en el cual llegan las peregrinaciones e ingresan al santuario (Costilla, 2015, 2016 y 2020).

En ese marco, los caminos hacia las imágenes han definido diversos itinerarios sacralizados, constituidos en la propia movilidad de las peregrinaciones durante el tiempo extraordinario del Milagro. A su vez, estos mismos trayectos han adquirido relevancia más allá del sentido religioso/espiritual -por su visibilidad cultural o como reclamo político, entre otros-, algo vinculado a la multiplicidad de significados que condensa el centro de la capital salteña. De esta manera, a lo largo de los siglos, el culto fue tejiendo una red de relaciones entre centro y periferia provincial, o entre Salta-ciudad y Salta-provincia (Costilla, 2014; Nava Le Favi, 2018).

Uno de los casos más emblemáticos de esta movilización peregrina hacia la capital salteña es sin dudas el de la peregrinación de la Puna, un colectivo de fieles que bajan caminando entre cinco y diez días, según el punto de partida, desde localidades a más de 3.500 msnm.<sup>1</sup> Conformado en 1988, a partir de un grupo de la localidad de San Antonio de los Cobres -a 160 km de la ciudad de Salta-, este colectivo ha tenido un crecimiento sumamente dinámico debido a la continua incorporación de agrupaciones de otros lugares de la Puna,

1. La Puna argentina puede definirse como región altiplánica ubicada en el extremo noroeste del país, cuya población presenta una baja densidad demográfica, patrones de asentamiento dispersos y un alto grado de movilidad espacial, vinculados a la actividad pastoril. Extendida en las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca, entre los límites con Bolivia y Chile, se caracteriza además por sus condiciones geográficas: clima árido y terrenos planos a más de 3,500 msnm, con salares y lagunas (Benedetti, 2002, 2014; Abeledo, 2014).

2. El reciente grupo de Antofagasta, que comenzó a caminar en 2022, se sumó al contingente de mina Martillo -Salar del Hombre Muerto en Catamarca- que ya peregrinaba desde 2011, y este, a su vez, había surgido a partir de la agrupación de mina Patito -Salar Centenario en Salta- que fue pionera en 2007. Desde sus primeros recorridos, este contingente minero congregó a fieles de Santa Rosa de los Pastos Grandes -donde pernoctan-, y cada año sigue recibiendo a caminantes de otras minas y salares de la zona -como Sijes, Rincón o Ratones. Por su parte, el contingente de Tolar Grande integra también a fieles de Olacapato -en el límite con Jujuy- y continúa incorporando grupos de otros parajes -como salar de Pocitos, que caminó por primera vez en 2022. "Peregrinos a los pies del Señor y la Virgen del Milagro de 'la Puna Salteña'". Catedral Basílica de Salta. (2022, 12 de septiembre). Programa de Peregrinaciones 2022 [documento descargable]. Catedral Basílica de Salta, Santuario del Señor y de la Virgen del Milagro [sitio web]. Disponible en: <http://catedraldesalta.org/milagro-en-salta/peregrinaciones/> Peregrinos a Pie de la Puna Salteña "Sr. y Virgen del Milagro"- Oficial [@peregrinos2022]. (julio 2022). Inicio [Página de Facebook]. Disponible en: <https://www.facebook.com/peregrinos22/>. Consultado el 11 de marzo de 2023.

3. Cabe aclarar que los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados para preservar su anonimato.

ligada a redes familiares, socio-económicas y laborales entre las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy -además de otros aspectos para seguir indagando. Oficialmente presentada como *Organización religiosa*, bajo el nombre Peregrinos a Pie de la Puna Salteña 'Sr. y Virgen del Milagro', según el último registro de la Catedral (2022) se compone de cuatro grupos: Antofagasta de la Sierra (Catamarca), Tolar Grande, Mina Patito y San Antonio de los Cobres. Sin embargo, siguiendo testimonios locales y publicaciones en distintos medios y redes sociales, es posible identificar otras agrupaciones de distintas localidades, minas y salares.<sup>2</sup> Aunque no es la peregrinación que más trayecto recorre -en esto se destaca la de Santa Victoria Oeste que camina más de 450km- es reconocida como "madre de peregrinaciones" por ser la más antigua, junto a la de Cachi, y la más numerosa -12.000 personas en 2022 (Pereyra, 2022).

Dado que es uno de los rituales católicos más multitudinarios de la Argentina, sobre un santuario de origen colonial y singularizado por contener dos imágenes de culto, la fiesta del Milagro presenta múltiples aristas para su análisis. En este trabajo, me he enfocado en sus espacialidades y en prácticas y relatos vinculados a la peregrinación de la Puna. A través del ejemplo de este colectivo, me interesa indagar en la relación entre peregrinas/os y ciudad de Salta en tanto ciudad-santuario en dos sentidos: cómo ha impactado la espacialidad del culto en las prácticas y memorias peregrinas, y cómo las prácticas y memorias de quienes peregrinan, desplegadas en sus recorridos y en su participación dentro de la procesión oficial, han incidido sobre la espacialidad de la fiesta.

Mi aproximación a la espacialidad del culto salteño aborda dos niveles de análisis, ambos con una trayectoria histórica de larga duración -más de tres siglos. Un primer nivel más macro, vinculado al alcance geográfico del santuario -de local a provincial y luego nacional-, y otro nivel más micro, relativo al espacio físico sobre el cual se despliega el culto en su ritual anual. En este segundo nivel profundizaré en los *fiijos* y *flujos* (Barros, 2020; Flores y Carballo, 2019) que involucra la fiesta del Milagro en tanto ritual -como evento especial, formalizado y performativo (Peirano, 2002)- en donde se intersectan la praxis peregrina con la praxis de la arquidiócesis salteña. Entre los *fiijos*, por ejemplo, analizaré al santuario-catedral y, en torno al mismo, otros lugares significativos para la fiesta: aquellos propios de la liturgia del Milagro, como el sitio donde se celebra el Pacto de fidelidad con las imágenes, y aquellos que resultan temporalmente marcados por la presencia del colectivo de la Puna, como los lugares donde hacen sus descansos. En cuanto a los *flujos*, tomaré el itinerario que realiza la peregrinación y su participación en los recorridos procesionales -en la ciudad.

El trabajo ha sido realizado a partir de un análisis de fuentes de archivo y etnográficas, desde una metodología que combina técnicas de la antropología y la historia (cfr. Geertz, 1994; Nacuzzi, 2002; Turner, 2009; Wright, 2015). Expondré observaciones realizadas en trabajos de campo entre los años 2009-2017 y examinaré entrevistas producidas en dichos trabajos -a peregrinos y a sacerdotes y fieles de la ciudad-,<sup>3</sup> junto a otros testimonios relevados en distintas fuentes: bibliográficas, periódicos locales y publicaciones institucionales -eclesiásticas y civiles.

## La ciudad del Milagro y sus peregrinos

Desde su origen colonial, la devoción por las imágenes patronas del Milagro congregó a los distintos sectores que representaban a la sociedad salteña:

indígenas, mestizos, negros, pardos, españoles y criollos.<sup>4</sup> Bajo el régimen de cristiandad de la época (Di Stéfano y Zanatta, 2000), la fiesta adquirió un papel clave como herramienta para evangelizar a la población colonizada. Y conforme avanzaron -conflictiva y lentamente- las fronteras de la evangelización y las fronteras provinciales desde el siglo XIX, las ceremonias realizadas cada mes de septiembre en el santuario-catedral de Salta fueron escenarios propicios para la recepción de fieles de otras localidades vinculadas a la ciudad salteña.

4. Al respecto ver Vergara, 1962 y Caro, 2003 en Costilla (2020).

En términos institucionales, y dada su profundidad histórica, esta fiesta ha sido convertida en un verdadero símbolo de la “salteñidad”. La Iglesia católica salteña continúa transmitiendo “una concepción de mundo que se fundamenta en la fiesta del Milagro” (Nava Le Favi, 2013: 114) y en su tradicional Pacto con los santos patronos, secundada por agentes estatales y por una prensa local y nacional que ha legitimado la relevancia del culto en la opinión pública (Costilla, 2016). Esto debe entenderse en el contexto de una sociedad como la salteña, donde, por encima del proceso de secularización, el posicionamiento del clero local en los mecanismos del orden republicano contribuyó al sostenimiento de normativas, imaginarios y relaciones de poder fundadas en el régimen de cristiandad colonial (Caretta y Marchioni, 2000; Chaile, 2011; Costilla, 2016). De ese modo, la fiesta siguió funcionando como amalgama entre Iglesia católica y estado provincial. Y con este fuerte perfil estatal-oficial también puede ser caracterizada por su multiétnicidad “velada” o latente (Costilla, 2020).

Para analizar este evento central del catolicismo salteño parto de dos reflexiones teóricas, una en términos más simbólicos-devocionales y otra en términos espaciales, ligada a la materialidad de la religión. La primera deriva del carácter de la celebración, a la cual podemos proponer como fiesta patronal y de santuario: por un lado, está enraizada en un proyecto colonial evangelizador, que estableció el patronazgo oficial de determinadas imágenes, y por el otro involucra un hecho que consagró al lugar mediante un milagro -la protección frente a los sismos- y lo convirtió en centro de peregrinación (Díaz Araya, 2022). Como tal, este santuario, y su tradicional fiesta “del Milagro” ha sido -y continúa siendo- objeto de múltiples apropiaciones peregrinas que reinterpretan y reconfiguran el culto a las imágenes. La segunda reflexión planteada, desde un punto de vista espacial, analiza al santuario desde el concepto de *geosímbolo*.<sup>5</sup> En tanto recintos materiales y como lugares simbólicos los santuarios constituyen poderosos geosímbolos religiosos: marcadores espaciales polisémicos que reflejan y forjan identidades y cristalizan relaciones políticas, sociales y culturales, dando cuenta de relaciones de poder y de alteridad ancladas en procesos históricos (Flores y Giop, 2017). En este trabajo me enfocaré en las representaciones y apropiaciones sobre este lugar entendido como santuario de las imágenes del Milagro.

5. Lugar, itinerario, extensión o accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales reviste a los ojos de ciertos grupos sociales una dimensión simbólica identitaria (Bonnemaison, 1981, en Sánchez del Olmo, 2015: 15).

La marcación sagrada que establece el santuario nos lleva también a distinguir a la ciudad de Salta como *hierópolis* (Flores, 2013; Rosendahl, 2018). Aunque la ciudad salteña como tal es previa al Milagro y excede su función religiosa -a diferencia de otras ciudades-santuario-<sup>6</sup> posee ritmos propios marcados por la práctica religiosa de las procesiones y peregrinaciones y en cada tiempo sagrado la vida urbana es recreada. Se ha propuesto que en estas hierópolis “es donde más nítidamente lo sagrado se materializa en el espacio”, en especial por la agencia de quienes peregrinan: fieles que modelan y significan el espacio urbano, y quienes simultáneamente producen y consumen bienes simbólicos religiosos (Rosendahl, 2018: 242).

6. La ciudad de Salta, en tanto capital provincial, condensa otros sentidos relevantes para las y los fieles católicos que desbordan su carácter de ciudad sagrada -presenta oportunidades educativas y laborales, es centro administrativo y sede del poder político, entre otros aspectos.



## Una mirada desde la espacialidad del culto del Milagro

El nivel macro podemos definirlo como área o región *cultural* mayor, en tanto comprende al alcance geográfico del culto de acuerdo a las procedencias de las peregrinaciones. Entiendo por región cultural, al área o red conformada por prácticas y relaciones en torno a un culto religioso particular (Fogelman *et al.*, 2013; Nicoletti y Barelli, 2015; Rangel Guzmán, 2016); en este caso, generada a partir del incremento de fieles que peregrinan. En términos históricos, se reconoce entonces un alcance cultural que fue creciendo progresivamente de local a provincial y luego a nivel nacional, con las implicancias materiales y simbólicas de ese alcance: en cuanto a lo material, por ejemplo, el impacto del turismo religioso, y en cuanto a lo simbólico, expresiones concretas como la necesidad -a comienzos del siglo XXI- de reemplazar con la categoría “pueblo argentino” al “pueblo de Salta” en una estrofa del Himno al Señor del Milagro.

El ejemplo del Himno permite mostrar cómo el concepto de “pueblo de Salta” remite -en la cosmovisión católica- a un lugar elegido: como observé en trabajos anteriores, la devoción del Milagro forjó una imagen sobre la ciudad de Salta como ciudad elegida, incluyendo a este territorio específico en la historia occidental de la salvación.<sup>10</sup> Es por eso que un sacerdote local me expresó su desacuerdo con el cambio en el Himno: “yo digo: *no corresponde*, cuando se toma la letra del ‘pueblo de Salta’, ¿no?, cuando le agregan ‘pueblo argentino’ [...] hagamos un himno, en todo caso, por el pueblo argentino, pero no tergiVERSEmos la letra original. ¿Por qué?, porque evidentemente el Milagro fue para Salta”.<sup>11</sup> Pero incluso manteniendo la letra original, ese territorio salteño elegido también fue mutando en su conformación espacial: si “el Milagro *fue* para Salta”, en su jurisdicción colonial, del mismo modo ha tenido que ser para Salta en sus sucesivas reconfiguraciones sociopolíticas -con las tensiones que ese proceso haya podido acarrear.<sup>12</sup> La progresiva ampliación del territorio provincial -y cultural- ha expandido el alcance de la categoría “pueblo de Salta” en tanto pueblo elegido y protegido por las imágenes, como comunidad imaginada católica (Anderson, 1993).

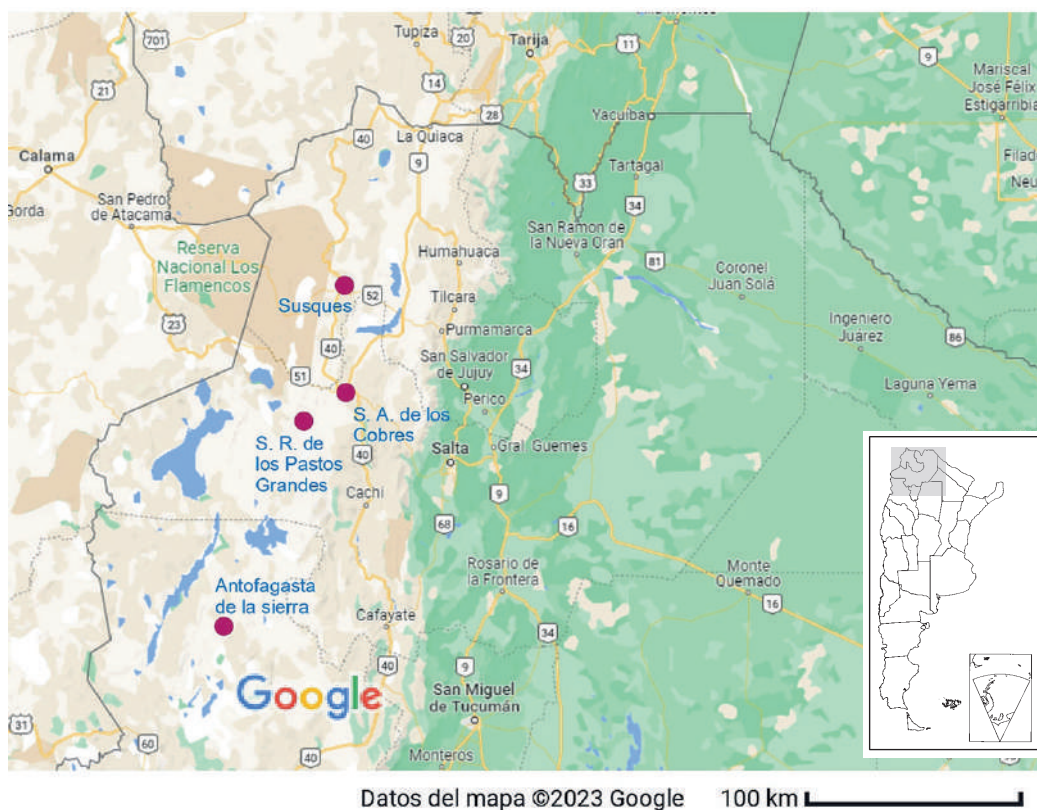
Tomando en cuenta esto, es necesario historizar brevemente los cambios en el alcance provincial del culto. Desde que comenzó su proceso de provincialización en 1814 -a partir de la Intendencia de Salta del Tucumán-, la jurisdicción salteña tuvo un significativo desprendimiento en 1834 -del territorio que pasó a ser la provincia de Jujuy- y fue redefinida entre 1880 y 1940, con las campañas al área chaqueña y la incorporación del Departamento de los Andes. Interesa destacar la historia del Territorio de los Andes -del cual formaba parte dicho Departamento-, porque las peregrinaciones de la Puna corresponden a ese ámbito geográfico. Anexado al Estado Argentino en 1900,<sup>13</sup> los Andes constituyó una de las diez gobernaciones en las que se dividían los Territorios Nacionales, hasta 1943, cuando se dispuso su disolución y fragmentación: el departamento de Pastos Grandes fue anexado a Salta como Departamento de Los Andes, el de Susques a Jujuy y el de Antofagasta de la Sierra a Catamarca (Mapa 2). Como explica Benedetti (2002), se trataba de un área periférica que desde su fragmentación siguió constituyendo una región marginal en el contexto nacional y en el de los territorios provinciales.

10. Al respecto ver Chaile, 2011 y Bruno, 1987 en Costilla (2016 y 2020).

11. Entrevista a Daniel, 12 de julio de 2017, ciudad de Salta.

12. Dada la homonimia entre ciudad y provincia estas tensiones son difíciles de rastrear, pero en el uso actual del concepto “pueblo de Salta”, dentro del contexto del Milagro -como expondré más adelante-, cabe preguntarse en qué medida su significado remite a toda la provincia o aún conserva connotaciones más urbanas heredadas del concepto colonial.

13. Durante el proceso de definición del límite internacional con Chile (Benedetti, 2002).



**Mapa 2.** Localidades principales del ex Territorio de los Andes sobre límites provinciales actuales (elaboración propia a partir de Google Maps).

La incorporación de los Andes fue entonces la que terminó de establecer los límites territoriales de la provincia. Y es justamente la población de esta zona marginada, tardíamente incorporada a Salta, la que conformó una de las mayores peregrinaciones al Santuario del Milagro. Podemos preguntarnos entonces, ¿cómo había sido hasta ese momento la relación entre la población de la Puna y el Milagro de Salta? Para esbozar una respuesta tentativa atenderé a la jurisdicción eclesiástica del Obispado/Arzobispado de Salta, cuyas reorganizaciones territoriales no han sido menores a las de la provincia.

Creada en 1806, la diócesis salteña abarcaba el territorio de la Intendencia colonial de Salta, con lo cual su feligresía incluía a parroquias de la Puna. Esta diócesis fue reduciéndose desde la segunda mitad del XIX, con la creación de nuevas jurisdicciones eclesiásticas;<sup>14</sup> no obstante, elevada a Arquidiócesis en 1934 mantuvo bajo su órbita a la feligresía puneña, al incluir el departamento jujeño de Susques<sup>15</sup> y tener como sedes sufragáneas a Catamarca y Jujuy. Es decir que la Puna argentina se ha encontrado vinculada de una u otra manera a la sede arzobispal de la Catedral de Salta. En las fuentes relativas al culto del Milagro, podemos ver por ejemplo cómo para 1910 -anexado ya el Territorio de los Andes-, el periodista español Blasco Ibañez, de visita en la ciudad de Salta, describía que la “fiesta del Señor del Milagro, que se celebra en septiembre, atrae a la capital gentes de toda la provincia. Hasta del árido territorio de los Andes se ven llegar mestizos e indios con el viejo poncho deshilachado” ([1910] 2010: 638-639). En 1927, cuando se convocó a los párrocos de la diócesis para el 25° aniversario de la coronación de las imágenes, el Obispo de Salta esperaba “que los señores Párrocos de la campaña de ambas Provincias [entendemos que aludiendo a Salta y Los Andes], organizarán actos religiosos de adhesión a este

14. Tarija, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero y Jujuy en el siglo XIX, y en la década de 1960 dos nuevas diócesis salteñas: Orán, al noreste provincial -departamentos de Iruya, Orán, Rivadavia, San Martín y Santa Victoria- y al sudoeste la prelatura de Cafayate -departamentos de Cafayate, Molinos y San Carlos.

15. Realizado en el marco de una previa disputa jurisdiccional por este departamento entre Jujuy y Salta (cfr. Benedetti y Argañaráz, 2001).

homenaje”,<sup>16</sup> mostrando un interés por reforzar el alcance regional del culto. Años después, cuando se celebraron los 350 años del Milagro en 1942, en un “gran desfile” se destacaba la participación de pastores de llamas llegados de “Susques, lejana población de la Puna salteña” (Moya, 1992: 46) -la cual, como vimos, pasaría a ser anexada a Jujuy pero quedó dentro de la diócesis salteña.

Estas observaciones demuestran que la población puneña, incluso la que más tardíamente quedó integrada al estado argentino, estaba en cierta medida vinculada a la hierópolis salteña y a su santuario. Como veremos a continuación, desde fines del siglo XX comenzaron a marcar una presencia que se volvió icónica para el culto. A fines de la década de 1980 fue pionera la caminata desde San Antonio de los Cobres (en adelante SAC), junto a la de Cachi, y en las décadas siguientes se multiplicaron las peregrinaciones.<sup>17</sup>

En cuanto a la espacialidad más micro, podemos definirla como área cultural urbana, en tanto comprende sitios y calles de la ciudad que resultan conectados por el culto durante los días de celebración, el llamado “tiempo del Milagro”. Este tiempo ritual, en tanto recorte nativo, comienza con la novena el día 6 de septiembre pero ya se abre en el mes de julio, cuando las imágenes son entronizadas y comienzan las visitas institucionales al santuario. Se trata entonces de un tiempo cultural definido por el santuario como geosímbolo que, si bien puede extenderse a varios momentos del año a nivel personal o familiar, en términos comunitarios se define por el tiempo de celebración pautado en el calendario oficial.<sup>18</sup>

Como vimos, el santuario en tanto geosímbolo central en este culto es la propia Catedral. Es decir, la iglesia donde se encontraban las imágenes del Señor y la Virgen previamente al milagro que dio origen al culto, es el propio templo diocesano y sede del actual Arzobispado de Salta. Desde el momento en que las imágenes fueron consagradas como patronas tutelares de Salta, en el siglo XVII, la sede del gobierno eclesiástico comenzó a constituirse como centro hierofánico y la propia ciudad como hierópolis. La Catedral es el epicentro hacia donde convergen los devotos y desde donde parten las procesiones para homenajear a las imágenes, donde se offician los principales rituales del Milagro.

Si nos enfocamos en esta liturgia central, los días más convocantes corresponden al “Solemne Triduo del Milagro”: 13, 14 y 15 de septiembre, -feriados provinciales. El 13 se realiza una ceremonia de inicio -con representantes eclesiásticos y civiles- y una misa y procesión en homenaje al jesuita José Carrión -protagonista en 1692. El día 14 está dedicado a las peregrinaciones, por lo cual se celebran misas en la Catedral para los grupos que van llegando. Y el día 15, cuando más gente se concentra, se realiza la “Procesión histórica de las Sagradas Imágenes del Señor y de la Virgen del Milagro, de la Virgen Coronada de las Lágrimas y de la Cruz Primitiva del Señor del Milagro”, aquella que lleva a los santos patronos al lugar de celebración del Pacto de fidelidad (Costilla, 2014, 2015 y 2016). Finalizado ese acto culminante, las imágenes regresan al templo y allí se officia una ceremonia para despedirlas. Como describiré luego, los/as peregrinos/as protagonizan la jornada del 14 y la gran mayoría participa también en los actos centrales del día 15.

Es necesario observar que la propia ampliación de la espacialidad cultural mayor, a nivel provincial, ha generado la replicación y multiplicación de estos niveles culturales micro, en la medida en que varias parroquias provinciales durante el “tiempo del Milagro” reproducen tales rituales -como entronización,

16. Archivo del Arzobispado de Salta. Carpeta “Centenario de la Coronación”, Carta del secretario Carlos M. Cortés a los Señores Párrocos y Rectores de la Diócesis. Salta 18/7/1927. Cabe señalar que cuando se constituyó la Gobernación de los Andes, su capital fue establecida en SAC -localidad de jurisdicción provincial salteña- (cfr. Benedetti, 2002), motivo por el cual ese territorio estuvo ligado al gobierno de Salta, tanto en lo político como en lo eclesiástico.

17. Como describe uno de los sacerdotes de la ciudad, “El fenómeno de las peregrinaciones, en realidad, es un fenómeno de 30 años para ahora. O sea, antes más bien el peregrino venía personalmente a visitar el santuario o a participar de la procesión y demás” (Entrevista a Daniel, 12 de julio de 2017, ciudad de Salta). En un trabajo previo (Costilla, 2020) he señalado la posible influencia de factores contextuales sobre este fenómeno en la década de 1990, como el impacto de las políticas neoliberales y los procesos de reivindicación étnica, entre otros.

18. Este tiempo de celebración (cfr. Colatarci, 2008) -del Milagro-, corresponde entonces a un período del calendario delimitado y sacralizado por la sociedad salteña católica (Costilla, 2021).



19. Sobre este punto consúltese Lindón, 2010 en Flores y Giop (2017: 184).

20. Entrevista a Serafina -peregrina de SAC desde el 3er. año, oriunda de Cobres, 65 años-, 16 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

21. Aunque existen distintas versiones sobre su origen (cfr. Fernández, 2018), la mayoría menciona como pioneros a estos enfermeros locales, Catalino, nacido en Cachi, y Pedro, cuya familia es de Olacapato, y a Antonio, gendarme oriundo de San Juan. Ellos describen la iniciativa de peregrinar a la Catedral como un "juego" o una "locura" surgida entre tres hombres con unos "tragos en la cabeza" (testimonio de Antonio, en Fernández 2018: 18) que apostaron llegar a Salta caminando. Y afirman que ninguno imaginó lo que esa "locura" iba a generar: que diez peregrinos iban a convertirse en miles.

22. Dos instituciones que también podemos considerar relevantes en esta historia han sido el hospital y la parroquia de SAC. Si bien resta profundizar sobre ellas, destacamos el papel del hospital -fundado en 1946- en parte porque allí trabajaban los pioneros de la peregrinación y también por su alcance regional, en la atención de pacientes provenientes de las provincias de Catamarca y Jujuy. Mientras la parroquia "San Antonio de Padua" -establecida a principios del siglo XX- ha tenido como protagonistas principales a quienes la administran desde 1984: las religiosas de la congregación "Misioneras de Jesús Verbo y Víctima" -fundada en Perú en la década de 1960-, en quienes el Arzobispado confió la atención espiritual local -enseñanza religiosa, administración de sacramentos, celebración de la liturgia y asistencia a la labor sacerdotal (Congregación Misioneras de Jesús Verbo y Víctima. Paxtv online. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=U1NF9hzmIKw>). Desde que se les comunicó la decisión de caminar a la Catedral -según el testimonio de una de las primeras peregrinas, Teófila- "las Madres" convocaron a la población a sumarse y colaboraron con la peregrinación, algunas incluso acompañando la caminata. Sin embargo, han tenido una participación variable, por dificultades físicas y por desacuerdos con integrantes de las comisiones peregrinas (Fernández, 2018).

procesión y Pacto- con réplicas de las imágenes -como en el caso de SAC, desde el año 2012. Así, el concepto de región cultural lleva a considerar cómo las parroquias provinciales -en donde han sido instaladas réplicas del Señor y la Virgen del Milagro- se han constituido como "puentes entre escenarios distantes". La parroquia y su entorno, sacralizados por las imágenes del Milagro, son "un escenario situado en un lugar concreto" donde se hacen presentes "otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar"<sup>19</sup> en este caso: el santuario de la ciudad como geosímbolo. Asimismo, la multiplicación de espacialidades culturales micro se ha ido expandiendo hacia los caminos que recorren las peregrinaciones y sus lugares de descanso, transitoriamente sacralizados durante el tiempo del Milagro.

En las páginas que siguen, profundizaré en cada uno de los dos niveles de espacialidad hasta aquí desarrollados, vinculando relatos y prácticas de peregrinos/as y de actores de la ciudad-santuario. Al analizar las fuentes he atendido a dos cuestiones: cómo los/as peregrinos/as de la Puna perciben y describen a la ciudad y a sus itinerarios y paradas intermedias; y cómo sacerdotes, fieles de la ciudad y medios de comunicación perciben a los "peregrinos de la Puna", en tanto devotos del Milagro y habitantes de una particular región geográfica de la provincia.

### **"Llegar aquí al Milagro":<sup>20</sup> de la ciudad a la Puna y de la Puna a la ciudad**

Investigaciones anteriores han definido al Milagro como "un culto de la ciudad que incide en la práctica de la periferia salteña, de los municipios de distintos puntos de la provincia" (Nava Le Favi, 2018: 184). En ese sentido, podemos considerar que el flujo inicial de caminantes desde la Puna hacia el Milagro se gestó a partir de una previa difusión del culto *de la ciudad a la Puna*. Analizaré entonces cómo ha impactado la espacialidad del culto en quienes peregrinan desde la Puna, atendiendo a sus representaciones sobre la ciudad de Salta en tanto *hierópolis* católica y sobre los espacios que transitan y habitan para llegar a ella (Figura 1). Al mismo tiempo, veremos que las memorias y prácticas peregrinas están influidas por la manera en que el grupo ha sido reconocido por sacerdotes, fieles de la ciudad, funcionarios, periodistas, etc. A través del flujo anual de las peregrinaciones desde 1988 es posible analizar la relación dialéctica entre fijos y flujos conectados entre la Puna y la Catedral de Salta.

Según recuerda uno de los pioneros de la peregrinación,<sup>21</sup> el enfermero Pedro, la caminata surgió a partir de un comentario de su colega Catalino: "se acerca setiembre y veo que ustedes no peregrinan a Salta". Catalino le contaba que, en su pueblo natal, Cachi, él había creado una primera peregrinación y proponía hacerla también desde SAC. En la charla también estaba Antonio -gendarme que trabajaba hacía unos años en SAC-, y según su relato él quiso "integrar las localidades desde San Antonio hasta Salta Capital: o sea, todo lo que es la quebrada y todos los que se quieran venir de acá del Depto. Los Andes, que fueran. Esa era la idea que teníamos" (Fernández, 2018: 18). Es decir que más allá del recuerdo compartido de haber comenzado a partir de un desafío, sus relatos permiten inferir dos cuestiones: una, que el geosímbolo del Milagro, a través de su tiempo sacralizado (septiembre), movilizó la voluntad de caminar hasta la hierópolis salteña; y otra, que el itinerario de la peregrinación podía contribuir a integrar una región particular de la provincia.<sup>22</sup>



Figura 1. Peregrinación de la Puna, año 2015. Archivo de la Parroquia Ntra. Sra. del Tránsito (gentileza Mons. Bernacki).

La práctica de caminar ha sido un aspecto destacado en los testimonios. Recuerdan que deseaban armar una caminata más larga con más esfuerzo, en comparación con la que hacían desde SAC hasta una capilla de la Virgen del Valle de Arcazoque -a 14km del pueblo. A esta búsqueda de mayor esfuerzo, un peregrino la vincula con la posibilidad de “satisfacer ese espíritu que tenemos de caminar hacia el Señor”. Y agrega que en la segunda caminata los acompañaron “gente de edad, caminadora, nosotros todavía no teníamos eso de [caminar] y ellos eran gente que caminaba” (Fermín, en Fernández, 2018: 45). Puede advertirse que la peregrinación unió generaciones en esta práctica tan significativa para las poblaciones andinas. El desplazamiento a través de ese sendero ritual, abierto entre la Puna y el santuario, ha vehiculizado significados ancestrales sobre el caminar y se constituyó en un nuevo soporte de memoria regional, considerando el papel del ritual en las sociedades andinas como una forma de *actuar* la historia (Molinié, 1997; Abercrombie, 2006).

El impulso de caminar también estuvo en el grupo que comenzó a peregrinar desde Mina Patito en 2007 -acoplándose al de SAC-, combinado con un fuerte sentido de pertenencia minera. Sus pioneros recuerdan las intenciones de peregrinar en bicicleta para ofrendar un sacrificio para el Milagro, y que el capataz les dijo, como un reto, que si querían ir a Salta lo iban a hacer a pie (Fernández, 2018: 57).<sup>23</sup> Pedro, pionero oriundo de SAC, relata sus motivos para iniciar la peregrinación: “que el minero tenga la posibilidad de estar presente en esta festividad, no mirándolo por tele o escuchándola por radio”; y también refiere a llegar a una “meta”: “ahí ya cuando pudimos peregrinar...que venís, llegamos...ahí se ve la clara realidad en objetivo cumplido, de que queríamos llegar a esa meta”. Sobre este deseo de llegar a la Catedral, agrega: “se siente esa necesidad en mi familia... en la fe católica se siente, a nosotros nos gusta tanto que, bueno, vamos hasta ahí...es nuestra herencia, es cumplir una meta, llegar a esa meta. Quiero estar, quiero sacrificarme”.

23. Los testimonios coinciden en referir la participación de representantes de las mineras, reuniendo gente, apoyando con vehículos e incluso caminando. Se afirma, por ejemplo, que en 2012 fue el encargado de la Mina Patito quien, como encargado también de la Mina Martillo de Catamarca, movilizó a un grupo de trabajadores para peregrinar desde allí (Fernández, 2018).

La meta de Salta parece combinar entonces una práctica devocional heredada con la visibilización de una identidad minera.

24. Entrevista a Pablo -peregrino minero, integrante de la Comisión-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

[...] llegarle a hacer entender al jefe... que sí podíamos... entonces que haya además el vínculo del trabajo con la casa, con la familia. Ese vínculo del minero, ese vínculo para que entienda la gente la potencia minera, el trabajo que tenemos nosotros allá, y eso hay que respetarlo, cuidarlo [...] nosotros somos... algunos somos cordilleranos, entonces somos mineros. El que vive en el llano tiene la agricultura, nosotros también tenemos la minería. Entonces para que se entienda cuál es el vínculo, el trabajo... el pedirle al Señor y la Virgen del Milagro para que nos tenga unidos. La familia... peregrinar que viene familia.<sup>24</sup>

En sus palabras se advierte un interés por lograr que se comprenda cómo ellos viven la relación entre el trabajo minero, la familia y la fe. Asimismo, este minero destaca que Patito estaba por cerrar cuando comenzaron a peregrinar y que después de tantos años sigue de pie. Y agrega que “es bueno porque se está valorando nuestro trabajo, lo que pertenece netamente aquí, que es la minería” (Fernández, 2018: 81), asociando, implícitamente, a las peregrinaciones con la reactivación de la mina, ya sea por una mayor valoración a la actividad como por cierta protección de las imágenes. Esta última, a su vez, puede entenderse en el marco de cultos mineros propios de la religiosidad andina, donde las minas son reconocidas como ámbitos sacralizados y vinculados a la acción de seres tutelares, ya sea imágenes católicas u otras entidades poderosas (cfr. Absi, 2005; Bouysse-Cassagne, 2005; Cruz, 2009; entre otros).

25. Mensajes de la Comisión peregrina dan cuenta de cómo el nombre “peregrinos de la Puna” ha adquirido tal valoración social que es utilizado estratégicamente por quienes no forman parte del colectivo, para estafas bancarias -falsas cuentas para donaciones-, para realizar sorteos o para lograr un lugar de preeminencia en la procesión. Peregrinos de la Puna. [peregrinos-delapunaoficial]. (2022, 25 de julio). Comunicado oficial. Instagram. Disponible en: [https://www.instagram.com/p/CgcN6aIOPGb/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igshid=MmJiY2l4NDBkZg==](https://www.instagram.com/p/CgcN6aIOPGb/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MmJiY2l4NDBkZg==); (2022, 31 de julio). Comunicado oficial Peregrinos de la Puna. Instagram. Disponible en: [https://www.instagram.com/p/CgrPo4iOpi4/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igshid=MmJiY2l4NDBkZg==](https://www.instagram.com/p/CgrPo4iOpi4/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MmJiY2l4NDBkZg==)

La cuestión de la visibilidad en Salta se reitera en otros testimonios. Para algunas personas que llegan desde SAC, peregrinar implica sentirse “salteños” y ser recibidos en la ciudad con aplausos, alegría y admiración: “ser peregrinos es que te miren” (Franco en Nava Le Favi, 2018: 187); ser “vistos y considerados, también, como argentinos” (Fernández, 2018: 107). Esto expone cómo la espacialidad del culto puede engendrar sentimientos de pertenencia e identificación (Flores y Giop, 2017), en este caso con la provincia de Salta. Y si “los cuerpos como peregrinos/as tienen otra legitimidad”, no solo reproducen la representación de la salteñidad asociada al Milagro, también constituyen una identificación que puede canalizar otras apropiaciones del culto (Nava Le Favi, 2018: 187): por ejemplo, en relación al trabajo minero y a la identidad puneña.<sup>25</sup>

26. Entrevista a Pablo -presentado en nota 24-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

Respecto a esta identidad, las referencias y auto-adscripciones suelen focalizar en el paisaje geográfico: por ejemplo, cuando afirman “somos cordilleranos”<sup>26</sup> o cuando en la ceremonia del Pacto de 2015 el arzobispo mencionaba a “la inmensa puna”, entre otros paisajes provinciales -como el “feraz territorio de la selva tucumano oranense”- que podían contemplarse a través de la presencia de “los amadísimos peregrinos”.<sup>27</sup> Estas clasificaciones vinculadas al lugar geográfico han sido características en la construcción provincial de identidades/alteridades internas durante la primera mitad del siglo XX, atravesadas por discursos estatales y académicos que invisibilizaron adscripciones étnicas (Lanusse y Lázari, 2008; Costilla, 2020). Sin embargo, la observación de un sacerdote de la ciudad demuestra que quienes “bajan de la Puna, del altiplano” para participar del Milagro son reconocidos por otros diacríticos, ya que “traen sus vestidos típicos y muchas de las costumbres propias del misachico, como son los violines, los sikuris...”<sup>28</sup>

27. Homilía del arzobispo de Salta M. A. Cargnello, Celebración del Pacto, 15 de septiembre 2015, Ms. [registro de campo].

28. Entrevista a Mariano -sacerdote de la curia-, 10 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

Los testimonios peregrinos también remiten a la cuestión del “linaje creyente” (Hervíu-Leger, 2005). Quienes se fueron sumando a la peregrinación de SAC en sus consecutivos años -desde el pueblo o desde las minas-, se vincularon con una tradición iniciada y con relatos previos. Así lo explica Juan, oriundo de SAC y peregrino desde el cuarto año: “todo esto ya desde muy chico

me atrajo. Entonces yo fui aprendiendo de otras personas también, de los que iniciaron la peregrinación”. Para él fue significativo “verle a mi pueblo que peregrinaba” pero también reflexiona sobre los motivos personales para sumarse: “uno dice ¿por qué vengo? Capáz que sea una experiencia, capáz que quiera ver si me sale ampolla o no me sale ampolla, o si... quizás alguno viene por curiosidad también ¿no?: *quiero ver qué se siente...* Pero en realidad el camino, me transformó”.<sup>29</sup> Podemos referirnos a un linaje peregrino puneño que a partir de abrir un camino devocional entre dos hijos -el pueblo de SAC y la capital salteña-, generó un flujo anual que atrae cada vez más -por diversos motivos- y que también transforma a quienes se incorporan. Y vemos cómo la eficacia de un lugar de peregrinación -la Catedral de Salta, en este caso- puede deberse a relatos encarnados en la experiencia del peregrino (Albert, 2016) y en las particularidades de su camino.

El santuario-catedral como meta condensa entonces diversos motivos -desafío físico, visibilidad, curiosidad, turismo, tradición heredada, promesas, etc.- pero sobre todo representa un motivo devocional. Quienes caminaron por primera vez desde SAC recuerdan las dificultades que tuvieron y subrayan la fe que los movilizó: “solo nos unía la fe y la esperanza de llegar sanos y salvos a los pies de nuestros Santos Patronos”, para cumplir “el compromiso” con ellos (Teófila en Fernández, 2018: 28); “a fuerza de fe, logramos mover nuestros pies para caminar hasta el altar del Señor” (Fermín en Fernández, 2018: 33). También desde Mina Patito, cuando caminaron por primera vez, un peregrino cuenta que sacaron las imágenes del Señor y la Virgen que habían salido en el diario y las plastificaron con cinta de embalar para llevarlas (Fernández, 2018: 83). Vemos entonces que ya sea enfatizando la devoción al Señor, a ambas imágenes como patronas o a la Virgen en particular,<sup>30</sup> los relatos remiten a una llegada al altar de las imágenes, a un camino a Salta motivado por el Milagro en tanto geosímbolo central. Y este anclaje en la fe, es subrayado por quienes buscan que la peregrinación de la Puna mantenga su identidad, su significado original, frente a quienes caminan por razones no espirituales, en especial frente al ingreso de personas externas, como veremos a continuación.

A medida que la peregrinación creció en participantes, uno de los efectos de su ampliación fue el mayor protagonismo que adquirieron -con mayor presencia en las agendas mediática y política- y una creciente voluntad de recibirlos y asistirlos en los lugares por donde pasan -sobre la ruta 51 o en barrios de la ciudad- o a través de donaciones.<sup>31</sup> Esto ha implicado, en principio, una constante reorganización ritual, tanto para quienes integran la Comisión de Peregrinos de la Puna como para las autoridades eclesiásticas y civiles en la ciudad de Salta. Pero también ha derivado en una espectacularización (Prats, 1998) de la peregrinación, la cual genera tensiones y desaprobación por parte de sacerdotes de la Catedral interesados en sostener el significado tradicional de la fiesta. Así lo expresa un miembro de la curia, párroco de la ciudad y acompañante de la peregrinación: “la gente no entiende qué es lo que [los peregrinos] necesitan, aunque lo hace de buena voluntad” [...] “ellos no necesitan el aplauso...no son los héroes...pero se volvió un espectáculo, cuando debe ser algo espiritual”, porque “todos quieren su momento de show”. Y por esa razón, señala una “lucha con los medios de comunicación”.<sup>32</sup> Al mismo tiempo, con su mayor exposición mediática, el “pueblo caminante” de quienes “desafían la Puna” (Fernández, 2018: 140) ha despertado interés, por vivir la experiencia, en personas de la ciudad y de otras provincias que viajan hasta SAC para peregrinar con ellos; incluso “se ha hecho internacional”.<sup>33</sup>

29. Entrevista a Juan -peregrino de SAC, integrante de la Comisión, primo de los pioneros, 35 años-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

30. Así lo relata Elena, quien peregrina desde un pueblo al norte de SAC -en el camino a Cobres-: “a mí me parece que la Virgen me ha llamado” [...] “ya cuando llego a la Virgen... No hay dolor, no hay nada” (entrevista realizada el 16 de septiembre de 2015).

31. En un trabajo anterior (Costilla, 2021) analicé este protagonismo en relación a distintos hechos, como su lugar dentro del Programa de festejos -el día 14-, su presencia en el sitio web de la Catedral-Santuario y un proyecto de ley presentado en 2020 para declarar el día del peregrino.

32. Entrevista a Daniel -sacerdote de la curia-, 12 de julio de 2017, ciudad de Salta.

33. Entrevista a Juan -presentado en nota 29-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta. La participación de personas de otros países -como Alemania o España-, puede vincularse a la afluencia turística que posee Salta y a la mencionada visibilidad de la peregrinación.

34. Entrevista a Rosa -peregrina de SAC, integrante de la Comisión-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

35. En los días previos a partir, se alerta sobre “la exigencia física en un clima/geografía agreste como la puna” y se comunican recomendaciones de organismos de seguridad y salud sobre quiénes no deben realizar la actividad. Peregrinos de la Puna. [peregrinosdelapunaoficial]. (2022, 3 de septiembre). *Comunicado de la Comisión Organizadora*. Instagram. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CiEU9Zzs-vhb/>

36. Gobierno de la Provincia de Salta (s/f). *El Milagro de Salta*. Sitio oficial de Turismo. Disponible en: <http://turismo.salta.gov.ar/contenido/716/el-milagro-en-salta>. Consultada el 20 de abril de 2023.

37. Peregrinos de la Puna Salteña “Sr. y Virgen del Milagro” [@peregrinosdelapuna]. (2020, 4 de septiembre). *Podés unirte a la peregrinación virtual 2020*. Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/peregrinosdlapuna/posts/2903197426577782>. Consultada el 13 de abril de 2021. En 2022 esta página fue reemplazada por otra con el nombre modificado de “Peregrinos a pie...” (ver nota 2).

38. Otro sitio relevante es el recinto donde se alojan en la ciudad, por el trabajo de gestión que implica para quienes integran la comisión -por ejemplo, los cambios de sede debido al incremento de personas-, y por sus significados como lugar habitado por el colectivo y sus imágenes peregrinas durante el tiempo del Milagro, donde realizan sus rezos y rituales.

39. Ver al respecto Segato (2007) y Raffestin, 1986 en Flores y Giop (2017).

Aunque el colectivo aceptó inicialmente este tipo de incorporaciones a su travesía, actualmente lamentan la participación de personas externas como así también de quienes, aun siendo de la Puna, no caminan por devoción. Así lo expresa una peregrina de SAC: “lloro por haber dejado entrar gente de afuera, que la arruinó la peregrinación”; su anhelo es “que se vaya la gente de afuera y que pura de la Puna. Mineros, sanantonenios, de toda la Puna. Van a llegar llenos de tierra, pero van a llegar. Negritos, paspaditos, pero vamos a llegar”.<sup>34</sup> Esta reflexión evidencia una vez más la identificación de la población puneña enraizada en la geografía y el clima altiplánico; razón por la cual también suele subrayarse que “la Puna exige respeto” (Fernández, 2018: 100). Con esto se busca advertir a quienes desean sumarse al contingente,<sup>35</sup> pero también se logra marcar una distinción con la “gente de afuera”.

Dado que la mayor parte de estas personas ajenas llegan desde la ciudad de Salta, la distinción permite retomar la cuestión de la inclusión-exclusión del pueblo puneño dentro del “pueblo de Salta” en tanto pueblo del Milagro. Discursos eclesiales, estatales y periodísticos establecen una “frontera identitaria implícita” entre peregrinos y salteños -de la Capital-, construyendo una imagen sobre el cuerpo “peregrino” que viene del interior y que “por momentos es salteño y por otros no” (Nava Le Favi, 2018: 184-185). Si bien esto puede ser interpretado como una exclusión, quienes peregrinan desde SAC también se refieren a la población de la ciudad -y se distinguen de ella- empleando la categoría “salteños”. La frase “llegar a Salta” es empleada por locales y visitantes;<sup>36</sup> y quienes visitan desde la zona andina afirman con orgullo su identidad, como puneños, sanantonenios o mineros. Por su parte, el nombre oficial de la peregrinación -“de la Puna”- demuestra una integración regional que desafía a la tradicional *salteñidad* del Milagro, al haberse expandido más allá de las fronteras provinciales reuniendo fieles de Catamarca y Jujuy.

Es posible interpretar entonces que en este nivel de espacialidad cultural la población puneña ha logrado posicionarse en un lugar protagónico -y hasta contrahegemónico. La experiencia -sacrificada- de llegar “al Milagro”, caminando hacia las imágenes patronas, ha trazado un itinerario que, pasadas tres décadas, ha resultado sacralizado, ritualizado e institucionalizado por la praxis peregrina, incluso apropiado por parte de diversos actores. Esto pudo palpase, de manera extraordinaria, durante el primer año de pandemia por COVID-19, donde el itinerario ha sido recreado y seguido a través de las redes sociales (Costilla, 2021), con especial atención a sus tiempos y espacios significativos.<sup>37</sup> Pero si esta apropiación puneña del tradicional geosímbolo del Milagro puede, hasta cierto punto, permitirles legitimarse como salteñas/os y reformular la espacialidad del culto desde su identidad regional, veremos a continuación que en su espacialidad más micro se materializan otras tensiones y exclusiones.

## El Milagro de los peregrinos en la hierópolis salteña

Si enfocamos la mirada en la espacialidad más micro que involucra la fiesta, podemos analizar una serie de *fijos* representativos de la experiencia peregrina en el nivel cultural urbano. Entre ellos, me centraré brevemente en el santuario-catedral y en el lugar de celebración del Pacto, en tanto escenarios de la liturgia oficial, y en dos sitios propios del itinerario puneño: Campo Quijano -última localidad de pernocte- y el Jockey Club de Salta -última parada en la entrada de la ciudad.<sup>38</sup> Considerando a la ciudad como espacio vivido, apropiado y significado o semiotizado,<sup>39</sup> en torno a estos fijos analizaré situaciones y

testimonios que ilustran cómo el flujo de la peregrinación se los apropia y resignifica.

Para seguir el propio recorrido de los/as peregrinos/as, comenzaré por Campo Quijano, un pueblo a 31 km de la ciudad -conocido como “portal de los Andes”. En tanto última localidad donde pernoctan, se destaca como un lugar de encuentro con familiares y sobre todo de incorporación de personas de “afuera”, mayormente de Salta capital, que llegan en vehículo para sumarse a la peregrinación y se apropian del tramo Quijano-Salta. Varios testimonios de SAC plantean un quiebre en este punto del recorrido y malestares frente a la manera en que personas de la ciudad, sin mayores exigencias físicas, se les adelantan y toman su lugar como sanantonenios.

[...] nosotros venimos caminando... sol, frío, todo lo que vos quieras. Y ya cuando llegamos a Quijano ellos se adueñan...entonces nosotros nos quedamos afuera y ya estamos cansados, por las ampollas nos hemos quedado atrás. Entonces ellos se van adelante, y llegan aquí hechos los de San Antonio que venimos caminando.<sup>40</sup>

Desde sus perspectivas, una mujer de Quijano que camina desde allí con SAC, comenta que “los peregrinos es otra procesión” pero que también es “valedera”,<sup>41</sup> mientras que un sacerdote local -quien por varios años recibió al colectivo puneño en ese pueblo- afirma que el “verdadero Milagro” es cuando llegan a Quijano.<sup>42</sup> Así, este lugar simboliza el protagonismo que ha adquirido la peregrinación, especialmente valorada dentro de la ritualidad del Milagro.

Una situación similar puede observarse en la siguiente parada, la última programada antes de llegar a la Catedral el día 14: el Jockey Club, en la entrada de la ciudad (Figura 2). Integrado por socios de clase media-alta (Nava Le Favi, 2018), este club organiza -por iniciativa del párroco de Quijano y con apoyo municipal- la “Bienvenida de los Peregrinos a la ciudad”, junto a feligreses y profesionales que les ofrecen almuerzo, servicio de podología y consultas médicas. Según cuenta una voluntaria, al principio necesitaban manos pero ahora ya se pelean por una silla para atender a peregrinos,<sup>43</sup> ofreciéndoles masajes en los pies. Es por eso que este lugar ha sido caracterizado como aquel en donde se produce “el milagro” del encuentro de los “notables” con los peregrinos,<sup>44</sup> o donde “la periferia parece volverse centro” (Nava Le Favi, 2018). Además, desde este punto es cuando más se amplía la columna peregrina, sacralizando a su paso los espacios urbanos (Rosendahl, 2018) mientras el público que la recibe le ofrece alimentos y bebidas.

La gran llegada comienza al acercarse a la plaza 9 de Julio, frente a la Catedral. Aquí se acentúan las disputas con la “gente de afuera” o “de la ciudad” que se les adelanta para entrar a la iglesia, en tanto santuario y meta definitiva de la travesía física y espiritual de cuatro días. Perciben como algo injusto no poder entrar primero -en especial, quienes en la Comisión trabajan todo el año “para poder llegar a los atrios de nuestros patronos” (Mirta en Fernández, 2018: 199): “lo malo es que [SAC] siempre queda el último y ya no puede entrar con esa emoción... como quedó último, ya pasó todo, ya te apuran a lo último...”.<sup>45</sup> Incluso entre caminantes de la Puna se generan tensiones porque los que cargan imágenes o estandartes tienen prioridad de paso y algunas personas solo los llevan para adelantarse.<sup>46</sup> Es decir que el espacio sagrado en donde se encuentran las imágenes se vuelve accesible, en su máxima emotividad, solo para pocas personas que logran entrar primero.

40. Entrevista a Zulma -peregrina de SAC-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

41. Entrevista a Sandra -devota de Campo Quijano-, 14 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

42. Entrevista a Gabriel -párroco de la ciudad-, 12 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

43. Entrevista a Virginia -devota de la ciudad-, 14 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

44. Entrevista a Gabriel -párroco de la ciudad-, 12 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

45. Entrevista a Zulma -peregrina de SAC-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

46. En relación a esto, Rosa destaca que ella no lleva ninguna imagen para peregrinar: “me vengo yo y a la Virgen la tengo en mi corazón y al Señor también” (Fernández, 2018: 71). Asimismo, en un comunicado de la Comisión en 2022, se indicaba que “la única cartelería de grandes dimensiones habilitada es el banner de apertura que profesa ‘Peregrinos de la Puna 2022’” (estableciendo, al mismo tiempo, una única denominación legítima para el colectivo). Peregrinos de la Puna [peregrinosdelapuna]. (2022, 31 de agosto). Comunicado. Disponible en: [https://www.instagram.com/p/Ch7JF9rOmC-/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igshid=MmjlYz14NDBkZg==](https://www.instagram.com/p/Ch7JF9rOmC-/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MmjlYz14NDBkZg==)



Figura 2. Llegada al Jockey Club, 14 de septiembre de 2015. Fotografía de la autora.

47. El chaleco implica una acreditación de identidad para obtener prioridad en distintas situaciones -comidas, descansos, camiones de equipaje-, como así también de paso en el operativo de llegada al santuario. Peregrinos de la Puna. [peregrinosdelapunaoficial]. (2022, 3 de septiembre). *Comunicado Oficial*. Instagram. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CiDaV8DOaLg/> Según testimonios de quienes peregrinan, el problema es el uso de chalecos por parte de personas ajenas a la Puna -de Salta ciudad o "gente gringa"- que pueden comprarlos para acceder a esas prioridades o incluso recibirlos como parte de un paquete turístico.

48. Entrevista a Daniel, 12 de julio de 2017, ciudad de Salta.

49. En 2015, referían a una banda de los mineros y otra banda de SAC. Entrevista a Juan -presentado en nota 29-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta. Respecto a la danza del suri -ñandú- de raíz prehispánica, está presente en varias celebraciones del NOA -en especial, patronales-, donde el baile ritual con plumaje de suri expresa el culto a determinados seres protectores, santos o wakas locales.

50. Entrevista a Pablo -presentado en nota 24-, 15 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

Al mismo tiempo, la llegada a la Catedral y al centro de la ciudad salteña involucra un despliegue de prácticas devocionales y de rasgos diacríticos que distinguen a esta peregrinación (Figura 3). Los más visibles son los chalecos identificatorios y los cascos que los mineros usan durante todo el trayecto.<sup>47</sup> También la forma en que llevan sus imágenes: siempre mirando hacia el lugar de destino, pero cuando entran en la iglesia -como en los descansos- las hacen voltear hacia el lugar de dónde vienen. Según un cura de la ciudad, esto es algo característico de "la gente de la puna"; una forma de expresar "Vamos al santuario. Una vez que estamos en el santuario pedimos por nuestra tierra"<sup>48</sup> Y las prácticas que más miradas y cámaras atraen son, sin dudas, los bailes de jóvenes y niños/as vestidos/as de coya o de suri, junto a las bandas de sikuris, presentados como una "tradición" que "no se le pierde nunca".<sup>49</sup> Según afirma un minero, esa "es nuestra identidad", "es nosotros, es música nuestra, es música del altiplano, es música andina".<sup>50</sup>



Figura 3. Llegada de las imágenes, 14 de septiembre de 2014. Archivo de la Parroquia Ntra. Sra. del Tránsito (gentileza Mons. Bernacki).

Esta visibilidad en el epicentro de la ciudad ha contribuido al reconocimiento de la población puneña y es actualmente valorada por sacerdotes locales. Sin embargo, no siempre han mostrado actitudes receptivas frente al arribo de peregrinaciones: mientras algunos se ocuparon de atenderlas y celebrarlas desde el comienzo, otros se resistieron por su carácter “folklórico”.<sup>51</sup> Quienes caminaron en 1989, por ejemplo, recuerdan que cuando entraron a la Catedral por primera vez esperaban una misa para la peregrinación de SAC, pero ni siquiera nombraron a su delegación (Fernández, 2018: 37). Fue en los años siguientes que desde la Catedral comenzaron a considerarla, en principio para transmitirles un conocimiento sobre las imágenes. Con el tiempo, fueron dándole un lugar más destacado a las peregrinaciones dentro de la ritualidad oficial, reconocidas por expresar una participación regional: “[vienen] de distintas regiones de nuestra provincia. Y traen sus vestidos típicos y muchas de las costumbres propias del misachico, como son los violines, los sikuris... entonces ellos tienen un lugar preferencial dentro de la procesión, los que se quedan”.<sup>52</sup>

Llegamos así al último escenario de análisis: la procesión principal y el Pacto. Tal como aclara este último sacerdote, “los que se quedan” hasta el día 15 para participar del Pacto reciben un “lugar preferencial” en la procesión, el cual expresa cambios en el ordenamiento espacial de este ritual tradicional -sumamente jerarquizado y protocolizado. En un trabajo anterior (Costilla, 2014) me he detenido sobre este ordenamiento -donde se escenifica la autoridad- y he señalado que, a pesar de ocupar un lugar central, los peregrinos continúan alejados de sus objetos de devoción debido a un vallado de seguridad que los separa de las imágenes y su séquito oficial -funcionarios y sacerdotes. Su protagonismo, de todas formas, queda evidenciado en los aplausos y vivas que reciben a lo largo del recorrido procesional,<sup>53</sup> desde los balcones y veredas por donde transitan hasta que llegan al lugar del Pacto,<sup>54</sup> donde el colectivo se desarma y se dispersa por el espacio del parque.

Finalmente, el hecho de quedarse y participar de estos rituales culminantes marca una distinción dentro del colectivo peregrino. Quienes estuvieron en la primera delegación de SAC, por ejemplo, recuerdan que participaron de la procesión (Fernández, 2018: 39); al igual que lo hizo en 2015, por ejemplo, el grupo de Mina Martillo (Catamarca) durante su cuarto año de peregrinar. Pero, como describe Rosa, peregrina de SAC: “Antes todavía teníamos más obligación como peregrinos, participaban de la misa y de la procesión, y ahora no todos van [...] ellos creen que el Milagro es la peregrinación. Llegaron a la catedral y ellos creen que ya está cumplido... y eso no es cumplir”. Esta observación presenta a la Catedral como meta pero con todas sus implicancias rituales; es decir, la peregrinación como práctica devota, por encima de sus otros sentidos cuestionados, como práctica de resistencia física o como recorrido turístico. Incluso quienes comenzaron a caminar para vivir la experiencia, o por curiosidad, actualmente afirman este sentido devocional como el principal para caminar. En el caso de Rosa, aunque ella comenzó para saber “qué se experimentaba, cómo era llegar a la Catedral y si llegaba o no”, hoy destaca su compromiso con las imágenes: “Cuando ya he renovado el pacto siento que cumplí con el Señor” (Rosa en Fernández, 2018: 70, 72). No basta entonces con caminar desde la Puna hasta la hierópolis salteña; es necesario, además, cumplir con todos los *deberes* del Milagro (cfr. Costilla, 2016).

51. Entrevista a Alan -párroco de la ciudad-, 12 de julio de 2017, ciudad de Salta.

52. Entrevista a Mariano -sacerdote de la curia-, 10 de septiembre de 2015, ciudad de Salta.

53. Además de este recorrido oficial, el colectivo de la Puna procesiona todo un primer tramo, con sus imágenes y estandartes, desde su lugar de alojamiento en la ciudad hasta la Catedral.

54. El lugar para este ritual ha sido cambiado a medida que creció la afluencia peregrina: primero fue la entrada de la Catedral, luego una esquina cercana donde se cruzan las avenidas Virrey Toledo y Paseo Güemes, y desde 2010 es el Parque “20 de febrero”, celebrándose el Pacto ante la Cruz del Bicentenario dispuesta sobre el monumento a la Batalla de Salta (Costilla, 2014).



## Conclusiones

55. Testimonio de Sergio, peregrino oriundo de SAC, en Fernández (2018: 158).

Para las personas salteñas se puede *llegar* al Milagro y el Milagro puede *pasar* por la puerta de tu casa.<sup>55</sup> Es decir que las representaciones sobre esta celebración, identificada con un nombre significativo como lo es “El milagro”, permiten definirla además en términos de un lugar concreto –el Milagro *es* la ciudad de Salta en tanto hierópolis- y a la vez como un ritual en movimiento, como un flujo que recorre las calles de esa ciudad. Estos dos aspectos de la celebración condensan las observaciones desarrolladas en este trabajo: sobre la Catedral-santuario y sus espacialidades, sobre la peregrinación de la Puna y su capacidad para reformular el culto, y sobre los actores y significados que se cruzan en cada lugar atravesado por la ritualidad peregrina.

56. Conceptualizar el santuario del Milagro como geosímbolo religioso puede ser útil también para analizar en términos espaciales sus relaciones y tensiones con otros potentes geosímbolos católicos de la ciudad salteña, como el santuario de la Virgen del Cerro (cfr. Nava Le Favi, 2013). Incluso se pueden considerar otras aristas de este geosímbolo, entendido ya no como santuario sino como templo institucionalmente distinguido, como Catedral y sede arzobispal, y arquitectónicamente valorizado, declarado Basílica y visitado por turistas.

Si el Milagro *es* Salta, en tanto hierópolis, hemos visto cómo la ciudad-santuario ha operado sobre las personas que habitan la Puna. Dadas las características de la celebración, entre fiesta patronal de raíz colonial y fiesta de santuario, las poblaciones de la Puna comenzaron a vincularse con la ciudad de Salta en tanto santuario de las imágenes del Milagro debido a esa doble relación con el lugar: por el patronazgo de las imágenes y por la historia milagrosa que santificó el lugar. En este sentido, el geosímbolo del Milagro movilizó a caminar hacia el santuario; más allá de los motivos personales o familiares que relatan las personas, existe un móvil colectivo que no podemos desvincular del poder de este geosímbolo católico.<sup>56</sup> Quienes peregrinan lo hacen aun cuando en sus parroquias cuentan con réplicas de las imágenes. Queda por explorar cuáles fueron los antecedentes de esa decisión en cada una de las localidades involucradas, profundizando en cómo había sido hasta las décadas de 1980 y 1990 la relación entre población de la Puna y Milagro de Salta.

Si atendemos ahora al Milagro como flujo de fieles, en los últimos años las peregrinaciones hasta la hierópolis han cobrado una relevancia ritual equivalente a la de la procesión principal del día 15. En todos los casos, se trata de desplazamientos rituales propios de un tiempo particular: el tiempo signado por ese geosímbolo del Milagro. Durante el mismo, el Santuario queda conectado, material y simbólicamente, con distintas parroquias, localidades y barrios de la provincia y del noroeste argentino, a través de los caminos y calles transitadas por las/os peregrinas/os y a través de sus prácticas y memorias. Incluso cuando no pudieron acercarse físicamente al santuario, sí lo hicieron con sus prácticas devocionales y con su presencia en las representaciones, discursos y acciones de distintos agentes de la ciudad.

La peregrinación de la Puna, en particular, al trasladarse desde distintos puntos del área andina ha operado sobre la ciudad-santuario. Considero que una vez abierto el camino cultural de la Puna a la ciudad se gesta un *Milagro de la Puna*, con incidencia sobre las prácticas y espacialidades centrales en la hierópolis salteña. Este Milagro de la Puna expandió el nivel cultural mayor y resignificó el nivel cultural urbano; por eso cada septiembre –en cada tiempo ritual– podemos analizar la relación del flujo peregrino con distintos fijos de la ciudad: Catedral, lugar del Pacto, lugar de residencia peregrina, entre otros.

En ese proceso, el flujo fundante ha sido el que trazó la conexión entre SAC y la Catedral, la caminata en septiembre de 1988 que estableció un vínculo cultural entre esos fijos para todo el año. Así, por efecto de las sucesivas peregrinaciones anuales, se ha ido estableciendo un itinerario sacralizado e institucionalizado: los espacios habitados y transitados por el colectivo de la Puna son lugares y trayectos más o menos institucionalizados –porque la peregrinación ha

cochado esa institucionalidad-, y temporalmente sacralizados. Este itinerario es reivindicado con orgullo puneño y apropiado por fieles -o no fieles- que viajan hasta SAC para vivir la experiencia puneña, resignificando ese mismo trayecto *de la ciudad a la Puna* que originalmente siguió la difusión del culto. Podemos afirmar que salteños-ciudadinos *llegan* al Milagro de la Puna, y este Milagro de la Puna *pasa* por distintas localidades y parajes de la ruta 51 y por distintos barrios de la ciudad de Salta.

Al mismo tiempo, la peregrinación ha constituido una región devocional, donde la Puna como área transprovincial forja una identidad en el colectivo de fieles caminantes, entre lo cultural y lo geográfico. Una identificación que expresa una apropiación particular de un geosímbolo hegemónico heredado de una tradición colonial, como son las imágenes del Milagro, y clasificaciones estatales y eclesiásticas sobre quienes habitan esta zona de la provincia, reconocidos como puneños y en algunos casos como coyas.

Considero entonces que la peregrinación de la Puna es una práctica ritual que actúa una historia y expresa identificaciones/identidades culturales -puneña, sanantoniana, minera, andina... Hemos visto que los relatos se enfocan tanto en el encuentro con las imágenes como en la experiencia de caminar, lo cual resulta cuestionado por quienes entienden a la peregrinación como práctica puramente devocional. Pero al mismo tiempo, para las sociedades andinas, el caminar posee una dimensión ritual y comunicativa que desborda el significado religioso, vehiculizando memorias que articulan generaciones y procesos históricos. Las memorias colectivas construidas/activadas por quienes peregrinan inciden en la reorganización del culto, resignificando el geosímbolo, y crean tradiciones particulares que, asentadas sobre la tradición del Milagro salteño, desafían la memoria oficial del santuario.

## Agradecimientos

A las personas entrevistadas, por su tiempo y sus testimonios y a Gloria Jaacks por su colaboración. A María C. Fernández, por compartir su trabajo junto a la peregrinación. A las primeras lectoras del manuscrito, Dolores Estruch y Alejandra Ramos y a quienes lo evaluaron, por realizar valiosos aportes sobre el artículo. La investigación estuvo dirigida por el Dr. Carlos Zanolli y contó con el financiamiento del CONICET, la Universidad de Buenos Aires y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

## Referencias bibliográficas

- » Abeledo, S. (2014). "Territorio, caminos y prácticas culturales de los viajes de intercambio del último siglo (departamento de Los Andes, provincia de Salta)" en Benedetti A. y J. Tomasi (comps.); *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina I*: 29-62. Buenos Aires, FFyL, UBA.
- » Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, IFEA, IEB, Asdi.
- » Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz, IFEA.
- » Albert, J.-P. (2016). "¿A dónde se va de peregrinación?" en Alvarado Solís, N. P.; García Lam, L.; Fierro Hernández, O. G. y E. Rangel Guzmán (eds.); *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México*: 55-64. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- » Alvarado Solís, N. P.; García Lam, L.; Fierro Hernández, O. G. y E. Rangel Guzmán (eds.) (2016). *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México*. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- » Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.
- » Barros, J. D. (2020). Fixos e fluxos: revisitando um par conceitual. *Cuadernos de Geografía* 29 (2): 493-504.
- » Benedetti, A. (2002). Territorio Nacional de Los Andes: entre el éxito diplomático y el fracaso económico. Estudio de un territorio desconocido. *Revista de Estudios Trasandinos* 7: 64-89.
- » Benedetti, A. (2014). "¿Qué es la Puna? El imaginario geográfico regional en la construcción conceptual del espacio argentino (siglos XIX y XX)" en Benedetti A. y J. Tomasi (comps.); *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina II*: 5-73. Buenos Aires, FFyL, UBA.
- » Benedetti, A. y C. Argañaraz (2001). La Puna desde 1900 hasta el "Paso de Jama". Notas sobre el imaginario de los susqueños acerca del proceso de integración entre Chile y Argentina. *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología, Tomo II*: 1213-1228. Santiago de Chile, Colegio de Antropólogos de Chile A.G.
- » Blasco Ibañez, V. ([1910] 2010). *Argentina y sus grandezas*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/portales/vicente\\_blasco\\_ibanez/obra-visor/argentina-y-sus-grandezas--o/html/136d8ab5-40f3-4980-922c-23ca2482a3e7\\_651.htm](http://www.cervantesvirtual.com/portales/vicente_blasco_ibanez/obra-visor/argentina-y-sus-grandezas--o/html/136d8ab5-40f3-4980-922c-23ca2482a3e7_651.htm). Consultada el 5 de marzo de 2023.
- » Bouysse-Cassagne, T. (2005). Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 34 (3): 443-462.
- » Caretta, G. y M. Marchioni (2000). Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios del siglo XIX. *Andes* 11: 115-133.
- » Chaile, T. L. (2011). *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Salta, Fundación Capacitar del NOA.
- » Colatarci, M. A. (2008). *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Asociación Amigos de la Educación Artística.

- » Costilla, J. (2014). “Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy” en Benedetti, A. y J. Tomasi (comps.); *Espacialidades altoandinas. Avances de investigación desde el noroeste argentino. Tomo I: 119-163*. Tilcara, IIT, FFyL, UBA.
- » Costilla, J. (2015). El ritual religioso como fuente para la antropología histórica. *Cuadernos del INAPL* 24 (1): 77-94.
- » Costilla, J. (2016). El Pacto salteño con el Señor del milagro: de símbolos y deberes religiosos (Salta, siglos XXI al XVII). *Americanía* 4: 136-160.
- » Costilla, J. (2020). “Peregrinos ‘del Milagro’ entre la fe y la visibilidad: fiesta católica y adscripciones étnicas en la provincia de Salta (Argentina, siglo XX)” en Uribe, L.; Ramos, A. y C. Chiappe (comps.); *Estrategias de acción, estrategias de investigación. Políticas estatales y agencia indígena: 120-145*. San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- » Costilla, J. (2021). Devociones y antropología en el mundo digital: una reflexión sobre santuarios católicos y la fiesta del Milagro en Salta (Argentina). *Inclusiones* 8: 61-96.
- » Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38: 55-74.
- » De Hoyos, M. (2021). “Los que caminan”. Un acontecimiento narrativo calchaquí valorado desde la arqueología y la etnohistoria. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 29 (1): 6-26. Disponible en: <https://doi.org/10.34096/mace.v29i1.8706> Consultada el 26 de noviembre de 2022.
- » Díaz Araya, A. (2022). La fiesta en la piedra. Tradición en los santuarios de la Virgen de Las Peñas y de la Virgen de la Tirana. Definiciones en contrapunto. Ponencia presentada en el *XI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Universidad de Santiago de Chile (USACH), Santiago de Chile 8 al 11 de noviembre.
- » Di Stefano, R. y L. Zanatta (2000). *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Mondadori.
- » Fernández, M. C. (2018). *San Antonio de los Cobres: 30 años testimoniando el Milagro*. Buenos Aires, Municipalidad de San Antonio de los Cobres.
- » Flores, F. C. (2013). Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso. *Revista Universitaria de Geografía* 21: s/p. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-42652012000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-42652012000100007&lng=es&nrm=iso) Consultada el 5 de marzo de 2023.
- » Flores, F. y C. Carballo (2019). “Geografías de lo sagrado: ideas introductorias” en Flores, F. y C. Carballo (comps.); *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad: 13-20*. Bernal, UNQ.
- » Flores, F. C. y M. B. Giop (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios socioterritoriales* 21: 173-187.
- » Fontes, C. (2019). Recuerdos del movimiento. Cuerpo, paisaje y memoria en la Quebrada de Humahuaca. *Mundo De Antes* 13 (2): 113-139. Disponible en: <http://publicaciones.csnat.unt.edu.ar/index.php/mundodeantes/article/view/78> Consultada el 26 de noviembre de 2022.
- » Fogelman, P.; Ceva, M. y C. Touris (2013). “Dos santuarios marianos en la historia del espacio regional bonaerense” en Fogelman, P.; Ceva, M. y C. Touris (eds.); *El culto mariano en Luján y San Nicolás: 9-23*. Buenos Aires, Biblos.
- » Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós.

- » Herviéu-Leger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona, Herder.
- » Lanusse, P. y A. Lázari (2008). “Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades” en Briones, C. (comp.); *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad: 185-210*. Buenos Aires, Antropofagia.
- » Martínez C., J. L. (2010). “Mando pintar dos aves...”: relatos orales y representaciones visuales andinas. *Chungará* 42 (1): 157-167.
- » Molinié, A. (1997). “Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito” en Varon, R. y J. Flores (eds.); *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*: 691-708. Lima, IEP.
- » Moya, O. (1992). *Cuatro siglos del Milagro*. Salta, s/e.
- » Nacuzzi, L. (2002). “Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas” en Guber, R. y S. Visacovsky (comps.); *Historias de trabajo de campo en la Argentina*: 229-262. Buenos Aires, Antropofagia.
- » 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, Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades.
- » Nava Le Favi, D. (2018). Mediaciones, apropiaciones y sentidos de ciudad en el caso de los peregrinos al culto del Milagro en Salta, Argentina. *Mediaciones Sociales* 17: 177-191.
- » Nicoletti, M. A. y A. I. Barelli (2015). Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina. *Ciencias Sociales y Religión* 17 (23): 138-161.
- » Peirano, M. (2002). “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica” en Peirano, M. (org.); *O dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*: 7-16. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ UFRJ.
- » Pereyra, M. (2022). Llegan a la Catedral tras caminar durante 12 días: mirá los horarios de la llegada de cada grupo. *El Tribuno*, 12 de septiembre de 2022. Disponible en: <https://www.tribuno.com/salta/nota/2022-9-12-20-5-0-llegan-a-la-catedral-tras-caminar-durante-12-dias-mira-los-horarios-de-la-llegada-de-cada-grupo>. Consultada el 4 de febrero de 2023.
- » Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad* 27: 63-76.
- » Rangel Guzmán, E. (2016). “Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori” en Alvarado Solís, N. P.; García Lam, L.; Fierro Hernández, O. G. y E. Rangel Guzmán (eds.); *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México*: 107-130. San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- » Rosendahl, Z. (2018). “Religião, bienes simbólicos, mercado y red” en *Uma procissão na geografia*: 223-244. Rio de Janeiro, EDUERJ. Disponible en: doi:10.7476/9788575115015.0011 Consultada el 4 de febrero de 2023.
- » Sánchez del Olmo, S. (2015). Geosímbolos religiosos, sacralización del espacio y lugares de identidad en el Michoacán colonial. *Relegens Thréskeia* 4 (2): 1-26.
- » Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Steil, C. A. (2022). “Lo Sagrado en movimiento. Reflexiones sobre peregrinación, turismo y viaje en la Argentina” en Flores, F. y R. Puglisi (eds.); *Movilidades sagradas. Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina*: 13-46. Rosario, Prohistoria.

- » Turner, V. ([1973] 2009). El centro está afuera: la jornada del peregrino. *Haguaré* 23: 15-64.
- » Wright, P. G. (2015). “Yo tengo un don”. Hermenéutica y antropología de la religión: entre la escucha y la sospecha de los símbolos” en Renold, J. M. (ed.); *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas*: 65-86. Buenos Aires, Biblos.