


Santuario y fiesta patronal en Salta


Espacialidades y temporalidades en la celebración del Milagro (Argentina)

Daniela Nava le Favi

 <https://orcid.org/0000-0002-2739-8798>

Universidad Nacional de Salta, Instituto en Comunicación, Política y Sociedad (INCOPOS)
CSOH-CONICET, Argentina
danielanavalefavi@gmail.com

Julia Costilla

 <https://orcid.org/0000-0002-4424-2576>

Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas / CONICET, Argentina
juliacostilla@hotmail.com

RESUMEN

La indagación parte de un abordaje interdisciplinario con fuerte impronta de los estudios provenientes del campo de la antropología y la comunicación, con el objetivo de analizar dos núcleos de sentidos que articulan la espacialidad y la temporalidad en la fiesta patronal del Señor y la Virgen del Milagro en Salta. Por un lado, la noción de «catedral-santuario» como representación y geosímbolo identitario que presenta disputas/tensiones de sentidos (económicos, simbólicos) en su forma de nominación entre un «adentro» y un «afuera» provincial. Por otro lado, interesa pensar el sintagma «Tiempo del Milagro» como una categoría nativa que entrama lugares, fiestas, discursos institucionales, como así también, prácticas rituales y de solidaridad entre creyentes del culto. En ambos casos se trata de representaciones espaciales/territoriales y temporales que logran articular diversos sentidos, prácticas y discursos de una de las devociones más multitudinarias y antiguas del país.

Palabras clave: *Espacialidad, Temporalidad, Geosímbolos, Representaciones sociales, Fiesta patronal.*



Sanctuary and Patronal Feast in Salta Spatialities and Temporalities in the Celebration of the Miracle (Argentina)

ABSTRACT

This investigation is based on an interdisciplinary approach strongly influenced by studies from the fields of anthropology and communication, with the aim of analyzing two core meanings that articulate spatiality and temporality in the devotion to the Lord and the Virgin of the Miracle in Salta. On the one hand, the notion of “Cathedral-Sanctuary” as a representation and geo-symbol of identity presents disputes/tensions of meaning (economic, symbolic) in its form of nomination between a provincial “inside” and “outside”. On the other hand, it is interesting to consider the phrase “Time of the Miracle” as a native category that interweaves places, festivals, institutional discourses, as well as ritual practices and the solidarity among believers of the cult. In both cases, these are spatial/territorial and temporal representations that manage to articulate diverse meanings, practices, and discourses of one of the most popular and ancient devotions in the country.

Keywords: *Spatiality, Temporality, Geosymbols, Social representations, Patronal feast.*

INTRODUCCIÓN

El culto al Señor y la Virgen del Milagro surge en el año 1692, en la ciudad de Salta, cuando un terremoto (el primero registrado en archivos históricos de la Argentina) destruye la ciudad de Esteco y sus alrededores. La devoción de la sociedad salteña dio lugar a una fiesta patronal que durante siglos consagró al mes de septiembre y atrajo a fieles de distintas localidades. En la actualidad, el culto congrega a miles de personas que peregrinan, caminando días y noches para llegar a la catedral-santuario y participar de la procesión que se realiza por las principales calles de la ciudad de Salta, Argentina.

Una particularidad de este antiguo culto salteño es que articula numerosas peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia (y alrededores) con una histórica procesión urbana que reúne a la jerarquía política, eclesiástica, empresarial y a diversos sectores de la sociedad provincial. Respecto a las peregrinaciones, en tanto práctica milenaria —cuyas raíces más visibles se encuentran en la Edad Media europea y que también han sido fundamentales para las sociedades andinas prehispánicas (Rostworowski, 2003; Sallnow, 1981)—, destacamos que en este santuario adquieren configuraciones particulares (Cebrelli & Nava le Favi, 2018). En términos conceptuales, partimos de entenderlas como fenómenos liminales caracterizados por relaciones y sentimientos de *communitas* (Turner, 2009[1973]), que pueden actuar como fuerzas disruptivas sobre las estructuras institucionales (Steil, 2022), y al mismo tiempo como intensas experiencias físicas, emocionales y espirituales, donde el camino —sacralizado por la presencia *sentida* de una o más imágenes religiosas— puede ser tan relevante como el lugar de destino (Albert Llorca, 2016). Las agrupaciones de fieles que caminan hacia la catedral-santuario del Milagro se incrementaron durante el siglo XX, sobre todo desde fines de la década de 1980, y llegaron a un crecimiento exponencial desde los años 2000 (Costilla, 2023). De acuerdo con el último registro de la catedral, en 2024 arribaron unas 257 agrupaciones peregrinas, cuya cantidad de integrantes oscila

entre 1 a 6000 personas.¹ Según el lugar de procedencia, incluso por fuera de las fronteras provinciales (desde localidades de Jujuy y Catamarca), cada agrupación aporta al festejo sus prácticas culturales y devocionales características del terruño, sean estas en términos de atuendos, bailes, santos, entre otros.

En cuanto a la procesión con las imágenes del Milagro², la mayor parte de la sociedad civil y la población peregrina participan de la ceremonia a modo de inclusión subordinada (Elías, 1998), saludando a las imágenes desde lejos, utilizando pañuelos blancos según la tradición. Cabe mencionar que la separación es tanto simbólica como material, ya que opera sobre los cuerpos y las representaciones de las personas devotas y por cuanto las fuerzas de seguridad dispuestas para la celebración del culto ponen sus cuerpos construyendo un perímetro que divide a la multitud de fieles frente a las autoridades que acompañan de cerca a las imágenes veneradas (Cebrelli & Nava le Favi, 2018).

Desde un abordaje interdisciplinario entre la antropología y la comunicación, con una metodología cualitativa a partir de textualidades diversas, el trabajo pretende analizar dos núcleos de sentidos que articulan espacialidad y temporalidad en la devoción. Por un lado, la noción de «catedral-santuario» como un geosímbolo identitario que presenta disputas/tensiones de sentidos (económicos, simbólicos) en su forma de nominación entre un «adentro» y un «afuera» provincial. Por otro lado, interesa pensar el sintagma «Tiempo del Milagro» como una categoría nativa que entrama lugares, fiestas, discursos institucionales, como así también, prácticas rituales y de solidaridad entre creyentes del culto. En ambos casos se trata de representaciones espaciales/territoriales y temporales que logran articular diversos sentidos, prácticas y discursos de una de las devociones más multitudinarias y antiguas del país.

¹ La información se encuentra disponible en el enlace oficial de la Catedral de Salta (<http://catedraldesalta.org/milagro-en-salta/peregrinaciones/>) (consultada el 28 de mayo de 2025).

² Es importante destacar que la festividad ha sido un objeto privilegiado para la cobertura de los medios de comunicación durante su desarrollo. Sin embargo, en los últimos años, hay una ruptura sobre el grado de visibilidad en la transmisión en vivo de la procesión: mientras hasta el 2022 se transmitía por diferentes canales de TV (de cable y públicos) —incluyendo los dos años de hipervisibilidad durante la pandemia—; en el año 2023 se observa una menor cobertura por los medios tradicionales y un mayor uso de redes sociales para la mostración del ritual: *streaming* por canal de YouTube, Facebook, entre otros, ya sea en los portales de los medios que tienen su versión digital o en los canales eclesiales. Esto permite dar cuenta de cómo el Milagro muta en su mostración al nuevo ecosistema de medios.

ABORDAJES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Este trabajo entiende a las representaciones sociales desde una matriz deudora de la semiótica cultural (Lotman, 1998) y con fuertes anclajes comunicacionales, es decir, como mecanismos traductores que tienen «una facilidad para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica» (Cebrelli & Arancibia, 2005, p. 38). En este sentido, partimos de entender al lenguaje desde su carácter social netamente ideológico, constituido por signos siempre multiacentuados y que son el «indicador más sensible de las transformaciones sociales» (Volóshinov, 2009[1929], p. 40). La categoría de espesor temporal de las prácticas y los discursos es transversal en la indagación y habilita a reflexionar sobre cómo a una determinada representación social se le van adosando modos de significar, de hacer, de percibir y de decir complejizando la estructuración de dichas representaciones. Este proceso es propio de las formaciones discursivas y de los modos de circulación que tienen. De esta manera, la prescripción pragmática de una representación responde a los aspectos que en ese momento sociohistórico se validan como significativos en tanto ya estaban insertos en determinados campos de decibilidad por otros agentes que abonaron —(re)producción mediante— la validez y legitimidad de esa forma de hacer y de decir (Cebrelli & Arancibia, 2005).

En términos antropológicos e históricos, partimos de entender a esta celebración católica salteña desde su doble carácter de fiesta patronal y fiesta de santuario (Díaz Araya, 2022). En primer término, porque la fiesta del Milagro se enraiza en un proyecto colonial evangelizador, que estableció el patronazgo oficial de determinadas imágenes y determinó un tiempo y un lugar para celebrarlas. Y, al mismo tiempo, porque su origen involucró un hecho que consagró al lugar —la ciudad de Salta— mediante un milagro —la protección frente a los sismos— y lo convirtió en centro de peregrinación (Christian, 1991; Díaz Araya, 2022). Por tales motivos, interpretamos que la Catedral de Salta, en donde se encuentran las imágenes reconocidas como milagrosas, funciona como un verdadero santuario; condición que, como veremos, podemos retrotraer incluso a la previa iglesia matriz de la ciudad, antes de convertirse en catedral. Como tal, este templo y su tradicional fiesta del Milagro han sido —y continúan siendo— objeto de múltiples apropiaciones peregrinas que reinterpretan y reconfiguran el culto a las imágenes. Por otra parte, si incorporamos la dimensión espacial, los santuarios en tanto recintos materiales y como lugares simbólicos constituyen poderosos

geosímbolos religiosos: marcadores espaciales polisémicos que reflejan y forjan identidades y que cristalizan relaciones políticas, sociales y culturales, dando cuenta de relaciones de poder y de alteridad ancladas en procesos históricos (Flores & Giop, 2017).

Bajo este marco teórico conceptual, abordamos distintos tipos de fuentes obtenidas a partir de trabajos de campo y de archivo realizados en Salta (entre la ciudad capital y otras localidades provinciales) desde el año 2009 hasta la actualidad, combinadas con materiales relevados de manera virtual, especialmente a partir del periodo de pandemia por COVID-19.³ Con una metodología que combina técnicas de la antropología, la historia y el análisis sociosemiótico discursivo (Geertz, 1994; Nacuzzi, 2002; Turner, 2009[1973]; Wright, 2015; Verón, 1987, 2005), examinamos, para este trabajo, entrevistas semiestructuradas realizadas a peregrinas/os, fieles, sacerdotes y habitantes de la ciudad de Salta; registros de campo producidos desde la observación participante durante las celebraciones de septiembre; documentos de archivo, publicaciones institucionales (eclesiásticas y civiles) y artículos en periódicos locales. A partir de estos materiales, entonces, nos proponemos observar, en el proceso del culto, cómo se construyen espacialidades y temporalidades diversas a partir de dos representaciones: la catedral-santuario y el Tiempo del Milagro que se articulan y amalgaman durante la devoción salteña.

PRIMERA ENTRADA: LA IGLESIA MATRIZ Y LAS IMÁGENES «MILAGROSAS»

Durante 1692, un fuerte sismo con epicentro en la ciudad de Esteco fue percibido en diversas ciudades de la gobernación de Tucumán.⁴ Según lo consignan las fuentes, luego del movimiento de tierra hubo varias réplicas que causaron deterioros edificios en templos como los de la iglesia matriz, la de La Merced y San Francisco (Chaile, 2011). Sumado a este fenómeno natural propio de la región, la situación se agravaba por los reiterados ataques de grupos indígenas a las incipientes ciudades

³ Entre otras técnicas y enfoques de la etnografía digital, retomamos el planteo acerca de una dialéctica *online-offline* como continuidad entre ámbitos con implicancias mutuas. Al mismo tiempo, nos apoyamos en investigaciones que han demostrado la relevancia de un abordaje digital («webnográfico»), en tanto herramienta metodológica complementaria y esencial en la investigación etnográfica actual (Sánchez Pérez, 2020; Meza, 2020; Elisenda Ardevol *et al.* citados en Estruch & Ramos, 2018).

⁴ De acuerdo con las estimaciones del Instituto Nacional de Prevención Sísmica (INPRES) alcanzó una intensidad VII en la escala de Mercalli y es el primer sismo registrado en el país (Chaile, 2011).

coloniales⁵ (Bruno, 1987; Chaile, 2011). Frente a tales sucesos, las personas reaccionaron con temor y muestras de penitencias públicas, tanto fieles como religiosos del clero secular y de distintas órdenes religiosas (jesuitas, mercedarios y franciscanos). Se congregaron en la plaza con prédicas y actos de contrición que mostraban una ciudad temerosa de la ira divina. La procesión realizada por los mercedarios —quienes fueron descalzos, cubiertos de cenizas, con sogas atadas al cuello, rezando y cantando salmos— fue una muestra de cómo la sociedad y la Iglesia se percibían pecadoras y con la necesidad de penitencia para recuperar la gracia perdida (Chaile, 2011). De esa manera, el terremoto se constituyó en el mito de origen del culto. Y mientras la ciudad de Esteco resultó convertida en símbolo de ciudad pecadora, destruida por castigo divino, la de Salta —de acuerdo con las interpretaciones de la población local y sus autoridades— quedó consagrada como ciudad protegida y salvada por dos imágenes de la iglesia matriz: un Cristo crucificado y una Virgen Inmaculada (Chaile, 2011).

La situación de crisis producida por los sismos permitió la denominación de las imágenes como «del Milagro» por la conjugación de varios factores. Por un lado, un espesor temporal ligado al mundo andino: según Camino Diez Canseco (1996), hay una asociación entre desastre y cambio social en la mirada andina-indígena, donde ciertos acontecimientos de trascendencia se manifiestan como catastróficos, lo que resuena fuertemente en el suceso del terremoto de 1692 (Chaile, 2011). La diada terremoto/temblor-imagen milagrosa es una representación muy frecuente en la cordillera de los Andes tanto en cultos a María como en devociones a Cristo debido a las características geomorfológicas del territorio en esta región⁶ (Chaile, 2011). Por otro lado, también influyó la posterior escritura del acontecimiento que implicó «un proceso de construcción progresiva del relato que contribuyó a dar sustento al culto tributado a las imágenes de la Iglesia matriz de Salta» (Chaile, 2011, p. 92). Así, la decisión de celebrar oficialmente a las imágenes en el mes de septiembre (el Tiempo del Milagro que desarrollaremos más adelante), quedó consignada desde una fecha tan temprana como octubre de 1692 en un acta capitular referida en numerosas fuentes posteriores.

⁵ Cabe destacar que los ataques afectaban a asentamientos coloniales en la frontera chaqueña durante la Gobernación del Tucumán. Durante ese periodo, únicamente estaba emplazado Esteco como vestigio de lo que alguna vez fue una ciudad. Por ello, es necesario comprender que no había otras ciudades en la frontera en ese momento (Chaile, 2011).

⁶ Entre otros, un ejemplo paradigmático es el Señor de los Milagros de Lima (Rostworowski, 1992; Costilla, 2015). Dentro de los aportes históricos es necesario destacar los registros del jesuita Rubén Vargas Ugarte, quien, en *Historia de la Iglesia en el Perú*, mapea diversos cultos coloniales entre los siglos XVI y XVII (Nieto Vélez, 1953, citado en Chaile, 2011).

Las imágenes del Milagro tuvieron un papel clave en la etapa colonial, como ha abordado la historiadora Telma Chaile (2011), por el sentido integrador del culto, que permitió amenizar las relaciones entre mestizos e indios (Nava le Favi, 2018). Además, instituir la nueva advocación local del Milagro resultó eficaz también para el adoctrinamiento de mulatos, negros y castas que convivían en la ciudad (Costilla, 2015). Ya en la constitución de los Estados nacionales y provinciales, el Milagro se convierte en un instrumento para vehiculizar una imagen de salteñidad de raigambre española (Álvarez Leguizamón, 2010) obliterando un pasado andino e indígena. La matriz identitaria de Salta, entendida desde su nivel provincial de estatalidad (Briones, 2005), fue anclada en tres narrativas históricas: la fundación hispana de la ciudad, el culto al Milagro y la gesta del gaucho Güemes (Lanusse & Lázari, 2005). De manera que el culto católico, representado por la fiesta del Milagro, se constituyó como uno de los pilares de la salteñidad.

Los sucesos de 1692 dieron lugar a una resignificación de la iglesia matriz, en tanto templo sacralizado por las imágenes del Milagro, aunque cabe señalar que el calificativo «del Milagro» correspondió inicialmente a la Virgen y fue más tardío —posterior a 1760— para el Cristo (Vergara, 1962, p. 97). En este sentido, la larga trayectoria del culto da cuenta de manifestaciones variables en cuanto a su orientación hacia una u otra imagen (Toscano, 1901; Vergara, 1962): mientras que en el periodo colonial cobró protagonismo la Virgen, en otras etapas fue el Cristo quien acaparó la veneración, como cuando se estableció el Pacto de Fidelidad en 1844 (Costilla, 2016). Destacamos, de todos modos, que este culto se caracteriza por una construcción simbólica dual o binaria: dos imágenes con orígenes distintos que fueron unidas en una misma y renovada sacralidad, la del Milagro de 1692 (Ruffa & Costilla, 2025). Desde entonces, la celebración pública que las autoridades coloniales instauraron para estas imágenes, cada 15 de septiembre, habría sido convocante. En 1712 era descrita por la Gobernación del Tucumán como «una de las mayores solemnidades y demás concurso que hay en esta ciudad, acudiendo de toda su jurisdicción» (Toscano, 1901, p. 270).

SEGUNDA ENTRADA: LA CATEDRAL COMO SANTUARIO

Se podría sostener que se presenta una continuidad y resignificación del culto entre la colonia y la república, la cual se vio acompañada por una progresiva ampliación del alcance cultural: de local a provincial —con las sucesivas reconfiguraciones territoriales de la provincia de Salta, hasta bien entrado el siglo XX— y luego

incluso a nivel nacional, lo cual motivó, por ejemplo, un reciente reemplazo en la letra del Himno al Señor del Milagro de la categoría «pueblo de Salta» por la de «pueblo argentino». Pero más allá de estas ampliaciones, el concepto de «pueblo de Salta» como «pueblo del Milagro» permaneció ligado a la imagen de la ciudad de Salta como ciudad elegida, forjada por la devoción del Milagro y la inclusión de este territorio específico en la historia occidental de la salvación (Bruno, 1987; Chaile, 2011). Por eso, el concepto de «pueblo de Salta» remite —en la cosmovisión católica local— a un lugar elegido, a un pueblo protegido por las imágenes, como comunidad imaginada católica (Anderson, 1993). Así lo expresa, por ejemplo, un sacerdote local:

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 tergiveremos la letra original. ¿Por qué?, porque evidentemente el Milagro fue para Salta (Daniel, párroco de Salta, comunicación personal, 12 de julio de 2017)⁷.

Esta atracción de peregrinos, acrecentada en las últimas décadas, y el reconocimiento del templo como lugar sagrado que alberga imágenes milagrosas, nos permiten analizar a la Catedral de Salta como santuario (Christian, 1991). De hecho, es así como la curia presenta actualmente a la Catedral Basílica de Salta: en términos de «Santuario del Señor y de la Virgen del Milagro».⁸ Y podemos rastrear esta denominación en documentos de otros momentos históricos, incluso en las actas capitulares más tempranas en relación con el culto, como la del 8 de octubre de 1692, cuando el Cabildo se constituía como «patrón de dicha fiesta y santuario» (Vergara, 1962, p. 95). Otro registro, del siglo XX, es un acta de reunión episcopal de 1927, donde se refería a convertir a la Catedral en un «magnífico santuario de la Religión y de la Patria».⁹

En cada una de las citadas referencias las implicancias de la denominación como santuario se inscriben en matrices de sentido y marcos eclesiásticos

⁷ Dada la homonimia entre ciudad y provincia es difícil medir el alcance espacial del concepto «pueblo de Salta», pero en su uso actual dentro del contexto del Milagro «cabe preguntarse en qué medida su significado remite a toda la provincia o aún conserva connotaciones más urbanas heredadas del concepto colonial» (Costilla, 2023, p. 27).

⁸ Este enunciado puede comprobarse en el sitio web oficial de la catedral: <http://catedraldesalta.org/>.

⁹ Archivo del Arzobispado de Salta, Carpeta Centenario de la Coronación. Francising. Varios, Acta de reunión episcopal para proyecto de decoración de la Catedral, 21 de septiembre de 1927.

particulares, propios de cada contexto sociohistórico: se trata, así, de usos del concepto que corresponden a distintos criterios de valoración ideológica y de legitimidad (Volóshinov, 2009[1929]; Cebrelli & Arancibia, 2005). En líneas generales, mientras el documento capitular del siglo XVII, situado en el virreinato peruano, se enmarca en el llamado «régimen de cristiandad» y de las pautas del patronato regio, la nota episcopal de 1927 remite a un contexto en donde las relaciones entre Iglesia católica y Estados nacionales venían atravesando, desde el siglo XIX, un largo proceso de reacomodamiento (Di Stéfano & Zanatta, 2000; Costilla, 2014; Roux, 2014; Mauro, 2021). Así, durante las primeras décadas del siglo XX, en las repúblicas latinoamericanas fueron frecuentes las consagraciones de santuarios y patronazgos religiosos desde una perspectiva geopolítica, con imágenes católicas estratégicamente apropiadas por Estados nacionales y provinciales que, como el de Salta, procuraban definir sus identidades (Costilla, 2014; Mauro, 2021). A la vez, para la Iglesia católica, la capacidad de convocatoria de estos santuarios era uno de sus principales activos, para posicionarse en las tramas sociopolíticas a nivel global y local (Mauro, 2021). La denominación de la catedral como santuario puede ser analizada —además— desde intereses eclesiales propios del contexto de las últimas décadas del siglo XX, cuando en los santuarios latinoamericanos comenzó a operar con más fuerza el turismo religioso (Costilla 2014; Flores, 2021). En el caso de la iglesia salteña, encontramos que tales intereses se vinculan al objetivo de exportar el Milagro en términos turísticos, como también a una cierta competencia simbólica y económica con otro santuario local de gran convocatoria, a nivel nacional y hasta internacional: el de la Virgen del Cerro. Es posible observar que, en la disputa con ese culto, enmarcado en tensiones con las autoridades católicas locales, se utiliza con frecuencia el término santuario (Nava Le Favi, 2013).¹⁰

Considerando estas precisiones históricas, resaltamos de todas formas que la continuidad del concepto permite reconocer un rasgo que caracterizó a esta iglesia salteña en su larga duración. Más allá de las reubicaciones y reconstrucciones del templo —y de su cambio de envergadura al pasar a ser catedral con la creación

¹⁰ Estos paralelismos, tensiones y disputas están ubicados en una temporalidad más amplia, cuyo abordaje de manera más precisa excede al espacio material de este trabajo. A los efectos de enmarcar nuestra afirmación sobre el santuario del Milagro, podemos señalar que la comprensión de los cultos católicos en relación con el turismo implica considerar diferentes procesos desde el siglo XIX hasta la actualidad, donde la Iglesia a través de una fuerte imbricación con las identidades (locales, nacionales y transnacionales) ha tensionado aspectos devocionales con los económicos (Mauro, 2021).

del obispado—, entendemos que mantuvo su carácter de recinto sagrado especial, convocante de fieles, por albergar a las imágenes del Milagro.

TERCERA ENTRADA: LA CATEDRAL COMO GEOSÍMBOLO

Si incorporamos la perspectiva espacial, el concepto de geosímbolo nos permite analizar la catedral-santuario de Salta en relación con sus distintas aristas. En tanto santuario de las imágenes del Milagro, podemos entenderla como huella identitaria de la salteñidad católica, que marca un lugar sacralizado y expresa múltiples sentidos (Bonnemaison¹¹, 1981, citado en Flores & Giop, 2017; citado en Sánchez del Olmo, 2015). La representación de santuario puede ser analizada en relación con los niveles provincial y nacional, en tanto recibe peregrinos de distintas localidades de la Argentina; e incluso a nivel internacional, lo cual se vincula —mayormente— con la afluencia turística que recibe la provincia. Es decir que, en el plano internacional, podemos reconocer un cruce entre intereses religiosos (ligados a la exportación del Milagro anteriormente mencionada) con intereses políticos municipales y provinciales en términos turísticos. Así, por ejemplo, cobran relevancia las disposiciones gubernamentales que tendieron a resaltar el estilo neocolonial que distingue y visibiliza a la ciudad de Salta. Este aspecto se denota principalmente en las últimas décadas, cuando distintos gobiernos provinciales y municipales han promovido un maquillaje colonial de la ciudad —en especial, de su casco céntrico, donde se destaca la catedral-santuario— a través de una política de rescate del pasado para incorporarlo a la oferta turística (Álvarez Leguizamón, 2010), donde se revalorizan las calles y edificios céntricos, a través de la puesta de faroles y la inversión en las fachadas de las iglesias.¹²

Otras aristas de la catedral como geosímbolo, por fuera de su definición como santuario, corresponden a su carácter en tanto templo institucionalmente

¹¹ Un geosímbolo corresponde a «un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad» (Bonnemaison, 1981, citado en Sánchez del Olmo, 2015, p. 256).

¹² La ordenanza municipal N°13 779 que contiene el código de Planeamiento Urbano Ambiental (cuya última actualización fue en enero de 2020) establece, entre otras cuestiones, la prohibición de colores primarios, encendidos, estridentes, vivos intensos o fluorescentes que atentan contra la armonía visual del ambiente urbano. Ver la página web de la Municipalidad de Salta (https://municipalidadesalta.gob.ar/wp-content/uploads/2020/11/CPUA_Compendio-ENERO-2020.pdf) (consultado el 10 de octubre de 2025).

distinguido, como sede arzobispal. En relación con esto, cabe destacar que las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro son algunos de los santos que alberga, junto a muchos otros que identifican a distintas ciudades de la arquidiócesis. Al mismo tiempo, el templo también ha sido arquitectónicamente valorizado, declarado Basilica (1939) y monumento histórico nacional (1941). Por lo tanto, de acuerdo con el punto de vista de quienes visiten el templo (feligreses de la ciudad o de la provincia, devotos/as de sus imágenes, sacerdotes, peregrinas/os, turistas o turistas-peregrinas/os¹³ —de Argentina o del exterior—) se activan distintos sentidos sobre la catedral, que la configuran como un poderoso geosímbolo católico.

Dado nuestro foco en este trabajo, nos interesa detenernos en las denominaciones y representaciones de quienes participan de la celebración del Milagro, en especial de peregrinas/os que caminan hacia la catedral-santuario para esta fiesta. En cuanto a las expresiones de fieles y habitantes de la ciudad, encontramos que utilizan mayormente el término catedral, no tanto el de santuario. Por su parte, en los testimonios de quienes caminan, por ejemplo, dentro de la peregrinación de la Puna, aunque son frecuentes las referencias a *llegar a la catedral* o *llegar a Salta*, también predominan aquellas que mencionan a las imágenes patronas como meta de la movilización, más que al templo como lugar sagrado. Así, una de las mujeres que protagonizó la primera caminata desde San Antonio de los Cobres hasta la catedral, recuerda las dificultades que tuvieron y señala: «Solo nos unía la fe y la esperanza de llegar sanos y salvos a los pies de nuestros Santos Patronos» (Teófila, citada en Fernández, 2018, p. 28); otro integrante del grupo, Fermín, relata con palabras similares que «a fuerza de fe, logramos mover nuestros pies para caminar hasta el altar del Señor» (citado en Fernández, 2018, p. 33), mientras que otra peregrina subraya que trabajan «todo el año para llegar a las imágenes en el atrio» (Miriam, citada en Fernández, 2018, p. 31). En sus relatos, las personas devotas pueden describir su fe con mayor fuerza en relación con la Virgen o el Señor, o a ambas imágenes como patronas; pero de una u otra manera todas ellas refieren a la llegada a Salta en tanto llegada al altar de las imágenes. Es decir que la movilización hacia la catedral-santuario, en tanto geosímbolo del Milagro, expresa como su principal sentido el de acercarse a las imágenes en su altar, el de llegar *a sus pies*, para tomar contacto con ellas. Y allí, por un efecto de sinécdoque, se produce una inversión: la catedral donde se albergan las imágenes adquiere la territorialidad y la significación de la ciudad de Salta y viceversa.

¹³ Sobre el tema de turismo religioso puede verse Flores (2011) y Steil (2022).

CUARTA ENTRADA: UN SANTUARIO RESIGNIFICADO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

El Milagro, en tanto culto que surge como súplica frente a los sismos característicos de la región, puede ser comprendido como parte de prácticas piadosas propias de la religiosidad barroca frente a las adversidades. A pesar del paso del tiempo, pueden reconocerse hasta nuestros días manifestaciones similares frente a catástrofes naturales (principalmente sismos) o incluso durante la pandemia del COVID-19¹⁴, lo cual evidencia el espesor temporal de las mismas y el peso de las representaciones constituidas en torno a los hechos de 1692.

Otra representación que se adosó al origen mítico del culto es la institución del Pacto de Fidelidad con las imágenes en 1948 (que renovaba un pacto original de 1844)¹⁵, cuando, ante un nuevo evento sísmico, se reactiva la representación de la ciudad salvada:

... por la protección visible dispensada a la Ciudad y Provincia de Salta por intermedio de las Sagradas Imágenes del Señor y la Virgen del Milagro, en la madrugada del veinte y cinco de agosto de mil novecientos cuarenta y ocho, en los momentos angustiosos del terremoto ocurrido, el pueblo y sus autoridades civiles, eclesiásticas y militares, desean dejar constancia para siempre, que reconocen esa divina protección y atribuyen a ella la conservación de la vida y de los edificios de sus habitantes. Todos en medio de la aflicción y del temor, han recordado la historia de misericordia y amor hacia el pueblo de Salta, de las imágenes veneradas, ahora como en septiembre de mil seiscientos noventa y dos y en octubre de mil ochocientos cuarenta y cuatro.¹⁶

De modo similar, resultan ilustrativos testimonios más actuales, como el de una devota salteña con quien conversamos en el patio lateral de la catedral el 17 de septiembre de 2015, al día siguiente de registrarse un terremoto en Chile (de magnitud 8.3, Ministerio de Defensa, 2015), con impacto en la provincia argentina

¹⁴ Durante la pandemia del COVID-19, por ejemplo, diferentes medios se hicieron eco del supuesto pedido del pueblo salteño de sacar las imágenes por la ciudad para que cese la pandemia («Salteños proponen sacar al Señor y Virgen del Milagro...», 2020). Si bien este tipo de noticias suelen publicarse en medios con tintes amarillistas, suele ser recurrente la visibilización de este tema en la agenda mediática salteña cuando se trata de temblores o durante el tiempo de la pandemia.

¹⁵ Sobre la historia y los significados de este Pacto, puede verse Costilla (2016).

¹⁶ Acta del Arzobispado de Salta, 17/11/1948. Archivo del Arzobispado de Salta, Carpeta Testimonio del Milagro.

de Mendoza. En referencia al mismo, ella nos comentó: «No temblamos porque el Señor ha puesto la mano».

De igual manera, frente a la pandemia del COVID-19 las imágenes se exhibían de modo permanente tras las rejas de la catedral, la cual no podía abrir sus puertas por las disposiciones del gobierno nacional y provincial respecto al distanciamiento/aislamiento obligatorio para prevenir el contagio de la enfermedad. En 2020, el arzobispo Mario Cargnello realizó el Pacto de Fidelidad de rodillas en la puerta central de la catedral, por donde asomaba la imagen del Señor del Milagro y de espaldas a una plaza vacía. «La violencia de la pandemia se hace sentir ante nosotros»¹⁷, sostuvo el párroco frente a las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro y una catedral vacía pero televisada, donde el público seguía atento un ritual por una pantalla.

Las peregrinaciones, rituales que se realizan específicamente para llegar a la catedral, también se vieron modificadas durante ese tiempo. En ese entonces, al menos desde la peregrinación de la Puna, recrearon el camino a través de una «peregrinación virtual», y los comentarios publicados en redes sociales también referían a esa llegada simbólica a los pies de las imágenes.¹⁸ Uno de ellos, publicado el 14 de septiembre de 2020, en el día en que la peregrinación llega a la catedral, expresaba: «Gracias Peregrinos De La Puna Salteña por acercarnos virtualmente a nuestros Santos Patronos viví cada paso con mucha añoranza gracias por haberme permitido peregrinar un año más junto a ustedes mis queridos peregrinos de la Puna». Otro mensaje de esa misma fecha también agradecía con las siguientes palabras: «Muchas gracias por esta peregrinación hermanos de la Puna. Haber llegado a los pies de nuestros patronos, de una forma especial, pero con la misma fe y amor que se acrecienta».¹⁹

Aquí, la espacialidad se reconfiguró en una territorialidad expandida (Irigaray, 2021) por las pantallas (televisivas, de redes sociales) que permitieron acercar los

¹⁷ Fue una de las frases más mediáticas del arzobispo Cargnello y que tuvo alta cobertura mediática («Angustiado y quebrado...», 2020).

¹⁸ Una publicación en la página de Facebook Peregrinos de la Puna, que ya no se encuentra disponible, se dirigía al colectivo peregrino con el siguiente texto: *PEREGRINACION VIRTUAL. VEN CON NOSOTROS A CAMINAR!!! DESPUÉS DE SAN LUIS SE VAN SUMANDO PEREGRINOS A ESTA MULTITUD. Seguimos meditando esta peregrinación espiritual. Qué es lo tienes para dejar en el altar del Señor y Virgen del Milagro?* <https://www.facebook.com/peregrinosdlapuna/posts/2911337675763757> (consultado el 17 de septiembre de 2020, página actualmente no disponible).

¹⁹ Peregrinos de la Puna [Facebook], comentarios en publicación del 14 de septiembre de 2020. <https://www.facebook.com/peregrinosdlapuna/posts/2911337675763757> (consultado 17 de septiembre de 2020, página actualmente no disponible).

cuerpos en una nueva espacialidad constituida por la emergencia sanitaria. Pero con continuidades que se rastrean en los discursos de los devotos que seguían reproduciendo la representación de llegar a «los pies de los nuestros Patronos».

QUINTA ENTRADA: LA CATEDRAL-SANTUARIO DURANTE EL «TIEMPO DEL MILAGRO»

La temporalidad del Milagro, como anticipamos al inicio del trabajo, quedó establecida desde los eventos fundantes de septiembre de 1692, cuando las autoridades coloniales instauraron el culto y la celebración a las flamantes imágenes del Milagro. Las fuentes de las primeras décadas de conmemoración evidencian que eran tres las jornadas dedicadas al festejo, comenzando el día 13. Así lo expresa, por ejemplo, el elocuente relato de una carta anua de la Compañía de Jesús del primero de marzo de 1744:

Celebráronse el año pasado los tres días de las fiestas del Milagro, que siempre se comienza el 13 de septiembre, en que la gran piedad de María Santísima de la Concepción alcanzó de su santísimo Hijo que no pasase adelante el castigo de la ciudad, en aquel horroroso temblor... (citada en Bruno, 1987, p. 213).

Tales fechas son las que actualmente constituyen el llamado «Solemne Triduo del Milagro», los días más convocantes, en los que se desarrolla la liturgia central del evento y que han sido consagrados como feriados provinciales. Pero si atendemos a la temporalidad del Milagro en un sentido más amplio, cobra protagonismo, como veremos a continuación, una categoría nativa que es clave en el culto salteño.

El «Tiempo del Milagro» es un concepto muy utilizado en los medios de comunicación salteños, como así también por la institución eclesial y el gobierno provincial, para designar, al menos, un periodo con diferentes inicios: por un lado, el que comienza con las peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia (y del país) hasta la capital salteña a inicios del mes de septiembre («Tiempo de Milagro: Más de 40 peregrinaciones...», 2023) y, por el otro, desde la entronización²⁰ de las imágenes en el mes de julio («Con la entronización del Señor y

²⁰ La entronización comienza en el mes de julio y está ligada a la práctica donde las imágenes salen del camarín, para ser trasladadas a los sitiales de honor, que son los tronos para una veneración pública. Luego de este ritual, escuelas, colegios y diversas organizaciones civiles tienen la invitación para participar de las misas en honor al Señor y la Virgen del Milagro. En el caso de las instituciones educativas públicas de la provincia, su participación ha llevado a

la Virgen...», 2023). En todos los casos, ese «tiempo» finaliza con la procesión por las principales calles de la ciudad el día 15 de septiembre y tiene como espacio central la catedral-santuario.

Este Tiempo del Milagro será abordado aquí desde el campo semántico de la «solidaridad» que se habilita durante este periodo en la sociedad salteña y en la catedral-santuario, la cual se prepara para la recepción de miles de creyentes y devotos. Si bien el Tiempo del Milagro es un sintagma que sirve para condensar diversas prácticas y discursos que incluyen a la peregrinación y a la procesión, se vuelve interesante indagar las significaciones que se le atribuyen a partir de la representación de la solidaridad. Este lexema se vuelve una característica de la festividad e incluye a diversos actores de la sociedad civil como escuelas, colegios, universidades, empresas, negocios, quienes brindan alimentos y diferentes elementos necesarios para la peregrinación (toallitas higiénicas, zapatillas, ropa, etc.) a las organizaciones que se encargan de la parte administrativa de este ritual (comisiones municipales y eclesiales). Durante este tiempo, los medios se inundan de noticias sobre las muestras de solidaridad del pueblo salteño para los fieles del Milagro. El caso más emblemático de muestra de solidaridad es el de la sandwichería Don David, cuyo local se emplaza a pocos metros de la plaza 9 de julio, punto central de la ciudad. En el año 2023, la noticia sobre el último acto de solidaridad del dueño de dicho emprendimiento con homónimo nombre colmó los portales digitales de la capital:

Jorge David, el empresario gastronómico que se ganó el corazón de los salteños por servir a los peregrinos del Señor y la Virgen del Milagro, anunció que ya no realizará actividades solidarias a partir del año próximo. «Mi tiempo ya terminó, pasaron 25 años desde aquella promesa que le hice a la Virgen; creo que ella me cumplió y yo a ella también». Reflexionó que, a diferencia de años anteriores, actualmente los peregrinos están muy bien contenidos y recordó que cuando inició su actividad solidaria, se encontraba solo en la ruta. («Último Milagro de “Don David”...», 2023).

Uno de los efectos de la ampliación de los colectivos peregrinos, como lo muestra el emblemático caso de la peregrinación de la Puna²¹, fue el protagonismo

una fuerte controversia sobre la laicidad y la educación religiosa católica en las organizaciones escolares (Nava le Favi, 2019).

²¹ Esta peregrinación es reconocida como una de las más antiguas —desde 1988— y numerosas, con 12 000 personas según registros de la catedral de los últimos tres años. Congrega a un colectivo de fieles que bajan caminando entre cinco y diez días, según el punto de partida, desde localidades puneñas a más de 3500 m s. n. m. (Costilla, 2023).

que adquirieron ciertas historias enmarcadas en la significación de lo solidario, las cuales tienen una mayor presencia en las agendas mediática y política durante el Tiempo del Milagro. Esta significación lleva inscripta la dinámica de la creciente voluntad de ciudadanos en recibir y asistir a través de donaciones a las personas peregrinas, esperándolas por los lugares donde transitan ya sean campamentos armados para su llegada, rutas, avenidas o calles, tal como lo muestra el testimonio de Don David.

Por otra parte, el lexema «solidaridad» puede tener su espesor temporal en la caridad medieval, la cual estaba asociada a aspectos religiosos y jurídicos. En su aspecto religioso, funcionaba como fuente principal de protección de los «pobres» (Mollat, 1988). De esta manera, los padres de la Iglesia formaron la conciencia social de la miseria y el deber de aliviarla, de tal manera que en la época merovingia fue común que el pobre solicitara el patronato de un poderoso que se efectuaba mediante un contrato perpetuo. Los concilios apuntaron a normar la existencia del pobre, brindándoles ayuda, protección y una manera de salvación (Antonio García, 2012). En la vida cotidiana esa caridad se materializó en limosnas por parte de acciones de los obispos y en el IV Concilio de Letrán (1215-1216) se promovió la enseñanza moral y espiritual de la caridad brindada por los dominicos que consistía en guardar siempre la caridad en el corazón, aliviar a los pobres, visitar a los enfermos, sepultar a los muertos, todo desde la perspectiva de salvación. Este aspecto, de algún modo, da cuenta de una etapa discontinua, regulada por una presencia divina, ordenadora y justiciera (Antonio García, 2012). La solidaridad podría ser pensada, entonces, como la cara moderna de la caridad medieval, destinada a reducir los efectos de estratificación de la sociedad (Madero Cabib & Castillo, 2012).

Desde la perspectiva sistémica de la sociología, la solidaridad ha sido definida como una operación propia de un sistema de la cooperación, cuya funcionalidad es aumentar la probabilidad de inclusión a individuos excluidos de diferentes derechos sociales (Mascareño, 2008). En este sentido, desde la interpretación de Madero Cabib y Castillo (2012) el concepto de excluidos sociales no solo hace referencia a personas pobres, sino que además sugiere la idea de sujetos que ocupan posiciones desfavorables en distintos espacios de la sociedad (Bourdieu, 2007). Desde esta perspectiva, la solidaridad se constituye por la expectativa de colaboración y por la experiencia de la persona destinataria de esa ayuda, la cual de algún modo debe utilizarla para lograr inclusión en cualquier sistema social. Entonces, el concepto implicaría una forma de comunicación en la que un individuo aporta a otra persona la posibilidad de inclusión y la oportunidad para integrarse a un espacio social

en el cual ha sido excluido/a (Mascareño, 2008). Por lo tanto, desde su espesor temporal, la solidaridad puede ser comprendida no solo como continuidad de la caridad medieval, sino también como la posibilidad de inclusión en un sistema moderno que genera desigualdad. En el enunciado mapeado, se puede leer una suerte de jerarquización de los cuerpos que pasan por el espacio: el que habita la ciudad es aquel que otorga ayuda. El que recibe es un «otro» que no es ciudadano, pero que forma parte de una territorialidad más amplia, la cual necesita incluirse mediante acciones solidarias.²² Aquí, vuelven a activarse ciertos temas vinculados a la funcionalidad instrumental del Milagro durante su surgimiento en la colonia y el sentido integrador entre mestizos-indios (Chaile, 2011).

Por otra parte, la representación de solidaridad también sirve para obturar la mirada sobre la situación de pobreza en la provincia, una constante en la región del noroeste argentino, y que, por otra parte, habla de la extrema desigualdad que se vive principalmente en el interior de Salta²³, de donde son oriundas la mayoría de las personas que peregrinan. En consecuencia, la solidaridad se vuelve un punto de articulación para que miles de creyentes puedan transitar su camino de llegada a la catedral-santuario. De esa manera, el proceso activa en la sociedad salteña diferentes formas comunales y colectivas de organizarse, que pueden entenderse como un intento de equilibrar ciertas desigualdades, permitir la audibilidad y visibilidad al incluir a los «otros» de las localidades más distantes del centro provincial, dentro de un espacio y un tiempo particular, históricamente consagrados.

²² En el discurso referido, entendemos que la alteridad construida es el no-ciudadano, por la acentuación que posee en dicho enunciado. Sin embargo, la fiesta del Milagro implica una gran movilización de gente desde y en diversas espacialidades, cuyas características y configuraciones son amplias. En los últimos años, por ejemplo, se ha extendido la participación de personas ciudadinas en diversas peregrinaciones a la ciudad. Los motivos son diversos y no siempre devocionales, como es el caso de deportistas que eligen peregrinaciones de mayor demanda física para hacer *trekking*, más allá de asumir o no el valor religioso de esta práctica. Esto ha causado diversas recepciones por parte de la Iglesia, como se observa en las recientes declaraciones de monseñor Bernacki, acompañante histórico de la peregrinación de la Puna, quien comentó sobre los sentidos superficiales de estos ciudadanos que participan del ritual sosteniendo que «la peregrinación no es cuestión de resistencia, sino un camino de fe. Si buscamos ‘caretear’, nos equivocamos...» (disponible en defrentesalta.com.ar, consultado el 9 de octubre de 2025). Considerar estas participaciones implicaría profundizar la construcción de la otredad en diferentes aspectos que exceden este trabajo, en relación con los cuerpos, los territorios y las fronteras.

²³ Según datos del INDEC, la pobreza en Salta ha experimentado una reducción en el segundo semestre de 2024, bajando del 52,2 % al 41,2 % en comparación con el mismo periodo del año anterior. Sin embargo, las cifras siguen siendo altas en comparación al resto de las provincias («Pobreza e indigencia en Salta...», 2025).

SALIDAS PROVISORIAS

El trabajo fue explorando el culto del Milagro desde una dimensión predominantemente espacial, pero también desde el eje de la temporalidad. De allí que se fue reflexionando cómo históricamente el mito de la ciudad elegida fue un relato que sedimenta el carácter milagroso de las imágenes, las cuales salvan al pueblo de Salta de los terremotos. Allí, también se leen los intersticios de una representación en la construcción de la imagen de ese pueblo, el cual es, por un lado, una articulación de clases y sectores sociales que necesariamente participan del culto y, por el otro, una configuración que tiene su espesor temporal en la colonia donde la devoción servía como un relato para pensar una integración entre mestizos, indios, mulatos y negros que convivían en la ciudad. Ya en la constitución de los Estados nación, esa representación es funcional a la construcción de una identidad salteña que conjuga ese pasado colonial como una marca distintiva del resto de las provincias, una característica que se ancla tanto en el plano simbólico-discursivo como en el material (por ejemplo, en la arquitectura de la ciudad).

Por otra parte, se fue situando la catedral-santuario como un geosímbolo que alberga a las imágenes milagrosas y funciona como receptor de los miles de peregrinos que caminan para llegar a ese punto cero de la ciudad. También, se explora cómo se produce una dislocación en la representación de ese espacio: para los/as ciudadanos/as y las personas devotas se enuncia como catedral mientras que, desde miradas externas a la provincial, como así también desde el discurso eclesiástico, se denomina santuario. Allí, funcionan intereses económicos y políticos que intentan situar el culto dentro de los procesos de turistificación en contraste con el ya conocido santuario de la Virgen del Cerro.

Por último, se fue trabajando el sintagma Tiempo del Milagro como una categoría que alberga numerosas prácticas y discursos, como la representación de la solidaridad. La categoría funciona como un momento donde la sociedad salteña permite la audibilidad y la ocupación en el espacio público de actores que —en otros periodos del año— se sienten excluidos y estigmatizados.

REFERENCIAS

- Albert Llorca, M. (2016). Peregrinar hoy día en la Europa Católica. En N. Alvarado Solís, L. García Lam, O. Fierro Hernández & E. Rangel Guzmán (Eds.), *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México* (pp. 39-53). El Colegio de San Luis.
- Álvarez Leguizamón, S. (2010). Introducción. En S. Álvarez Leguizamón (Comp.), *Poder y Salteñidad: saberes, políticas y representaciones sociales*. CEPiHA, Facultad de Humanidades.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- «Angustiado y quebrado, Cargnello le habló a Salta: “La violencia de la pandemia se hace sentir ante nosotros”». (15 de septiembre de 2020). *Qué Pasa Salta*. www.quepasasalta.com.ar/nota/242308-angustiado-y-quebrado-cargnello-le-hablo-a-salta-la-violencia-de-la-pandemia-se-hace-sentir-ante-nosotros/
- Antonio García, A. (2012). Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. *Revista EN-CLAVES del pensamiento*, 7(12), 199-204. <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/enclaves/article/view/186>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-36). Antropofagia.
- Bruno, C. S. D. B. (1987). *La destrucción de Esteco y el milagro de Salta*. Academia Nacional de la Historia.
- Cebrelli, A., & Arancibia, V. (2005). *Representaciones sociales, modos de mirar y de hacer*. CEPiHA-CIUNSA.
- Cebrelli, A., & Nava Le Favi, D. (2018). Los caminantes del Milagro. Del Valle a la ciudad en telediarios locales. *Folia Histórica del Nordeste*, (31), 85-97. <https://doi.org/10.30972/fhn.0312911>
- Camino Diez Consecro, L. C. (1996) Una aproximación a la concepción andina de los desastres a través de las crónicas de Guaman Poma, siglo XVII. En V. García Costa (Coord.), *Historia y desastres en América Latina I* (pp. 101-116). Red de estudios sociales en prevención de desastres en América Latina.
- «Con la entronización del Señor y la Virgen, en Salta ya se respira el tiempo del Milagro». (22 de julio de 2023). *El Tribuno*. <https://www.eltribuno.com/nota/2023-7-22-1-43-0-con-la-entronizacion-del-senor-y-la-virgen-en-salta-ya-se-respira-el-tiempo-del-milagro>

- Costilla, J. (2014). Luchas hermenéuticas, identidades y usos estratégicos del milagro en la elaboración y apropiación de cultos cristianos (siglos XVII a XXI-Perú, Bolivia y Argentina) [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4608/uba_ffyl_t_2014_899476.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Costilla, J. (2015). El ritual religioso como fuente para la antropología histórica. *Cuadernos del INAPL*, 24(1), 78-95. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/592>
- 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. (2023). «Peregrinos de la Puna» en la ciudad del Milagro: prácticas y espacialidades en torno al Santuario del Milagro de Salta. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 31(1), 22-43. <https://doi.org/10.34096/mace.v31i1.12928>
- Chaile, T. (2011). *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Fundación CAPACIT-AR Noa.
- Christian, W. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea.
- Díaz Araya, A. (8-11 de noviembre de 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.
- Di Stéfano, R., & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Mondadori.
- Elías, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Editorial Norma.
- Estruch, D., & Ramos, A. (2018). Medios digitales y movimientos antiminería en la Puna Argentina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 27(2), 69-83. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1048>
- Fernández, M. C. (2018). *San Antonio de los Cobres: 30 años testimoniando el Milagro*. Secretaría de Cultura y Turismo de la Municipalidad de San Antonio de los Cobres.
- Flores, F. C. (2011). ¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Revista Transporte y Territorio*, (5), 72-88. <https://doi.org/10.34096/rtt.i5.267>
- Flores, F. C. (2021). Una devoción y una ciudad. La Virgen del Rosario de San Nicolás de los Arroyos (Buenos Aires). En D. Mauro (Coord.), *Devociones marianas:*

- catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 195-210). Prohistoria Ediciones.
- Flores, F. C., & Giop, M. B. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público: el centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socio-territoriales*, 21, 173-187. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/estudios-socioterritoriales/article/view/293>
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós.
- Irigaray, F. (2021). De los conceptos de espacio, territorio y lugar al de postterritorio: territorialidad expandida en el ecosistema urbano. En V. Gosciola & F. Irigaray (Orgs.), *Transmedia storytelling e complejidades narrativas* (pp. 36-67). Ria Editorial, Universidad Nacional de Rosario.
- Lanusse, P., & Lázzari, A. (2005). Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 185-210). Antropofagia.
- Lotman, I. (1998). *Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Frónesis Cátedra, Universitat de València.
- Madero Cabib, I., & Castillo, J. (2012). Sobre el estudio empírico de la solidaridad: Aproximaciones conceptuales y metodológicas. *Polis (Santiago)*, 11(31), 391-409. <http://doi.org/10.4067/S0718-65682012000100021>
- Mascareño, C. (2008). Descentralización y democracia en América Latina: ¿una relación directa? Revisión conceptual del estado del arte. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (45), 63-98. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357533676003>
- Mauro, D. (2021). Historia de las devociones marianas en la Argentina. Siglos XIX y XXI. En. D. Mauro (Coord.), *Devociones marianas: catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 15-33). Prohistoria Ediciones.
- Meza, D. (2020). «Mamita: protógenos de la Pandemia». La misa a través de Facebook, una etnografía digital en el suroccidente colombiano. *Perifèria*, 25(2), 50-62. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.741>
- Ministerio de Defensa — Argentina. (Septiembre de 2015). Procesamiento de datos GPS en respuesta al terremoto de Illapel. *Instituto Geográfico Nacional*. <https://www.ign.gob.ar/content/procesamiento-de-datos-gps-en-respuesta-al-terremoto-de-illapel>
- Mollat, M. (1988). *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: estudio social* (Trad. C. Vallée). FCE.

- Nacuzzi, L. R. (2002). Leyendo entre líneas, una eterna duda acerca de las certezas. En S. Vigotzky & R. Guber (Comps.), *Historia y estilos de trabajos de campo en Argentina* (pp. 229-262). Editorial Antropofagia.
- Nava Le Favi, D. (2013). *La construcción del imaginario salteño respecto a la Virgen del Milagro y el culto a la Virgen del Cerro. Contrastes, conexiones y aristas de dos hechos religiosos locales* [Tesis de grado, Universidad Nacional de Salta].
- Nava Le Favi, D. (2018). Mediaciones, apropiaciones y sentidos de ciudad en el caso de los peregrinos del culto del Milagro en Salta-Argentina. *Mediaciones Sociales*, 17, 177-191. <https://doi.org/10.5209/MESO.60960>
- Nava Le Favi, D. (2019). *Ritualidades en disputa: representaciones, identidades y territorios (Urkupíña y el Milagro 2009-2017)* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata]. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/73521>
- Nieto Vélez, A. (1953). Rubén Vargas Ugarte, S. J.: Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568). *Derecho PUCP*, (13), 109-110. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/13245>
- «Pobreza e indigencia en Salta: leve mejora interanual, pero más de 275 mil personas siguen en la pobreza». (31 de marzo de 2025). *El Tribuno*. <https://www.eltribuno.com/salta/2025-3-31-18-6-0-pobreza-e-indigencia-en-salta-leve-mejora-interanual-pero-mas-de-275-mil-personas-siguen-en-la-pobreza>
- Rostworowski, M. (1992). *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*. IEP.
- Rostworowski, M. (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 89(2), 97-123. <https://doi.org/10.4000/jsa.1504>
- Roux, R. de (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-posições*, 25(1), 31-54. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000100003>
- Ruffa, J., & Costilla, J. (18-22 de agosto de 2025). *Santuarios católicos y materialidades sagradas: prácticas y procesos de santuarización en tres cultos argentinos (provincias de Salta y San Luis)*. Ponencia presentada en el XIII Congreso Argentino de Antropología Social, Argentina.
- «Salteños proponen sacar al Señor y Virgen del Milagro para que «se acabe el coronavirus»». (6 de abril de 2020). *Qué Pasa Salta*. <https://www.quepasasalta.com.ar/nota/232834-saltenos-proponen-sacar-al-senor-y-virgen-del-milagro-para-que-se-acabe-el-coronavirus/>
- Sánchez del Olmo, S. (2015). Geosímbolos religiosos, sacralización del espacio y lugares de identidad en el Michoacán colonial. *Relegens Thréskeia*, 4(2), 1-26. <https://doi.org/10.5380/rt.v4i2.44344>

- Sánchez Pérez, L. (2020). Narrativas visuales, experiencias rituales y proyecciones virtuales. Un estudio de caso: la romería de Santa Marta de Ribarteme (Pontevedra). *Boletín De Literatura Oral*, extra3, 61-85. <https://revista-selectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/5273>
- Sallnow, M. J. (1981). *Communitas Reconsidered: the Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man* (16), 163-182.
- Steil, C. A. (2022). Lo sagrado en movimiento: reflexiones sobre peregrinación, turismo y viaje en la Argentina. En F. Flores & R. Puglisi (Eds.), *Movilidades sagradas: peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina* (pp. 13-46). Prohistoria.
- «Tiempo de Milagro: Más de 40 peregrinaciones ya transitan la provincia», (9 de septiembre de 2023). *Nuevo Diario*. <https://nuevodiariodesalta.com.ar/tiempo-de-milagro-mas-de-40-peregrinaciones-ya-transitan-la-provincia/>
- Toscano, J. (1901). *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de Nuestra Señora la Virgen del Milagro, que se veneran en la Catedral de Salta*. Imprenta de Jacobo Peuser.
- Turner, V. (2009[1973]). El centro está afuera: La jornada del peregrino. *Maguaré*, 23, 15-64. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862310.pdf>
- «Último Milagro de «Don David»: «Mi tiempo está cumplido»». (28 de agosto de 2023). *De Frente Salta*. <https://defrentesalta.com.ar/contenido/12421/ultimo-milagro-de-don-david-mi-tiempo-esta-cumplido>
- Vergara, M. Á. (1962). *Compendio de la historia del milagro de Salta*. Apis.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa.
- Verón, E. (2005). *Fragmentos de un tejido*. Gedisa.
- Volóshinov, V. N. (2009[1929]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot.
- Wright, P. (2015). «Yo tengo un don». Hermenéutica y antropología de la religión: entre la escucha y la sospecha de los símbolos. En J. M Renold (Ed.), *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas* (pp. 65-86). Biblos.