

Las Fiestas del “Señor del Sumalao” en La Merced (Salta): prácticas de sacralización, agencias y experiencia religiosa

“Señor de Sumalao” festivities in La Merced (Salta): sacralization practice, agencies and religious experience

Ana Victoria Casimiro Córdoba

UNSa-CONICET

Pablo E. Cosso

UNSa

Gerardo Daniel Saiquita

UNSa

Resumen

El presente trabajo se compone de dos partes: en la primera expondremos una descripción de la “Fiesta Grande” y la “Fiesta Chica del Señor de Sumalao”, desarrolladas en un área rural del municipio de La Merced (Salta-Argentina); en la segunda realizaremos un análisis del fenómeno religioso, presentando algunos aportes teórico-etnográficos.

La descripción etnográfica se basará en el trabajo de campo realizado durante los últimos tres años, haciendo énfasis en los siguientes ejes: a) las *diferencias* observadas entre ambas fiestas; b) los *gestos y actitudes religiosas* de los asistentes; c) los *testimonios* de milagros y sanaciones; d) los *relatos míticos*; e) las *miradas, discursos y prácticas institucionales*; y f) el rol de las *imágenes sagradas* en el culto.

Partiendo del concepto de “*prácticas de sacralización*” (Martin, 2007) discutiremos la perspectiva ‘durkheimniana’ acerca de lo “sagrado” y lo “profano” como categorías de análisis. Proponemos pensar este fenómeno religioso como un *continuum de prácticas reguladas* (institucionales) y *des-reguladas* (no-institucionales). Por otra parte, problematizaremos la *relación entre objetos, sujetos y seres sobre-*

Abstract

This research consist of two parts: in the first we will present a description of the “Fiesta Grande” and the “Fiesta Chica del Señor de Sumalao”, developed in a rural area of La Merced municipality (Salta-Argentina); in the second we will undertake an analysis of the religious phenomenon, presenting some theoretical-ethnographic contributions.

The ethnographic description will be based on the fieldwork realized during the last three years, putting emphasis on the following analytical foci: a) the *differences* observed between *both days of celebration*; b) the *gestures and religious attitudes* of the attendees; c) the *testimonies of miracles and healings*; d) the *mythical stories*; e) the *points of view, discourses and institutional practices*; and f) the *role of sacred images* in the cult.

Departing from the concept of “*practices of sacralization*” (Martin, 2007), we will discuss the ‘durkheimian’ perspective concerning “the sacred and the profane” as categories of analysis. We propose to think about this religious phenomenon as a *continuum of regulated* (institutional) and *de-regulated* (non-institutional) practices. Moreover, we will problematize the

naturales, siguiendo a Latour (2008, 2007), postulando aquí también, una lectura desde el *continuum* de los tres elementos intervinientes en la *experiencia religiosa* de las personas que participan de estas *Fiestas*.

Palabras clave: Fiestas de Sumalao- prácticas de sacralización- experiencia religiosa- antropología del catolicismo- ‘continuum regulado/ desregulado’.

relationship between objects, subjects and supernatural beings, following Latour (2008, 2007), postulating also a reading from the continuum of these three contributing elements involved in the religious experience of the participants in these *Celebrations*.

Key words: Sumalao's Celebrations – practices of sacralization - religious experience - anthropology of the Catholicism – ‘continuum regulated/de-regulated’.

Introducción

Para comenzar nuestro abordaje, debemos mencionar que pensamos nuestra investigación en Sumalao como una *antropología del catolicismo*. ¿Por qué hablamos de antropología del catolicismo? Se trata de una elección dentro del campo de la antropología de la religión, vinculada al marco de “catolicidad” (Pagano Fernández, 2008:159) en el que se desarrollan las celebraciones de Sumalao¹ y al contexto de escasez de estudios etnográficos del catolicismo en Salta. Esta situación académica, permeada por la división disciplinar -que suele circunscribir la antropología al estudio de las religiones y religiosidades consideradas “otras”- no ha problematizado a la religión hegemónica en la provincia. No obstante ello, podemos mencionar algunos precedentes como las tesis de grado de dos antropólogos locales: “*Peregrinaciones en Cachi: comunitas, liminalidad y experiencia*” de Christian Wilson (2007) y “*La invención de la tradición, el caso de la Virgen del Cerro, de la Ciudad de Salta 2001-2010*” de Marcelo López Calvo (2011).

En función de que el catolicismo fue escasamente trabajado desde un enfoque antropológico, a nivel local, decidimos abordarlo etnográficamente a través del estudio de las **Fiestas**² del Señor de Sumalao.³ A pesar de la importancia

¹ Sumalao es un paraje rural donde se asientan varias fincas (de propiedad privada), ubicadas en el Departamento de la Merced, en el valle de Lerma, en la provincia de Salta (Argentina). El espacio físico del Santuario, donde se localizan el edificio eclesial y las zonas acuíferas (consideradas sagradas), se encuentra escasamente poblado, observándose pocas viviendas de tipo rural, mayormente de adobe y de una sola planta.

² Resaltado en **negrita** refiere a las categorías descriptivas/analíticas nuestras; en comilla doble (“..”) a las categorías descriptivas/analíticas nativas y a las citas de autores o interlocutores de campo; en comilla simple (‘..’) neologismos; y en *cursiva* categorías teóricas nuestras y de otros autores.

³ Desde la institución el fenómeno se ha dado en llamar “la Fiesta de Sumalao”; desde el punto de vista de los laicos se denomina “Fiesta del Sumalao”, lo cual denota una personalización, o trato

que posee este fenómeno religioso en la provincia de Salta, presenta un exiguo caudal de investigaciones, dentro del campo académico. Podemos remitirnos, solamente, a los trabajos de Felipe Medina con su tesis de licenciatura en ciencias religiosas *“Estudio del Fenómeno Religioso en el Sumalao. Cristo de Vilque”* (2010)⁴ y al trabajo de Jorge Arias Avalos *“Apuntes para una metodología en fiestas re-ligantes”* (2012), desde la filosofía de las religiones. Respecto a las primeras fuentes históricas, solamente se conoce un documento referido a una demanda judicial de 1773 entre el Vice-párroco de Chicoana y los curas rectorales por aspectos jurisdiccionales en torno a sus oficios religiosos (Chaile, 2011).⁵ A nivel historiográfico debe mencionarse el trabajo del Vicario General de la diócesis de Salta, Julián Toscano, con su libro *“El primitivo Obispado del Tucumán, la Iglesia de Salta”* -Tomo I (1906). Recientemente Telma Chaile, en su tesis doctoral (editada como libro) *“Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la Colonia hasta principio de S XX”* (2011), ha trabajado el surgimiento y desarrollo de los cultos religiosos en Salta, refiriéndose al de Sumalao, como uno de los cultos crísticos, más antiguos de la provincia. Respecto a las fuentes periodísticas Medina (2011: 154-155) expone para el período 1930-2011, veintidós notas que abordan la “Fiesta” religiosa de Sumalao; por nuestra parte, también hemos relevado, en los últimos años, numerosas noticias que informan sobre la misma.

En trabajos anteriores (Casimiro, Cosso y Saiquita, 2011 y 2012) hemos realizado descripciones y aproximaciones teóricas sobre los eventos religiosos de Sumalao. El presente escrito avanza sobre las Fiestas (Chica y Grande), entendidas como dos instancias particulares dentro de un ciclo ritual más amplio, conocido como “La Fiesta de Sumalao” que incluye otros rituales como los “siete viernes”, “novenas”, “chayada” (“bendiciones”) de automóviles, peregrinaciones, misas diversas, etc.

La Fiesta Grande y la Fiesta Chica

El fenómeno de veneración religiosa en Sumalao se habría iniciado alrededor de la década de 1770 (según el Vicario Toscano), cuando el cuadro del

más cotidiano en la manera de nominarla. En el marco de este trabajo utilizaremos el término de **Fiestas** en plural, para referirnos específicamente a la Fiesta Grande y a la Fiesta Chica.

⁴ Editada como libro: “Sumalao. Feria y Fiesta” (2011).

⁵ Archivo del Arzobispado de Salta. Carp. Señor de Sumalao 1773.

Cristo de Vilque⁶ comienza a cultuarse vinculado a los “siete viernes” que preceden a la celebración de Pentecostés (Chaile, 2011). Ya desde el siglo anterior, se había establecido en Sumalao, un mercado de compra-venta de mulas, según el viajero español Concolocorvo (1773) que se mantendría hasta las primeras décadas del siglo XX.⁷ El cuadro del Cristo, a raíz de un evento sobrenatural, que luego detallaremos, “decide” asentarse en Sumalao, a pesar de la intención de unos arrieros, de seguir viaje hacia la provincia de San Juan con sus mulas, incluida la que cargaba el cuadro. Desde entonces, las actividades económicas (feria) y el culto se han convertido en fenómenos inseparables. Esta relación podría haberse originado, como sugiere Chaile, por una combinación del “calendario religioso y el calendario productivo” (2011: 146).

En la actualidad “La Fiesta de Sumalao” incluye una serie de fiestas dentro de un ciclo ritual más amplio, sujeto, a su vez, al calendario ritual católico:

“iniciando el primer viernes de pascua con “los siete viernes”, continúa con el 1 de mayo donde se hace la bendición de vehículos, sigue con la “novena” y ya dentro de ella se realiza la llamada “fiesta chica” el domingo de pentecostés y luego, el domingo siguiente, Día de la Santísima Trinidad, se realiza la tradicional “fiesta grande.” (Los Siete Viernes y Novena al Señor de Sumalao, Arzobispado de Salta, 2013)

Al menos en los tres años en los que participamos de ambas fiestas, se cumplió con el calendario ritual pautado por el Arzobispado de Salta, adecuándose la liturgia del pentecostés a la “Fiesta Chica” y la de la Santísima Trinidad a la “Fiesta Grande”.

La Iglesia Católica posee un rol destacado en la organización no sólo de los tiempos sino también de los espacios dispuestos para los rituales en la “Fiesta”. En cuanto a los espacios, en un trabajo anterior, hemos identificado cómo la Capilla (donde se deposita el cuadro) se torna el lugar central a partir del cual se circunscriben, mediante determinadas marcas espaciales, los espacios sagrados para la institución (Casimiro, Cosso, Saiquita, 2011).⁸

⁶ El Cristo recoge el nombre del lugar donde fue pintado el cuadro, en el departamento de Puno (Perú).

⁷ Medina, 2011:32.

⁸ Registramos estas marcas de sacralización del espacio y los esfuerzos de la Iglesia para separar el evento religioso del evento comercial; asimismo hemos apuntado como la institución eclesial busca regular algunas prácticas como las velaciones y la bendición de “objetos piadosos”.

La principal diferencia entre ambas fiestas radica en la presencia y centralidad de los “misachicos” (“Fiesta Chica”). Por los datos (entrevistas) que poseemos, en años anteriores se realizaba sólo una fiesta, siendo la distinción entre “Grande” y “Chica”, más bien reciente. Desde el *punto de vista nativo* existen varias diferencias percibidas entre estas. Para algunas personas la “Fiesta Chica” tiene que ver con la centralidad de los “misachicos” y la “Grande...es mas de los fieles” (del Cristo); para otras, la “Fiesta Chica” es aquella donde se realizan las “promesas”. En términos de despliegue organizacional, la “Fiesta Grande” es la que moviliza mayor intervención institucional desde diferentes sectores (transporte público y privado, policía, Iglesia, etc.) y también es la que recibe mayor concurrencia de personas.

Algunas características comunes de ambas fiestas son: la presencia de una feria comercial; las misas (una misa central); peregrinaciones (de “misachicos” de diferentes regiones);⁹ la procesión que conduce el cuadro del Señor de Sumalao por las inmediaciones de la capilla y la feria; la bendición general de los “Santos”, “Vírgenes” y “objetos piadosos”;¹⁰ las “velaciones” y el uso ritual del agua que corre por las fincas cercanas a la capilla.

Gestos y actitudes religiosas de los asistentes

En este trabajo, entenderemos por gestos y actitudes religiosas a las *diversas formas de expresar la relación de las personas, objetos y seres sobrenaturales* en el santuario de Sumalao. Nos referimos con ello a esos ‘haceres’ o agencias de los laicos que forman parte y al mismo tiempo sobrepasan el ‘hacer institucional’. Algunos gestos involucran *objetos considerados sacros* (“bultos”¹¹, cuadros, velas y agua) mientras otros no involucran objetos (“dar la paz”, bailes y ritmos corporales, etc.). Particularmente, trabajaremos los siguientes: a)

⁹ La peregrinación principal se realiza en vísperas de la Fiesta Grande, desde la ciudad de Salta, siendo su punto de partida la Iglesia Santa Teresa. Desde la década de 1960, su organización ha recaído en la Acción Católica de Salta. Actualmente la peregrinación cuenta con un amplio operativo policial.

¹⁰ La Iglesia denomina como “objetos piadosos” a las diferentes materialidades que las personas llevan a Sumalao para ser bendecidas (llaves, estampas, agua embotellada, rosarios, etc.). Otros objetos considerados sacros son los exvotos o “promesas”.

¹¹ El “bulto” es otra forma de denominación para las imágenes de Santos y Vírgenes fundamentalmente.

“tomar la gracia”, b) “misachicos”, c) velaciones y d) el uso del “agua bendita” o “agua bendecida”.

En diferentes momentos de las Fiestas las personas se acercan para “tocar”, “acariciar” y “hablarle” a las distintas imágenes que representan Santos, Vírgenes y al Cristo de Sumalao. Este gesto algunas veces involucra oraciones, rezos y palabras; otras una actitud de silencio (que en términos nativos se denomina “remordimiento”, “arrepentimiento”) e incluso caricias con expresiones afectivas. Estos gestos son denominados “tomar la gracia” tanto por la Iglesia¹² como por los laicos. El cuadro posee un lugar destacado dentro de esta dinámica, dado que en determinados momentos se conforman largas filas para poder tocarlo: “aquellos que van a tomar gracia del Señor de Sumalao no se aprieten ahí en la fila, los servidores están para organizar esto” (Sacerdote al finalizar una de las misas). Ahora bien, este gesto no se vincula exclusivamente con el cuadro del Cristo, sino que los fieles “toman gracia” de diferentes imágenes religiosas.

Desde la perspectiva *emic* esta instancia es expresada de la siguiente manera: “Él te bendice (...) eso es lo que llamamos tomar la gracia porque vos te vas arrepentida, como que estas mal, vas y eso te renueva, nosotros tomamos la gracia” (Edith, “Fiesta Grande”, 2012, refiriéndose al Cristo).

Dar y recibir la “gracia”, el “don” o el “fruto” que otorga la divinidad, es ese plus de lo sagrado que, en el día de la fiesta, el cuadro o las imágenes poseen y entregan a quienes los tocan; aquí vemos una *doble agencia* entre sujetos y objetos. Las imágenes tienen la capacidad de “dar gracia” y de recibir “pedidos”, “afecto”, es decir no son objetos inanimados sino que pueden “escuchar”, “mirar”, en fin, interactuar con las personas. En este sentido, las imágenes tienen *vida propia*. Latour nos permite abordar esta relación entre sujetos y objetos en términos de una sociología que no descansa solamente en las personas; sino también en lo *no-humano* (objetos y entidades sobrenaturales)¹³ que tiene injerencia en el accionar humano:

“Además de “determinar” y servir como “telón de fondo de la acción humana”, las cosas podrían autorizar, permitir, dar los recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etc. [...no] son los objetos los que hacen las cosas en lugar de los actores humanos [...] sino

¹² Según el sacerdote jesuita carismático Carlos Aldunate “Toda intervención y ayuda de Dios se llama “Gracia” (1991: 14)

¹³ Para Latour: “Los objetos también tiene capacidad de agencia” (2008: 95)

que se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción aunque signifique permitir que se incorporen elementos que a falta de mejor término podríamos llamar *no-humano*” (Latour, 2008: 107).

Esta relación entre las personas y las “imágenes vivas” la hemos podido relevar en otras instancias de las Fiestas, tales como los “misachicos”. De acuerdo a nuestro trabajo de campo, los “misachicos” constan de los siguientes elementos: imágenes (esculturas, cuadros y estampas), el “anda”,¹⁴ bombos, banderas, estandartes y adornos florales. Las combinaciones de estos elementos pueden variar en cada uno de ellos. Las imágenes religiosas responden básicamente a dos formatos: esculturas de cuerpo entero ó bustos, y cuadros iconográficos cuyo tamaño varía entre las que pueden caber en una mano hasta las que superan el metro de altura.

Los “misachicos” llegan hasta Sumalao desde diferentes puntos geográficos rurales y/o urbanos (La Merced, El Carril, ciudad Capital y fincas aledañas). La cantidad que acude al santuario varía cada año: en la “Fiesta Chica” del 2012 hubo cerca de doscientos cincuenta (anotados en la oficina parroquial) en tanto que en la misma fiesta del 2013 la cantidad bajó aproximadamente a la mitad.

Cada Santo, Cristo ó Virgen del “misachico” posee una historia, una decoración y un trato específico entre el dueño y la imagen religiosa.

Las historias relatan la “vida de la imagen” y de las personas en relación a ella. En el caso de una Virgen del Valle (de Rosario de Lerma) cuenta una historia que se inicia hace trescientos años en el Perú; la imagen estuvo alojada durante un tiempo en un museo, y actualmente se encuentra en posesión de una mujer que hace dos años la lleva a la “Fiesta Chica”. Otras historias hacen hincapié en el acompañamiento de la imagen al santuario en un contexto biográfico:

“...Hemos venido, años antes, ‘a caballo’ [...] de Río Blanco, de Quijano, más arriba...veníamos ‘en barra’, varios compañeros ‘a caballo’ [...] ¿Ustedes venían con San José de “misachico”?
¡Sí! de Cámara¹⁵ [...] veníamos así, de la escuela acá, yo antes vivía en Río Blanco, después me he ido a Cámara [una finca] y de ahí, las maestras nos traían, veníamos trayendo a San José”.

¹⁴ Artefacto de traslado de las imágenes (cuadro, vírgenes, santos, etc.)

¹⁵ Se refiere a San José de Cámara.

Cada Santo o Virgen del “misachico” esta vestido con un atuendo específico; por ejemplo la Virgen de Urkupiña, puede variar en la indumentaria de acuerdo a los gustos o elecciones particulares del dueño de la imagen.

Además de esta instancia de vestir a la imagen, hay un trato familiar con “ella”, en los mismos términos dialógicos desarrollados entre las personas. “Ella” es una manera de referirse a la Virgen, como se lo puede hacer con otro integrante de la familia o conocido. Asimismo, “ella” posee la capacidad de “visitar” a otras familias:

“... Ella está de visita. Con ella yo empecé la fiesta...

-¿Cómo es eso de que la virgencita está de visita? ¿Qué es estar de visita?

Ella está en otra casa que me la ha pedido, una familia; ¡sí ella está ahí!

[...] También esa familia donde está ahí, a ella también le ha curado una nena que tienen”.

Es la Virgen, además, quién puede otorgar significados a las acciones de las personas:

“Entonces yo el primer año que empecé con la novena de la Virgen de Fátima como digo, mientras iba rezando la novena, yo iba siguiéndola a ella [preguntándole] ¿qué es lo que voy a hacer?, que me diga ella qué es lo que tengo que hacer. [...] Bueno ella es la que me dice [...] ¿qué hago?, ¿te llevo ó no te llevo madrecita? ¡dime vos!...”

Esta relación familiar o personal también se presenta al momento de “pasar el día” comiendo, bebiendo, charlando, etc., junto a la imagen tras la finalización de las misas y la procesión.

Otro gesto-actitud religiosa generalizado entre los concurrentes al santuario son las “velaciones”, es decir el uso ritual de las velas. Proponemos entender a las mismas en vinculación con dos facetas: una de tipo *terapéutica* y otra de tipo *comunicacional*. Respecto al uso *terapéutico*, podemos decir que las personas recogen el cebo del espacio destinado por la institución al encendido de velas (una estructura rectangular localizada hacia un costado del templo)¹⁶ para posteriormente frotárselo en las partes doloridas de sus cuerpos: “Yo al cebo [lo uso] para friccionarse, ¿ha visto?, pa’l dolor de hueso,

¹⁶ Sin embargo algunas personas suelen prender velas en la zona de los “ojitos de agua”.

para algún dolor que vos tenés o malestar, o dolor de cintura [lo] uso, digamos como un átomo [des-inflamante]”.

En la instancia *comunicacional* las velas constituyen una vía para expresar “pedidos”, “deseos”, “acciones de gracia”, “oraciones” y “rezos”; las mismas pueden ser encendidas en los espacios de velación o bien ser colocadas (en sus paquetes) a los pies de los Santos o Vírgenes, que se espera “escuchen”, “atiendan” y/o “reciban” esos pedidos u ofrendas.

Además del cebo, también el agua es un elemento que tiene un *uso ritual* en las **Fiestas**. Las personas van a buscar a Sumalao “agua bendita”,¹⁷ la cual puede ser aquella que bendice el sacerdote tras la finalización de las misas (cuando dice “...bendice éstos objetos que la piedad prepara...”) ó la que recogen directamente de los flujos naturales (arroyos, ojos de agua, acequias, etc.)¹⁸ sin la bendición sacerdotal. El agua que obtienen en los flujos acuíferos, según los interlocutores de campo: “es bendecida por el Señor de Sumalao”; “ya está bendita, nueve, diez de la mañana, ocho de la mañana ya está bendita” ó “hay algunos que llevan y después hacen bendecir con el padre; otros llevan así no más [...] según su pensamiento”. Se lavan con el agua, se santiguan, la beben y la recogen en envases.¹⁹ Los usos particulares posteriores a su recolección, se vinculan mayormente a instancias curativas: “cuando te duele algo, te lavas, te persignas con la ‘agüita’”, “[la saco] para curar, para los chicos, para lavar por la enfermedad”, “este es remedio, que purifica todo el cuerpo”.

Testimonios de milagros y sanaciones

La devoción al Señor de Sumalao se encuentra atravesada por experiencias de “sanaciones”, “curaciones”, “milagros” y “promesas cumplidas”.²⁰ Las tres primeras se objetivan en “testimonios” escritos y orales; en tanto que las “promesas” lo hacen por intermedio de un elemento particular que es depositado en una alcancía vidriada que se encuentra dentro del templo. Se trata de una pieza metálica de alpaca (exvoto) que representa la “gracia recibida”.

¹⁷ El agua es denominada por los nativos como “bendita” ó “bendecida”.

¹⁸ Estos flujos naturales se encuentran dentro de los límites del santuario y en las fincas aledañas al mismo.

¹⁹ Medina sugiere entender estos actos como ritos de purificación y santigüaciones “con unción y respeto” (2011: 109-111).

²⁰ Estas cuatro categorías son de origen nativo y hacen referencia a las “gracias” obtenidas.

Asentados en el “Libro de los testimonios y milagros del Señor de Sumalao”²¹ se localizan los “testimonios” escritos.

Los medios que facilitan estas experiencias pueden ser materiales (agua y cebo) e inmateriales (pedidos, oraciones, rezos, etc.); estos últimos entendidos, en este trabajo, como aquellas *comunicaciones entabladas con las diversas entidades sobrenaturales cultuadas* en Sumalao.

Testimonio oral relacionado a una “curación” con el agua del Santuario:

“[Yo] tenía un chiquito de 3 años, y él se [había] quemado la ‘cani-lla’ y se le estaba por infeccionar. Entonces él agarró y lo primero que hizo cuando hemos llegado para acá, ¿ve aquella parte de donde sale el agua?²² [...] él se la [ha] lavado como nada. Y al otro día ha amanecido como si nada le hubiera pasado. Pero bien sequito así ya como si hubiera cicatrizado hace días.” (Devota de la Virgen de Fátima)

Testimonio oral relacionado a una “sanación” por “apromesamiento”²³ al Señor de Sumalao:

“El changuito mío, el más grande, él se me caía, se caía y quedaba planchado [] le daba algo así como ‘convulsiones’, se tragaba la lengua [] Resulta que lo he hecho ‘apromesar’ al añito [de vida], lo he hecho ‘apromesar’ y después ya lo tenía que traerlo caminando ó alzando ó ‘en coche’, así hasta grandecito, y lo ha sanado. Venía con él hasta los 12 años, venía” (Carlos, promesante).

Testimonio escrito relacionado a una “sanación” por el agua y la agencia del Cristo: “Agradezco al Sr. Sumalao por haber sanado a mi hija Gladys Rosario. Ella padecía de cáncer de mamas. Le extirparon uno pero ahora está

²¹ Este libro se encuentra en la sala que funciona como santería oficial del Santuario. Ha sido colocado en el año 2012 por pedido de algunos laicos; anteriormente se recibían cartas de agradecimiento por los milagros cumplidos que se terminaban “botando” (Carmen, ayudante laica de la organización de la Fiesta).

²² La parte de la finca a la que la entrevistada se refiere es un arroyo.

²³ Neologismo nativo utilizado por los laicos para expresar el acto de hacer una promesa a la/s imagen/es para recibir una *gracia específica* (“sanación”, “cura”, “bendición”) para *alguien específico*.

bien e incluso con trabajo. El Sr. Sumalao y su agüita de los manantiales me curó de los dolores de rodilla” (Anónimo) [“Libro de los testimonios”, p.21].

Testimonio escrito relacionado a una “curación” del Señor de Sumalao: “2 de Junio de 2012. Yo Elva Mabel Lazarte doy testimonio que mi nieta Sofía Florencia Quinteros que hoy tiene 5 años nació c/un problema cardíaco y gracias al Señor de Sumalao ya está curada. Con todo mi corazón. Te agradezco Señor”. [“Libro de los testimonios”, p. 25].

A partir de los “testimonios” presentados, observamos que las “sanaciones/curaciones” corporales tendrían vinculación con el “agua bendita” que se encuentra en el Santuario y también con la agencia misma del Cristo sobre las personas (sin referencias espaciales concretas).

Relatos míticos y agencia de la imagen

“Levanten los pañuelos para saludar al Señor de Sumalao, él es de la historia de nuestro pueblo, quiso quedarse aquí porque ama este lugar” (Monseñor Bernacki procesión, “Fiesta Grande”, 2012). La veneración y el culto al Cristo de Sumalao se sostienen en algunos *relatos míticos* que manifiestan la *agencia de la imagen*, a través de designios sobrenaturales y otros mensajes que permiten una interacción simbólica con las personas.

Una delgada línea separa lo histórico de lo mítico²⁴ en el relato escrito más antiguo que se conoce acerca del *designio divino* que originó el asentamiento definitivo de la imagen religiosa en Sumalao (hacia mediados del siglo XVIII). Nos referimos al registro histórico institucional del vicario Julián Toscano (1906):

“El cuadro del Señor de Vilque era conducido en una mula desde el Perú con destino a la Provincia de San Juan; dos hombres conducían la carga entre otras diferentes especies que formaban el convoy. Al pasar por Sumalao [] la mula conductora del cuadro quedó bajo de un corpulento algarrobo sin que fuera notadas de nadie; los arrieros siguieron adelante hasta cinco ó seis leguas más en que recién la echaron de menos. Vuelto uno de los hombres sobre el camino andado, fue encontrada en el sitio referido. La pérdida de la mula se repitió hasta tres veces en el mismo

²⁴ En un trabajo anterior (Casimiro, Cosso y Saiquita, 2011) nos hemos referido a ésta relación como una instancia “mito-histórica”, donde conviven hechos históricos y sobrenaturales.

paraje de Sumalao y debajo del árbol antes dicho, con la particularidad que la última vez la mula estaba echada a pie del algarrobo, y no hubo medio humano de hacerla mover de allí hasta que descargado el cuadro [del Cristo] en el mismo paraje, la mula abandonó el local” (Medina, 2011:57).

Según Medina (2011) en éste relato tenemos un “indicio de la voluntad divina” (2011:58) señalando la elección del paraje donde debía edificarse un templo en honor al Cristo de Vilque. El autor describe esa “voluntad” a partir de las señales de inmovilidad de los animales²⁵ y las tres pérdidas de las mulas del convoy.

Otro “indicio” se interpreta, en el plano contemporáneo, como un deseo de la divinidad de regresar a Sumalao, cada vez que trasladan su imagen a otro pueblo: “la trajeron por un camino, que esto era para el Perú [] pero acá [la imagen] se quedó, se quedó [acá], e incluso, la han llevado para El Carril y la imagen se volvió en un año, no recuerdo que año, o sea, no la pueden tener, digamos, afuera; quiere quedarse acá” (Carmen, lugareña de Sumalao).

Las miradas, discursos y prácticas institucionales

Para los laicos todo el espacio que rodea la capilla se encuentra bendecido en los días de festejo religioso; muchas personas recogen tierra, agua y cebo considerándolos “benditos”. Estas *prácticas des-reguladas* son reguladas por la Iglesia mediante el despliegue de una instancia ritual, dirigida por los sacerdotes, al finalizar las misas: el de la bendición de “objetos piadosos”.²⁶

En las homilías, los sacerdotes se han ocupado de legitimar a los “misachicos” desde diferentes puntos de vista. En la “Fiesta Chica” de 2012, enfatizaban en el rol “acompañante” que tenían éstos en la celebración del Cristo. Desde la perspectiva de los laicos, en cambio es “Fiesta Chica [...] porque traemos muchas imágenes de distintas partes [...] no sólo de la Virgen sino también de santitos” (Jorge, laico, “Fiesta Chica”, 2012). En la celebración del año siguiente, se le otorgaba un

²⁵ La inmovilidad en el traslado de las imágenes religiosas, suele ser tomado como indicio de la “voluntad divina” en otros cultos de origen católico. El caso más conocido se vincula con el aparcamiento definitivo de los bueyes que trasladaban en carreta a la Virgen de la Inmaculada Concepción en Luján (Buenos Aires, siglo VXII).

²⁶ El sacerdote convoca a los participantes a levantar los objetos a ser bendecidos (agua, imágenes enmarcadas, crucifijos, llaveros, estampitas, etc.). En este momento realiza una bendición con aspersión de agua mientras enuncia una oración: “todo lo que tengan para bendecir quedara bendecido en este momento” (“Fiesta Chica”, 2012).

lugar central desde la institución: “un fuerte aplauso a todas las imágenes que hemos traído acá en la fiesta de misachico” (Sacerdote en “Fiesta Chica”, 2013).

Otro mecanismo que utiliza la institución eclesial, para legitimar el lugar del “misachico” (desde una visión teológica) es su nominación como “Iglesia doméstica”: “La iglesia doméstica, que en el norte llamamos misachicos, que sacamos en grandes momentos de vida comunitaria para unir la Iglesia domestica con la Iglesia Universal... todos somos uno” (Sacerdote, “Fiesta Chica”, 2012).

Otra manera de enmarcar el rol del “misachico” es darle a la imagen una función de “representar” una entidad espiritual: “Y desde que Dios se hizo carne, se hizo visible [entonces] podemos representar al Cristo visible. [...] ¿Quién es la Virgen? La madre humana de Jesús, entonces yo la puedo representar a la madre, y aunque no la veo porque esta en el cielo, la veo en el cuadro porque la contemplo” (Sacerdote, “Fiesta Chica”, 2013).

Hay un sólo Cristo con diversas imágenes, una sola Virgen María con diversas advocaciones, cada “misachico” es una “réplica”²⁷ de la entidad espiritual. También, de esta manera, el “misachico” es reivindicado por el catolicismo, negando el carácter “idolátrico” que le atribuyen desde otras vertientes del cristianismo (protestante).

La relación que los laicos entablan con esas “imágenes” supera el lugar que la institución le otorga, pues para éstos es una “imagen viva” que “siente”, “escucha”, “otorga gracias”, etc. Sin embargo, algunos sacerdotes matizan estas formas de relacionarse con la imagen:

“Había un señor que le decía al sacerdote ‘¿cómo voy a hacer padre?’, dice ‘se me ha roto la imagen de yeso de San Cayetano, y ahora ¿qué hago?’ ya tiraba lágrimas el hombre y el sacerdote que lo conocía le dice ‘mira, la que tenés rota es tu señora que la tratas mal y la golpeas, comportante bien con esa imagen que es de carne y hueso y que es mas importante que la otra imagen de San Cayetano, ya vamos a buscar un pegamento, pero vos compórtate bien no trates mal a la imagen y semejanza de Dios que hay en tu familia.’” (Sacerdote, “Fiesta Chica”, 2013).

²⁷ La categoría “replica” fue utilizada por un sacerdote en la misa central de la “Fiesta Chica” del 2013.

El rol de las imágenes en el culto

Si bien la imagen que convoca las Fiestas estudiadas es el cuadro del Cristo, la noción que trabajamos aquí no está referida exclusivamente a ese cuadro, sino que se extiende también a las otras imágenes (Santos y Vírgenes).

Entre las imágenes, el Cuadro del Cristo del Sumalao sigue siendo el centro de las prácticas y discursos institucionales: la organización de la fila de las personas para “tocar” el cuadro; la procesión de la imagen por el Santuario y los espacios aledaños; su reproducción en pequeños folletos y/o estampitas y la restauración practicada recientemente sobre la obra pictórica.²⁸ Esta última nos habla del valor histórico y simbólico de la imagen. El testimonio periodístico de la encargada de la restauración, Gabriela Doña, es ilustrativo al respecto cuando comenta que los fieles prefieran llevar el cuadro en procesión a la ciudad de Salta para su restauración en lugar de embalarla cuidadosamente:

“Cuando vivencié todo esto me di cuenta de la gran devoción de la gente y de la significación que tiene para ellos este patrimonio en contexto de la comunidad. [] Es como que el patrimonio está vivo. Es una obra permanentemente venerada y que la gente conoce mucho” (Diario *El Tribuno*, 21/03/ 13).

En relación a la disposición institucional, de colocar un vidrio sobre la imagen, la restauradora señala: “Luego entendí que para la gente es muy importante tener la obra cerca, tocarla y entonces el vidrio fue una medida de prevención o preservación de la obra”, aunque estas prácticas no sean del todo comprensibles para ella.

Asimismo, el cuadro adquiere otra importancia en la voz de los fieles; “tomar la gracia” es un caso paradigmático de las gestualidades laicas con las imágenes. Ante la imagen del Cristo, las personas relatan las siguientes experiencias: “[siento] remordimiento, así, una cosa como que uno quiere llorar” (Pablo, “Fiesta Chica”, 2013); “es como la presencia misma del Cristo, como si fuera Cristo vivo” (Francisca, “Fiesta Chica”, 2013).

²⁸ Según información periodística, dicha restauración se habría iniciado en el mes de Septiembre del año 2012 y se estimaba su finalización para el 25 de Marzo del mismo año. <http://www.eltribuno.info/salta/262943-Preservar-el-arte-para-honrar-la-fe-de-un-pueblo.note.aspx>.

De esta manera podemos observar cómo interactúan con esta imagen, y entre sí, los profesionales, la institución eclesial y los fieles del culto. Conviene recalcar la forma en la que “vive” la imagen en estas miradas: por un lado como “patrimonio vivo” (restauradora), por el otro, como “representación del Cristo visible” (institución eclesial) y finalmente como “Señor vivo” (laicos).

Las imágenes de Vírgenes y Santos también son objeto de diversas prácticas. Desde la institución eclesial, los “misachicos” expresan la devoción de los laicos: “¡Viva Jesús en sus imágenes! [] ¡Viva Santa María en sus advocaciones! ¡Vivan los Santos que están en el cielo y nos representan en estas imágenes que hemos traído!” (Sacerdote, “Fiesta Chica”, 2013).

El trato de los laicos con esas imágenes está impregnado de un sentimiento mucho más personal y directo: “catorce años van a ser que la sigo a la Virgen de Fátima [...] incluso le hago la novena, le hago la fiestita” (Devota de la Virgen de Fátima); mientras que desde la institución eclesial se atenúa esta mirada, haciendo énfasis en los valores morales “consagrados” que las imágenes (materiales) representan. Así lo señala el sacerdote en el caso mencionado, en el apartado anterior: “compórtate bien con esa imagen que es de carne y hueso y que es más importante que la otra imagen de San Cayetano [...] no trates mal a la imagen y semejanza de Dios que hay en tu familia.” (Fiesta Chica, 2013).

Prácticas de sacralización, continuum de prácticas reguladas/des-reguladas y relación objetos-sujetos-seres sobrenaturales

¿A qué nivel nos van a servir los aspectos teóricos en esta investigación etnográfica? Nos servirán, en principio, para avanzar desde el plano descriptivo de las **Fiestas** del Señor de Sumalao hacia una interpretación del fenómeno religioso, a partir de tres ejes: las “*prácticas de sacralización*” (Martin 2007a, 2007b); la convivencia de *prácticas reguladas* (institucionales) y *des-reguladas* (laicas); y la *relación entre objetos, sujetos y seres sobrenaturales* (Latour, 2008).

Según Durkheim, en toda sociedad existe una separación entre lo “sagrado” y lo “profano”, dos géneros que se excluyen mutuamente:

“lo característico del fenómeno religioso es que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros [...] que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las

cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras” (1968:44).

Ahora bien, esta división lejos de ser eterna e invariable depende de contextos y relaciones sociales, es decir, cada colectivo construye, de acuerdo a su cosmovisión y cultura, aquello que considera “sagrado” o “profano”.

En nuestro primer abordaje del fenómeno de Sumalao adheríamos a esta mirada, al analizar la construcción espacial e histórica del Santuario, mostrando cómo la separación de lo “sagrado” y lo “profano” opera en la organización del evento, separando el festejo religioso, de la feria y el comercio ambulante (Casimiro, Cosso, Saiquita, 2011). Sin embargo, esta perspectiva resultaba conflictiva para explicar la dinámica que observamos en las Fiestas:

“Reinterpretando la ‘división bipartita’ sagrado-profano, pensamos que ésta división, aparece en Sumalao de forma circunstancial, es decir como sacralización con límites temporales más que espaciales; al menos en lo que respecta a la movilidad y uso del espacio de la finca, donde se localizan las aguas que los fieles sacralizan a instancias de la fiesta.” (Casimiro, Cosso, Saiquita, 2011).

La institución busca un control de las actividades que considera “profanas”, en particular aquellas vinculadas a las actividades mercantiles. Frente a esta visión institucional que separa lo “sagrado” de lo “profano” podemos pensar siguiendo a Martin (2007b), que las prácticas nativas combinan lo religioso con el arte, la política, la economía, etc., es decir, no son prácticas aisladas. Los asistentes cuando visitan Sumalao, lo hacen tanto por la feria como por la fiesta religiosa en sí misma, por ende, el quiebre entre ambos géneros no es determinante para los laicos, aunque si lo es para la institución.

Nos resulta más adecuado, en este sentido, el concepto de “*prácticas de sacralización*” que nos permite pensar lo “sagrado” como una “textura diferencial del mundo-habitado” en la cual se puede participar o bien activar en espacios y tiempos específicos (Martin, 2007a:31). Las “*prácticas de sacralización*” son: “los diversos modos de hacer [algo] sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos en esa textura diferencial del mundo-habitado” (Martin, 2007b:77). Estas texturas “son reconocidas y actuadas por los nativos en diferentes situaciones”

(Martin, 2007a:49); de allí que proponemos pensar el fenómeno de Sumalao desde la *agencia* de los nativos en tanto *construcción y vivencia de lo sagrado*.

Es posible identificar en las Fiestas, al menos dos tipos de “*prácticas de sacralización*”: las *reguladas* (institucionales, eclesiales) y las *des-reguladas* (laicas). Entre las primeras podemos mencionar: la inclusión de la fiesta en el calendario litúrgico; las misas; la procesión, etc. Otras prácticas como la “bendición de objetos piadosos”, buscan regular las acciones *des-reguladas* y anclarlas dentro de los sentidos legítimos a los que la Iglesia-institución adhiere. Dentro de las segundas, se encuentran las “sanaciones” y “curaciones” a través del agua y el cebo de las velas; el tratamiento de los “misachicos” como “imágenes vivas” y otros gestos y actitudes religiosas que *expresan una relación afectiva, íntima y familiar entre las personas, objetos y seres sobrenaturales* (“tomar la gracia”; “hablarle al Santo”; “vestir a la Virgen”, etc.).

Ahora bien, lejos de proponer una oposición entre ambas prácticas (*reguladas y des-reguladas*) observamos que los asistentes, no encuentran contradicciones entre ellas, participando al mismo tiempo de la bendición de “objetos piadosos” y de la obtención de agua “bendita” de las acequias, que no requiere de la sacralización sacerdotal. Esta observación de campo nos permite pensar las “*prácticas de sacralización*” como un *continuum de prácticas reguladas y des-reguladas*.

La *relación objetos-sujetos-seres sobrenaturales* (Latour, 2008) atraviesa esa “textura diferencial del mundo-habitado”, donde no todas estas prácticas son motivadas por la decisión humana, sino también por la *agencia de los objetos y entidades espirituales*. El Cristo de Sumalao o la Virgen de Fátima *sanar y toman decisiones que comunican* a los fieles; el cuadro *tiene vida* porque siempre elige quedarse en el mismo sitio y cobra *nueva vida* mediante su restauración; podemos observar entonces cómo estas prácticas humanas y la *agencia de los objetos y seres sobrenaturales*, constituyen instancias íntimamente ligadas en el centro de la creencia y la experiencia religiosa.

Conclusiones

Para definir las ‘maneras de hacer’ de estas Fiestas proponemos la idea de un *continuum institucional/laico* y de acciones *reguladas/des-reguladas* que construyen el culto y sus diversos rituales. Pero también hay *otras agencias* que intervienen en su construcción: la de los *objetos* (agua, velas, cuadros,

“bultos”, biblia, etc.) y *las entidades sobrenaturales* intervinientes (el Señor, la Virgen, los Santos y los difuntos milagrosos).

Si bien las “*prácticas de sacralización*” tienen vinculación con personas de la institución y con los laicos, el lugar de estos últimos, al menos en el culto del Señor de Sumalao, es *activo* y no cedido totalmente al mando eclesial. Se observa una *laicidad activa* creando y actuando significados religiosos junto a los que están objetivados en dogmas, misterios y rituales institucionales. La relación institución-laicos entendida desde la visión de la primera como la “catolicidad” en el sentido de la “universalidad de la Iglesia” (*Lumen Gentium* 13, en Pagano Fernandez, 2008: 159) es en sí misma una relación tensa. En palabras del sacerdote Pagano Fernandez se trata de una “tensión entre la unidad de [la] identidad eclesial y la pluralidad de sus concepciones espacio temporales” (óp. cit.: 159). En razón de que dicha “tensión”, es a la vez, dinamismo para el culto religioso, podemos entender a las “concepciones” y “*prácticas de sacralización*” de los laicos como otras maneras de activar la “catolicidad” -a la par de aquellas institucionales-, asignándole el término (un neologismo) de *catol(a)icidad* o *laicidad activa*.

Fuentes inéditas

Libro de los testimonios y milagros del Señor de Sumalao. Sala-Santería del Santuario de Sumalao.

Bibliografía

- ALDUNATE, Carlos (1991). *Transformación espiritual y psicológica*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas.
- ARZOBISPADO DE SALTA (2013). *Los Siete Viernes y Novena al Señor de Sumalao*, Salta, s/d.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*; Barcelona, Ed. Anagrama.
- CHALE, Telma (2011). *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principio del Siglo XX*; Salta, Fundación CAPACITAR del Noa (Fondo Editorial)
- CASIMIRO, Ana; COSSO, Pablo SAIQUITA, Gerardo (2011), “Sumalao. Reflexiones etnográficas sobre la construcción de un santuario”, *III Jornadas Poder y Religión*, Facultad de Humanidades (UNSa).

- DURKHEIM, Emilie (1968) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Ed. Shapire.
- LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Ed. Manantial.
- MARTIN, Eloisa (2007a), “Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina”, *Religião e Sociedade* N°27(2), Rio de Janeiro, pp. 30-54. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n2/v27n2a03.pdf> (Fecha de consulta: 02 de febrero de 2013)
- (2007b), “Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina”, Maria Julia, Carrozzi y Cesar, Ceriani Cernadas (Coords.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Ed. Biblos, pp. 61-86.
- MEDINA, Felipe (2011). *Sumalao. Feria y Fiesta*, Salta, Ed. Okapidiseños.
- PAGANO FERNÁNDEZ, Pablo María (2008). “Religiosidad popular. Una aproximación desde la Teología”, José Demetrio, Jimenez, (OSA) (Coord.) *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, pp. 159-177.

Enviado: setiembre de 2014.

Aceptado: octubre de 2014