

El Señor de Sumalao en Salta (Argentina): redes de peregrinación y configuración territorial y devocional en el espacio andino entre los periodos colonial e independiente

Telma CHAILE

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades -
Universidad Nacional de Salta - CONICET (Salta, Argentina)
telmachaille@gmail.com

Código ORCID: 0000-0003-2204-8614

RESUMEN

Sumalao es un paraje rural ubicado en el sector centro oriental del valle de Lerma, al sur de la ciudad de Salta, en Argentina. Allí se emplazó un santuario al Señor de Vilque, advocación originaria del Perú, en Puno, devoción que tuvo gran adhesión en el espacio andino debido a los circuitos comerciales que conectaban varias regiones. La nueva advocación religiosa, que surgió a mediados del siglo XVIII, pasó a denominarse Señor de Sumalao. En este trabajo nos interesa abordar la configuración

territorial y devocional en Sumalao entre los periodos colonial e independiente. En primer lugar, consideramos el proceso de territorialización eclesiástico y devocional. Luego nos concentramos en los ciclos en los cuales se encontraba inserto el santuario: el celebratorio religioso y el de actividades económicas. Finalmente, analizamos el caso de Sumalao en vinculación con otros cultos crísticos en el espacio andino.

PALABRAS CLAVE: *Señor de Sumalao, Salta, redes de peregrinación, configuración territorial y devocional*

The Lord of Sumalao in Salta (Argentina): pilgrimage networks and territorial and devotional configuration in the Andean space between the colonial and independent periods

ABSTRACT

Sumalao is a rural area located in the central-eastern sector of the Lerma Valley, south of the city of Salta, in Argentina. A sanctuary to the Lord of Vilque, an invocation originally from Peru, was located in Puno, a devotion that had great adherence in the Andean space due to the commercial circuits connected several regions. The new religious invocation that emerged in the mid-18th century was renamed Lord of Sumalao. In this paper we are interested in addressing the territorial and devotional configuration in Sumalao between the colonial and independent periods. First, we consider the process of ecclesiastical and devotional territorialization. Then we focus on the cycles in which the sanctuary was inserted: the religious celebratory and the economic activities. Finally, we analyze the case of Sumalao in connection with other Christic cults in the Andean space.

KEYWORDS: *Lord of Sumalao, Salta, pilgrimage networks, territorial and devotional configuration*

INTRODUCCIÓN

EL SANTUARIO DEL SEÑOR DE SUMALAO está ubicado en un paraje rural a un poco más de 32 km al sur de la ciudad de Salta, en el sector centro oriental del valle de Lerma, en el noroeste argentino (mapa 1). La imagen titular del santuario es un Cristo Crucificado. Se trata de una de las devociones que en Salta mantiene una importante vigencia de larga duración. Representada en una pintura al óleo de Felipe de Rivera,¹ la imagen corresponde a una advocación originaria del Perú, en Puno, el Señor de Vilque, devoción con gran adhesión en el espacio andino vinculado a circuitos comerciales que conectaban varias regiones (Schenone, Gori y Barbieri, 1988, p. 348). En Salta, el Cristo de Vilque tomó el nombre del lugar donde permaneció su imagen. Por tradición oral se conocen las circunstancias del arribo del cuadro, un tipo de relato que se reitera en América colonial para algunas imágenes marianas y crísticas. Esta narrativa recupera la llegada de la imagen a Sumalao en caravana desde el Perú, cargada en una mula, con otra ciudad como destino y el reiterado comportamiento del animal para permanecer allí. En la última oportunidad, la mula buscada por los arrieros rehusó moverse y cuando fue descargado el cuadro, el animal se desplazó. Ese comportamiento fue interpretado «como indicio de la voluntad divina, de que en ese paraje debía edificarse un templo al Cristo de Vilque» (Toscano, 1906, pp. 357-358).

Este surgimiento de la devoción a Vilque en Sumalao data de la segunda mitad del siglo XVIII, en el paraje que ya se conocía con ese topónimo y en un valle templado. El valle de Lerma era la zona de más antigua colonización en la jurisdicción de Salta y hacia fines del periodo colonial estaba ocupada por varias propiedades: estancias de grandes dimensiones ubicadas al sur y al este del valle,

1 Este pintor trabajó en Salta a mediados del siglo XVIII (Schenone, Gori y Barbieri, 1988, p. 349).

las menos extensas se encontraban próximas a la ciudad de Salta, algunas estancias y en su mayoría chacras (Mata, 2000, pp. 76-86, 174). Sumalao disponía de muy buenas pasturas para la cría y potreros para el engorde de ganado, además de tierras aptas para agricultura, algunas contaban con riego, como era el caso del distrito de Chicoana, a donde pertenecía (Mata, 2000, pp. 79, 179). Con la ganadería estuvieron relacionados el paraje de Sumalao y el origen de la devoción, en una combinación entre calendario religioso y calendario de actividades económicas (Chaile, 2011, p. 146), y que se comprende en su complejidad considerando su inserción en el espacio andino y en las dinámicas locales y regionales desde fines del siglo XVIII. En este trabajo proponemos abordar la configuración territorial y devocional en Sumalao a fines del periodo tardocolonial, profundizando algunos planteos trabajados con anterioridad. A la vez buscamos avanzar en torno a las redes de peregrinación en esa configuración entre los periodos colonial e independiente. Consultamos un conjunto de fuentes fragmentarias y discontinuas, principalmente del Archivo del Arzobispado de Salta, en menor proporción del Archivo y Biblioteca Históricas del Salta y del Archivo General de la Nación Argentina. Otras de las fuentes revisadas se encuentran en el repositorio digitalizado de FamilySearch y disponemos de un conjunto de documentos editados. Siguiendo la propuesta de Miriam Moriconi, nos interesa abordar esa configuración en Sumalao considerando varios aspectos. En primer lugar, el proceso de territorialización eclesiástico y devocional como el resultado de agencias diversas y de interacción entre las mismas (Moriconi, 2016, pp. 103-105). En segundo lugar, los ciclos en los cuales se encontraba inserto el santuario: el celebratorio religioso y el de actividades económicas. Finalmente, consideramos el caso de Sumalao en vinculación con otros cultos crísticos en el espacio andino.

CONFIGURACIÓN TERRITORIAL ECLESIASTICA EN EL PARAJE DE SUMALAO

No hay datos precisos acerca de la fecha en que se instaló la primera capilla en Sumalao, distrito que en la organización eclesiástica estaba incluido en el curato rural de San Pablo de Chicoana, de ubicación próxima a la ciudad de Salta y en una zona de «dinámica social y económica mestiza» (Zacca, 2005, p. 462). Hay alusiones a la existencia de propiedades desde el siglo XVII² y a una estancia con esa nomenclatura en el XVIII (Mata, 2005, pág. 78). Hacia la segunda mitad de este siglo, el curato de Chicoana era una de las divisiones administrativas de la vicaría foránea de Salta. Dos doctrinas de indios antecedieron a este curato. Al sur de la jurisdicción de la ciudad de Salta, en el actual valle de Lerma, se fundaron doctrinas desde la década de 1620, para la atención religiosa de la población indígena que, en distintos momentos, fue desnaturalizada desde el Valle Calchaquí y reasentada en varios pueblos de indios colindantes, bajo régimen de encomiendas otorgadas a diferentes vecinos (Vergara, 1963, pp. 10-15; Castro Olañeta, 2018, p. 7). Estas doctrinas eran San Pedro de Pulares, ubicada a ocho leguas de la ciudad de Salta, y San Francisco de los Calchaquíes a dieciocho leguas. Hacia fines del siglo XVII, los curas propietarios de los beneficios informaban que se hallaban casi despobladas debido a que los encomenderos trasladaban a la población indígena a sus propiedades, por la participación de tributarios en fletes de mercancías y ganados hacia el Perú y la huida de los indígenas hacia «los cerros y valles de Calchaquí, su natural» (Larrouy, 1923, pp. 403-407). Miguel Vergara plantea que las primeras referencias a Chicoana datan de 1700, cuando comenzó a aplicarse este topónimo a un paraje de la margen sur del río del mismo nombre. En cuanto a su condición dentro de la

2 Archivo y Biblioteca Históricas de Salta [ABHS], Expedientes Judiciales, Legajo 6-1656, Tierras de Fincas de Sumalao.

administración eclesiástica, la visita pastoral del obispo Manuel Abad Illana, realizada en 1766, permite conocer que Chicoana estaba bajo la atención de un cura interino, el maestro Enrique Cuello, de quien el prelado observa que no tenía los libros parroquiales, por lo cual ordenó se abrieran libros nuevos (Vergara, 1963, pp. 14-17).³

A partir de la revisión de ese Primer Libro de Bautismos, Isabel Zacca (2005) identifica, para el periodo 1766-1806, los registros sacramentales de santuarios, oratorios, viceparroquias y parroquias: Rosario, Sumalao, Santa Lucía, Guachipas, San Bernardo, Chicoana y Puerta de Días (pp. 467-468). En estos registros se menciona a «la capilla del Señor de Vilque de Sumalao» desde 1767. Esa inclusión de la advocación peruana en el topónimo es indicativa de la adhesión devocional a este Cristo que tenía lugar en el paraje de Sumalao. En los registros aparecen también referencias a otras devociones en los demás espacios culturales: Nuestra Señora del Rosario, San Bernardo, de la Concepción y Santa Lucía.⁴ Para el curato de Chicoana, hacia 1772, una memoria escrita por Filiberto de Mena (1916, p. 305), además de nombrar algunos de los lugares con el término de «partidos» (del Rosario, Sumalao, Guachipas), también señala que comprendía los de Pampa Grande, Cerrillos y «otras estancias». Es de destacar, entonces, que algunos de estos «anexos» (divisiones) y lugares ceremoniales del curato tenían sus iglesias ubicadas al interior de propiedades como las estancias Rosario y Sumalao y la hacienda Nuestra Señora de la Concepción. En el contexto de institucionalización eclesiástica y de control social verificado en la vicaría foránea de Salta durante la segunda mitad del siglo XVIII (Zacca, 2005, pp. 464-467), así como de la regulación

3 Los registros parroquiales que se habían aprobado en la gestión del obispo Dávila y Cartagena a fines del siglo XVII se perdieron durante la transición de la doctrina de Pulares al curato de Chicoana (Vergara, 1963, p. 15).

4 Argentina, Salta, Registros de la Iglesia Católica [RIC], 1634-1972 (<https://www.familysearch.org/es/>). Consulta: 12.11.2022), Chicoana > San Pablo > Bautismos 1766-1806.

del oficio desempeñado por los curas mediante las visitas pastorales, la capilla de Sumalao comenzó a funcionar como viceparroquia. Si bien el primer registro de bautismo en la capilla data del año 1767, es posible que este carácter de espacio cultural y, asociado a ello, la progresiva celebración sacramental en Sumalao fuera anterior, como lo indica la presencia del cura interino para el curato de Chicoana.

Ahora bien, ni los límites espaciales de esta viceparroquia de Sumalao, ni los del curato de Chicoana, respecto al contiguo curato rectoral en la ciudad de Salta, en lo que hacía a la jurisdicción del clérigo a cargo⁵ a principios de la década de 1770, estaban claramente determinados. Sin embargo, el carácter de circunscripción eclesiástica instituida era indicativo de la importancia económica de la zona, por las actividades agrícolas, ganaderas y en particular por la realización de una feria mular. Así también, la creación de la viceparroquia era resultado de la convergencia de procesos que venían desarrollándose con anterioridad: la concentración poblacional y la presencia de la devoción al Cristo de Vilque. En ello, además, incidió lo que Zacca (2005, p. 466) identifica como «la reconfiguración del área jurisdiccional que se registra en el libro». Hacia 1772, Zacca (2005) menciona que Sumalao, junto con las otras viceparroquias del valle de Lerma (del Rosario y Santa Lucía de las Zorras), comenzaron a registrar sus bautismos por separado (p. 467). Para la misma fecha, Mena reconoce a Sumalao la condición de santuario. Como advocación cristológica había ganado arraigo local, reemplazando a la denominación de Vilque, la cual desaparece del registro de bautismos desde 1769, que consigna directamente «capilla del Señor de Sumalao».⁶ Pocos años después, en 1775, el párroco de Chicoana informaba que había concluido la construcción de la segunda iglesia en Sumalao (Toscano, 1906, p. 356; Schenone, Gori y Barbieri, 1988, p. 348).

5 Archivo del Arzobispado de Salta [AAS], Carp. Señor de Sumalao, Declaración del cura de Chicoana Don Pedro López de Vera, f. 3.

6 RIC, 1634-1972 (<https://www.familysearch.org/es/>). Consulta: 12.11.2022), Chicoana > San Pablo > Bautismos 1766-1806.

La viceparroquia de Sumalao atraía devotas y devotos. Así lo evidencia una confrontación ocurrida en 1773 entre los curas rectores de la iglesia matriz de Salta y el cura de Chicoana, Maestro Pedro López de Vera. Los padres rectores reclamaron al vicario foráneo que feligresías de los partidos de La Isla, de San Agustín, de Cerrillos e incluso del curato rectoral, que dependían de la iglesia matriz, solían dirigirse a la viceparroquia de Sumalao para contraer matrimonio, realizar velorios y entierros y recibir óleos y bautismo (mapa 2). Esta feligresía comprendía a naturales, a españolas y a españoles.⁷ También era de la preferencia de estas personas acudir a Sumalao a confesarse en época de Pascua, en cumplimiento del precepto anual. Esta asistencia al curato de Chicoana había llevado incluso a su cura a gestionar, ante el obispo Manuel Abad Illana, la dispensa por consanguineidad de cuarto grado en un caso de trámite necesario para que contrayentes que allí acudieron pudieran acceder a la administración del sacramento del matrimonio.⁸ Por esta referencia a Illana, quien gobernó la diócesis del Tucumán entre 1762 y 1771, suponemos que la orientación de feligreses hacia Chicoana estaba sucediendo desde antes de la creación de las viceparroquias al interior de ese curato.

El maestro Pedro López de Vera, en la declaración al vicario, en respuesta a las acusaciones de los curas rectores por la asistencia a la iglesia de Sumalao de feligresas y de feligreses de los distritos próximos que dependían de la jurisdicción del curato rectoral, manifestaba la omisión de los sacerdotes Fernando Arias y José Domingo Arias respecto al ejercicio de su oficio. También aludía al desconocimiento, por parte de los párrocos, de los distritos que comprendían la jurisdicción eclesiástica a su cargo:

7 AAS, Carp. Señor de Sumalao, Los curas RR. Dr. Fernando Arias y José Domingo Frías demandan al cura de Chicoana Don Pedro López de Vera por arrogarse facultades que no le competen, 15 de enero de 1773, ff. 1-2.

8 AAS, Carp. Señor de Sumalao, Declaración del cura de Chicoana Don Pedro López de Vera, f. 3.

[...] ni conocen su jurisdicción, ni la corren ni saben quales sean sus difuntos se ve precisado el Juez Ayudante (como es notorio, y que no salen á aquellos partidos los curas Rectores no se si por autoriarse [sic] mas) a administrarles por caridad los sacramentos a los que residen en San Agustín y Zerrillos confensandolos por la Pasqua, y que tal quantas veces se ofrece in articulo mortis, aun dándoles el sacramento dela extremaucion, que no devian, y solo con la presuntad que Parrochos tan christianos gustaron de ello se hace con que no es de admirar que así se hagan algunas funciones en la viceparroquia de Sumalao como iglesia única en aquellos partidos y la más inmediata, lo que en materia de casamientos se niega que jamás se ha hecho sin ser algunos de los contrayentes de mi jurisdicción, ni probarán lo que hablan a ciegas tan contra de mi decoro, lo contrario. En entierros, concedo que la capilla de Sumalao es asilo de miserables [no he] de arrojar cuando se acogen allá... [documento deteriorado].⁹

Además de la visibilización de la falta de cumplimiento de las obligaciones pastorales en algunos lugares por parte de los curas rectores, de la declaración de López de Vera se desprende la importancia de la viceparroquia como equipamiento eclesiástico,¹⁰ al ser Sumalao la iglesia «más inmediata» o la «única iglesia» para los partidos de San Agustín y Cerrillos, que estaban en los términos del curato rectoral. Para evitar «disensiones y contiendas» con los curas rectores, López de Vera solicitaba al Vicario Foráneo que deslindara jurisdicciones «aunque sea en mi perjuicio á fin de que cada uno sepa de donde es cura». No era solo un problema de falta de

9 AAS, Carp. Señor de Sumalao, Los curas RR. Dr. Fernando Arias y José Domingo Frías demandan al cura de Chicoana Don Pedro López de Vera por arrogarse facultades que no le competen, 15 de enero de 1773; Información del maestro Don Pedro López de Vera, cura de Chicoana y sus anexos, 16 de enero de 1773.

10 Tomamos el concepto de Laura Mazzoni, quien, a su vez, remite a la noción formulada por Darío Barrera de equipamiento político del territorio. Mazzoni (2015, p. 207) refiere al gobierno de la diócesis mediante la ampliación de la estructura eclesiástica relacionada con la creación de curatos, parroquias, capillas, etc.

delimitación espacial o de distancias (mapa 2),¹¹ sino también de feligreses y feligresas, cuyas preferencias estaban orientadas hacia la capilla de Sumalao para la atención pastoral y cumplimiento de los rituales de la vida cristiana. Recién hacia mediados del siglo XIX se modificó el trazado jurisdiccional eclesiástico para Sumalao, en 1866 pasó a depender de otro curato creado y que era más próximo, el de San José de los Cerrillos (Schenone et al., 1988, p. 348).

CONFIGURACIÓN TERRITORIAL DEVOCIONAL EN EL ESPACIO ANDINO: REDES DE INTERCAMBIO MERCANTIL Y DE PEREGRINACIÓN

Durante el periodo colonial y el siglo XIX contaba el paraje de Sumalao con dos momentos de intensa actividad, que reunían una importante cantidad de personas. Eran eventos temporalmente próximos: la feria mular y la fiesta al Cristo. Ambas requerían de organización e infraestructura. A diferencia de la feria de comercio mular, no disponemos de descripciones de la capilla ni de la celebración del Cristo de Vilque/Sumalao de fines del siglo XVIII. Respecto a la feria mular, desde febrero y todo marzo se desarrollaba esta actividad económica de la jurisdicción salteña, la más grande del Virreinato del Perú, según apreciaciones del cronista y oficial real Alonso Carrió de la Bandera (2012, pp. 96-98; Mena, 1916, p. 339). Este comercio mular conectaba varias regiones distantes del sur del Virreinato del Perú, en un recorrido que superaba los 4000 km entre sus extremos sur y norte (Sánchez Albornoz, 1965, p. 264), mediante un intercambio que se animó desde el siglo XVII por una demanda creciente (Toledo, 1962-1963, p. 180). Salta constituía «la última parada posible en que aprestar el ganado para la penosa ascensión», de allí entonces que se estableciera una tablada donde se juntaran las mulas que llegaban para ser invernadas y aquellas recuas que

11 De los lugares mencionados, San Agustín es el más cercano a Sumalao.

estaban listas para ser enviadas al Perú (Sánchez Albornoz, 1965, pp. 264-265). Desde los lugares de cría, durante todo junio llegaban las tropas de mulas a Salta, en cuyos potreros descansaban aproximadamente ocho meses. La feria mular en Sumalao se realizaba en la estación de lluvias, comenzaba en verano y para otoño las mulas eran despachadas (Carrió de la Bandera, 2012, pp. 98-99, 103-104). La concentración de personas interesadas en la compra y venta de los animales requería la organización de los compradores en tiendas y pabellones, mientras que se ponían corrales de troncos y ramas para las mulas (Carrió de la Bandera, 2012, pp. 98-99; Sánchez Albornoz, 1965, p. 288). La feria movilizaba gente proveniente de distintos puntos: Río de la Plata, Tucumán, Alto Perú y Perú (Carrió de la Bandera, 2012, p. 101; Paz, 1988, pp. 46, 48). Es de destacar que en las últimas décadas de la centuria XVIII, la ciudad de Salta y su jurisdicción registraron aumento de la población urbana y rural y un importante crecimiento económico (Mata, 2000). De modo que los inicios de la devoción de Vilque en Sumalao y su desarrollo coincidió con estos procesos y con la expansión del comercio de mulas (Sánchez Albornoz, 1965).

Sumalao en la jurisdicción de Salta y Vilque en la jurisdicción de Puno estaban vinculados en redes complementarias de intercambio mercantil y de peregrinación, que además integraban a otro santuario de una advocación mariana ubicado en el lago Títicaca. En esta complementariedad de redes mercantiles y de devoción que conectaban tres espacios, pensamos es posible advertir la presencia de dualidad femenina y masculina, en tanto comprendía a dos advocaciones crísticas en los extremos, previa conexión en un punto intermedio con la advocación mariana. El historiador de entresiglos XIX-XX Bernardo Frías (2013, p. 581) recuperaba lo que se conocía, por tradición oral, respecto a una práctica de quienes componían las caravanas que salían desde Salta hacia las provincias de arriba, mientras estuvo vigente el comercio mular:

Los troperos que subían al Perú, conductores de numerosas arrias de mulas y de mercaderías ultramarinas de géneros de Castilla, comprados en el puerto de Buenos Aires, se detenían en el Lago Titicaca, en una de cuyas islas se veneraba la Virgen de Copacabana, tan cuajada de milagros como de estrellas el cielo claro y sereno en noches de verano. Y pasando el Desaguadero y penetrando la tierra del otro Perú, se daban con ese otro santuario y feria, acaso mayor que la de Sumalao.

Era la de Vilque. Allí se efectuaban por los que seguían ese trillado camino, las mejores ventas de mulas, de mercaderías de uno y otro país, dando remate al negocio o haciendo otros nuevos, según fueran los vientos de la Fortuna.

El lago Titicaca tiene una amplia continuidad temporal desde tiempos preincas, al ser un lugar sacralizado en distintas épocas como importante centro de peregrinación. De esos procesos de sacralización, la Virgen de Copacabana es la más reciente. Los orígenes de la imagen y su culto datan de 1583 y desde fines del siglo XVI adquirió fama de milagrosa. La fecha de celebración es el 2 de febrero. Su santuario está en la península de Copacabana, en Chucuito, allí se veneraba una imagen en una talla de la Virgen de la Candelaria (Salles-Resse, 2008, pp.15-48, 151-164). La advocación tomó el nombre del santuario anterior, Copacabana, y adquirió gran propagación en el Virreinato del Perú. Da cuenta de un proceso de fusión de la imagen cristiana de la Virgen con deidades panandinas como Copacabana,¹² Tunupa y Pacha (Gutiérrez, 2010, pp. 61, 72, 83-84, 87-91). En la provincia de Chucuito había seis postas del camino real en algunos de los pueblos (Carrió de la Bandera, 2012, pp. 190, 103-104), ninguna de ellas incluía a Copacabana. Que los troperos

12 Copacabana era una de las *wakas* que recibía culto en el lago Titicaca ya durante el periodo preinca. Se trataba de una piedra azul, con rostro humano, vinculada con el culto al agua y a la fertilidad. Con los incas esta *waka* y otras quedaron subordinadas al culto solar (Costilla, 2019, p.18). El Titicaca estaba también vinculado con los cultos a las minas (Bouysse-Cassagne, 2004, pp. 80-82), y en el caso de la Virgen de Copacabana también se verificó esta relación (Costilla, 2019, pp. 18-19).

provenientes de Salta se detuvieran en el santuario de Nuestra Señora de Copacabana no debió obedecer solo a que el mismo se encontraba próximo a la ruta de comercio mular y al camino real, sino a la existencia de redes de devoción y de peregrinación a lo largo del recorrido que vinculaban espacios y personas.

Por su parte, en Vilque adquirió impulso la devoción a un Cristo que atraía peregrinaciones y donde se realizaba una feria comercial durante dos semanas en la época de Pentecostés, festividad celebrada cincuenta días posteriores a la Pascua. Allí se comercializaban mulas y otros productos, entre los que se destacaban las lanas. La feria funcionaba en los linderos de una hacienda que fue propiedad de los jesuitas. Tuvo gran importancia desde inicios del siglo XIX y hasta la llegada del ferrocarril a Puno, a mediados de la década de 1870. El historiador Jaime Urrutia (2018, pp. 136-141, 148) menciona que no hay información precisa acerca de la feria en el periodo de fines del XVIII y principios del XIX. Para la centuria decimonónica, luego de culminada la guerra de independencia, los vínculos mercantiles entre el norte argentino, Chile, Bolivia y Perú fueron configurando «un espacio económico supranacional». La reactivación que se produjo en la minería en Bolivia, junto con la actividad de otros centros mineros nuevos, favorecieron el desarrollo de ferias de ganado distribuidas a lo largo de las rutas comerciales en Jujuy (La Tablada), a orillas del lago Poopó (Huari) y en Puno (Vilque), además de otras varias ferias locales en lo extenso del camino realizado con el envío de mulas a Chile y de vacunos a Bolivia¹³ (Langer y Conti, 1991, pp. 91-102). Alberto Flores Galindo sostiene que fue a través de la feria de Vilque que persistieron, durante el siglo XIX, «los lazos entre el Cuzco, Puno, Arequipa, de un lado; y Bolivia y la Argentina, del otro» (citado en Urrutia, 2019, p. 146).

13 Las más importantes eran las realizadas en Tilcara, Humahuaca en la quebrada, Cerrillos en el Valle de Lerma, Yavi en la puna de Jujuy, Atocha, Uyuni y Ayoma en el altiplano boliviano (Langer y Conti, 1991, p. 100).

CONFIGURACIÓN DEVOCIONAL DE SUMALAO ENTRE LOS CALENDARIOS RELIGIOSO Y DE ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN EL ESPACIO ANDINO

La fiesta al Señor de Sumalao es movable en el calendario religioso (Toscano, 1906, pp. 355-356; Frías, 2013, p. 581; Chaile, 2011, pp. 147). Iconográficamente representa a un Cristo Crucificado. Aquí es importante considerar lo que Alonso Sánchez Matamoros identifica como ausencia de representaciones de la Resurrección y el predominio de Cristos sufrientes en el arte en el Virreinato del Perú, en especial en el sur de la Audiencia de Charcas y en el Tucumán. Este autor sostiene que, en los casos en que la Resurrección se encuentra representada, aparece despojada de «todo carácter vencedor sobre los elementos de la muerte» en procura de una intencionalidad por «potenciar la figura del Cristo sufriente». Esto habría facilitado la identificación entre los padecimientos de la población sometida y el de Cristo, en un contexto en el que debía enseñarse «el sometimiento a Dios y al Rey». A contrapunto con esa ausencia Sánchez Matamoros (2012, pp. 449-452, 458) observa, para el sur del virreinato, la presencia de devociones relacionadas con la Pasión y Muerte de Cristo que se configuraron en santuarios como Quillacas, Milagro, Mailin, Manquiri, Vilque y Sumalao. En este mismo tenor de afición devocional por la pasión de Cristo recuperamos las referencias, hacia fines de la primera mitad del siglo XIX, del sacerdote jujeño Escolástico Zegada en su catecismo, acerca de la existencia de devocionarios en torno a la pasión, en los que se prometía la salvación. Estos devocionarios eran traídos de Bolivia y circulaban en papel manuscrito, de manera amplia entre la feligresía (Zegada, 1847, p. 119), al menos en Jujuy y en Salta, provincias del norte argentino, cuya inserción en el mundo andino tiene una densidad histórica de largo alcance. Desde una visión ilustrada acerca de las prácticas religiosas de la población, decía Zegada (1847, p. 119):

[...] corre en el vulgo con mucha generalidad y veneración, por que se le mira como a una cédula de salvación para todos indistintamente buenos y malos. Le llaman la oración de la Pasión, por que se refiere algo de la pasión del Señor: en ella se promete que el que la tenga y la rece todos los días, no morirá derrepente, ni de rayo, ni en pecado mortal; que se salvará precisamente, y otra porción de grandezas espirituales y corporales.

El Señor de Sumalao y el de Vilque, a pesar del carácter sufriente de su representación, se celebran después de la Pascua de Resurrección, en un extenso período previo que comprende los siete viernes anteriores a la fiesta de Pentecostés (Toscano, 1906, pp. 355-356), por lo cual está dentro del ciclo denominado Tiempo Pascual.¹⁴ La fiesta religiosa tiene lugar el séptimo viernes después de la Pascua, entre fines de mayo o inicios de junio. Para principios del siglo XX, la devoción de Sumalao mantenía esa identificación como lugar «donde se hacen fiestas para la Pascua del Espíritu Santo», según expresaba el naturalista e historiador Lafone Quevedo (1927, p. 298). Esta inclusión de la festividad del Cristo en el ciclo pascual permite tener en cuenta otras derivaciones en cuanto a las posibilidades de regulación por parte de autoridades eclesiásticas, de fines del siglo XVIII, respecto de la vida religiosa de la feligresía a partir de calendarios vinculados, como eran el religioso y el de actividades económicas (Chaile, 2011, pp. 142-143). En Sumalao, tanta congregación de personas en la feria mular durante el tiempo de la Pascua resultaba propicia para considerar el cumplimiento de la obligación de todo feligrés, la cual incluía la confesión y la comunión desde el Domingo de Ramos hasta el domingo después de Cuasimodo.¹⁵ Por medio de este rito anual,

14 Período de cincuenta días en que termina el domingo de Pentecostés, festividad de celebración de la venida del Espíritu Santo.

15 Primer Concilio Limense. De lo que toca a los españoles, Constitución 54 (Vargas Ugarte, 1951-1954, I, p. 69). El domingo de Cuasimodo corresponde al primero de los cinco domingos después de Pascua (Azcárate, 1945, p. 237).

«el feligrés se mantenía en gracia delante de Dios, de la comunidad y de la sociedad colonial» (Taylor, 1999, I, p. 359). El sacramento de la eucaristía, durante el tiempo pascual, debía ser administrado en la parroquia en la que estaba domiciliada la feligresía y solo en otro templo con licencia de su cura.¹⁶ Hacia fines del siglo XVIII, en el contexto de la visita pastoral, el obispo Moscoso insistía en que era obligatorio que los curas rectores formaran un padrón, en el cual quedara asentado quiénes habían cumplido o faltado al precepto.¹⁷ Esto no solo como un medio para lograr el orden social y el control que los sacerdotes podían tener al anotar la «noticia individual»¹⁸ de cada persona y del cumplimiento que hacían de las prescripciones, sino porque el sacramento de la eucaristía constituía «el principal artículo de fe»,¹⁹ fijado en unos de los momentos más importantes del año litúrgico. No obstante, por lo general los padres no solían realizar el registro anual, descuidando retirar las cédulas de comunión que daban cuenta de la obligación cumplida.²⁰ Algunos más celosos de su ministerio pastoral se preocupaban especialmente por los conductores de las tropas de mulas con destino al Perú y sus peones arrieros, ya que la feria mular y la partida de las tropas

16 Segundo Concilio Limense, 1567-1568. Sumario del Concilio Provincial, Parte 1ª De lo que toca a los españoles, Constitución 11 (Vargas Ugarte, 1951-1954, I, p. 226).

17 AAS, Carp. Autos, Auto del Provisor Abreu sobre las asistencias a las iglesias, 4 de abril de 1713 y Auto del Dr. Moscoso para que se levanten padrones, 29 de mayo de 1795.

18 AAS, Carp. Autos, Auto del Dr. Moscoso para que levanten padrones, 29 de mayo de 1795.

19 AAS, Carp. Autos, Auto del Juez Eclesiástico Maestro Dr. Francisco Castellanos ordenando la clausura de casas de negocios y de juegos en los domingos y que los hombres concurran a las misas de Renovación y a la explicación de la Doctrina, 1761.

20 AAS, Carp. Autos, Auto del Obispo Moscoso reglamentando el gobierno de los curas en sus parroquias, 7 de marzo de 1792; Auto del Dr. Moscoso para que levanten padrones, 29 de mayo de 1795.

estaban comprendidos en el ciclo de la Pascua. Los párrocos estaban interesados en que estos feligreses arrieros no salieran de Salta sin presentar la cédula de comunión, y ante sus reclamos no aceptaban la excusa de dueños y capataces «de que cumplirán en Casavindo y Cochinoca»,²¹ justificación dada porque allí había presencia de sacerdotes en el ejercicio del gobierno eclesiástico y de atención espiritual (Caretta, 1997, p. 79; Cruz, 2006, p. 363). En la Puna jujeña, estos dos lugares, la viceparroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Casabindo, dependiente del curato de Nuestra Señora del Rosario de Cochinoca (Palomeque, 2000, p. 181), eran de paso obligado en el tráfico comercial hacia Perú y, por lo tanto, también de vigilancia para evitar la evasión, medida impuesta durante la administración del gobernador Mestre desde 1784 para ser ejecutada por el subdelegado a cargo de la jurisdicción de la Puna (Aramendi, 2017, p. 20).

La realización de la feria ganadera en el tiempo litúrgico de la Pascua de Resurrección permite tener en cuenta la vinculación del calendario religioso con el calendario de actividades económicas, evidenciada en la condición anual de ambos fenómenos y en la coincidencia temporal de ciertas tareas y rituales. El tiempo de la Pascua era la época adecuada para que el ganado mular, que había llegado a los potreros de Salta en época invernal y que era luego engordado en los meses del verano, estuviera en condiciones de realizar «la travesía por el Altiplano, antes que acuciaran los fríos invernales» (Langer y Conti, 1991, p. 100). La combinación de calendarios en cultos religiosos fue observada en algunas celebraciones en otros espacios (Vega Centeno, 2006, 2009; Barral,

21 AAS, Carp. Correspondencia 1700-1800, Sobre el precepto anual de la confesión que deben cumplir los que conducen mulas al Perú, 10 de abril de 1778; Carp. Autos, Auto del Vicario Dr. don Fernando Arias sobre los que viajan al Perú sin cumplir con la Iglesia, 4 de marzo de 1775.

2007). En la jurisdicción de Salta, los ciclos de la tierra²² y el ganado,²³ el comercio de mulas, la ausencia de lluvias en período de escasez, luego la proximidad del inicio de la siembra y la presencia de población indígena y mestiza de origen altoperuano desde las últimas décadas del XVIII en el valle de Lerma —establecidos algunos pocos como propietarios, otros como arrenderos y agregados (Mata, 2000, pp. 244, 247, 257-273; Zacca, 2007, pp. 467-472)—, bien pudo dar lugar a la recreación de prácticas religiosas vinculadas a la propiciación de la tierra para asegurar una buena cosecha y el alimento al ganado,²⁴ como aún sucede en las áreas rurales de valles y en quebradas altas.

Un aspecto a considerar es a partir de los sugerentes postulados de Imelda Vega-Centeno, quien observa que la realización de fiestas y peregrinaciones crísticas más importantes del sur andino se concentran en el período comprendido entre los equinoccios de marzo y de septiembre. Es un ciclo celebratorio masculino que se organiza en torno a la imagen del Hijo de Dios. Jesús Crucificado aparece como una «figura que centra y da organicidad a las celebraciones (fiestas patronales, litúrgicas, agrícolas, peregrinaciones y ritos de paso)», en la confluencia de tres calendarios: «lunar (preinca), solar (inca) y cristiano (colonial-republicano)» y con fiestas a santos «reelaboradas por los indígenas: la de San Isidro *labrador*, el 15 de mayo (cosecha) y la del San Juan Bautista (24 de junio)

22 Las actividades de arada y siembra se inician en agosto y continúan durante la primavera (septiembre, octubre, noviembre, diciembre). La cosecha se realiza en los meses de marzo, abril y mayo (Aylan de Yugra et al., 1998).

23 Culminada la siembra y en época de lluvias (verano: diciembre, enero, febrero), ovejas y cabras son llevadas a pastar en zonas altas. En el invierno (junio, julio, agosto) vuelven a pastar en zonas más cercanas y más bajas. Para la arada, los bueyes vuelven del monte (Aylan de Yugra et al., 1998). Abril era el mes en que partían las caravanas con las recuas de mulas llevadas por los arrieros.

24 Así lo observa Imelda Vega-Centeno (2006) respecto a los cultos crísticos en Cusco.

patrón de los *ganaderos* (período de los sacrificios del ganado según Guaman Poma» (Vega-Centeno, 2006). Para Salta, hacia fines del siglo XVIII, también observamos varias festividades vinculadas a actividades económicas. Los Cristos locales estaban comprendidos en celebraciones ubicadas de abril a septiembre, en el período de la comercialización ganadera y de la maduración de los frutos y su posterior cosecha: Señor de Sumalao, Señor de la Viña. En la época de preparación para la siembra y del traslado del ganado para pastaje se encontraban San Bernardo, Nuestra Señora del Milagro y el Cristo del Milagro. Esta confluencia de calendarios, el religioso y el de actividades, pudo haber permitido un entramado de las religiosidades andinas y católicas, en relación a la propiciación de la abundancia de la tierra, por parte de pequeños productores que acudían a ellas, cuya participación ocurría en Sumalao y también en el Milagro, lo que nos coloca en el caso de este último culto ante la apropiación, por parte de la población de la campaña, de una advocación que era controlada por los curas de la matriz. Decía Mena (1916, p. 332) a fines del siglo XVIII:

La gente campestre, que mucha parte de ella, falta al cumplimiento de la Iglesia, se ha observado no faltar en estos días, sucediendo en prueba de la mucha devoción que algunos de esta gente (ya se ve, que con ignorancia) si algún año pasan sin confesar, y comulgar en los días de Milagro se acusan de no haberlo hecho como lo dicen los confesores.

En qué medida las autoridades tuvieron conocimiento de estas posibles resignificaciones, no lo sabemos dada la escasez de fuentes. Sin embargo, es importante tener en cuenta lo que señala Zacca (2007, pp. 467-468) respecto a que la administración eclesiástica, a fines del siglo XVIII, fue reforzando la presencia de sacerdotes en los distritos rurales del valle de Lerma y producto de ello fue la fundación de la viceparroquia de Sumalao. Por otro lado, los vínculos creados entre los curas de Chicoana con su feligresía generaron solidaridades y negociaciones en cuestiones

de matrimonios y funerales, por lo que podemos suponer que estas actitudes además comprendieron a otros rituales. También podemos interpretar a la creación de la viceparroquia en Sumalao como parte de un intento de control social y religioso de la devoción por las autoridades religiosas. Ello cobraba mayor relieve ante las particularidades sociales del espacio y del culto que allí pudo desarrollarse, en un paraje relativamente cercano a la ciudad, habitado por una población heterogénea, entre las que se encontraban indígenas, españolas, españoles, mestizas y mestizos; dedicada a la ganadería y a la agricultura, con preponderancia de la primera, en un lugar de antigua colonización y vinculado a la principal actividad económica de la jurisdicción, el comercio mular (Chaile, 2011, pp. 145-147). Es a partir del conflicto desatado entre el cura de Chicoana y los curas rectorales, hacia las postrimerías del siglo XVIII, que se visualizan las limitaciones de la supervisión alcanzada y a los clérigos que toleraban algunas desviaciones, como se ha señalado también para otras regiones (Barral, 2007, p. 172).

SUMALAO Y VILQUE EN EL CONJUNTO DE CULTOS CRÍSTICOS EN EL ESPACIO ANDINO EN LA LARGA DURACIÓN

El caso de Sumalao se inscribe en un proceso verificado hacia las últimas décadas del siglo XVIII: la progresiva presencia con mayor significación devocional de la figura de Jesús Crucificado en el calendario religioso local (Chaile, 2011, pp. 147-148). Para el mismo periodo, un Santo Cristo Crucificado de la iglesia matriz también formó parte de esta tendencia al comenzar a ser reconocido con el título de Cristo «del Milagro».²⁵ Tal denominación aparece registrada

25 Este título remitía a lo que se interpretó como milagro de salvación de la ciudad durante el terremoto de 1692 y a partir del cual se atribuyó el prodigio a las imágenes de la Inmaculada Concepción y a un Cristo Crucificado de la iglesia

en imposiciones de capellanías con la obligación de misas a ser cantadas o rezadas en el altar de este Señor (Caretta, 1997, pp. 36-87). La condición de altar privilegiado para «sacar almas del purgatorio con misa de requiem»²⁶ demuestra el lugar que iba ganando el Cristo de la matriz en los afectos devocionales de las feligresías y en lo cual tenían también incidencia los curas párrocos de esa iglesia. Esta importancia adquirida por las devociones crísticas en el espacio local, desde las últimas décadas coloniales, se hacía visible a través de otra representación de un Cristo Crucificado en los extramuros, al sur de la ciudad, en la Ermita del Nazareno, espacio cultural que tomó luego el nombre de la Viña, por la presencia de una imagen mariana de esa advocación, la Virgen de la Candelaria de la Viña. A fines de 1770, el Cristo denominado de la Viña aparecía integrado a la vida religiosa de la capilla instalada en las afueras de la ciudad,²⁷ en zona de chacras y de asentamiento de población heterogénea (Caretta y Marchionni, 1996-1997).

Fue en la Viña, donde también, según testimonios relevados a devotas y devotos en 1905, desde la primera mitad del siglo XIX comenzó a tributarse culto a una imagen de bulto del Señor de Vilque. La escultura estaba ubicada en «un nicho abierto en el medio del costado derecho», de lo que para ese momento ya era la parroquia de la Candelaria de la Viña. El cura de esta iglesia, Eusebio Lardizábal, informó al obispo de Salta que «se le rendía desde tiempo atrás

matriz de Salta. No obstante, solo la imagen mariana recibió tempranamente la denominación «del Milagro» (Chaile, 2011, pp. 89-131).

26 Archivo General de la Nación [AGN], VII, 653. Culto: Provincia de Salta, Resumen de las Gracias e Indulgencias perpetuas que a solicitud y suplica del Dr. Gabriel Gómez Recio, Cura y Vicario ha concedido a esta Iglesia Pio VI, 10 de marzo de 1779.

27 ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Prot. N° 134, Carp. 11 A, 1770, Escribano López de Zeballos, Testamento de Manuel Martínez, 3 de diciembre de 1770; Prot. N° 135, Carp. 11 A, 1770, Escribano López de Zeballos, Codicillo de Manuel Martínez, 10 de enero de 1771.

culto publico y concurrídisimo, especialmente en los siete viernes que preceden al domingo de Pentecostés». Durante el terremoto sucedido en 1844, la imagen cayó de su nicho y «sus pedazos fueron sacados en una batea en la publica procesion de penitencia, que saliendo de la “Viña” se incorporó a los actos de desagravio que se celebraron en la Santa Iglesia Catedral». Lamentablemente, la Información presentada por Lardizábal no contiene descripción de la escultura reconocida como Señor de Vilque. El sacerdote solo mencionó que era sacada para recolectar limosnas. En 1886, cuando se inauguró el nuevo edificio de la Viña, se colocó la escultura «en el altar llamado de “Cristo”». Y después de 1890 fue cambiada «por un cuadro al óleo, el cual ha venido exponiendose en los últimos tiempos durante la devoción de los siete viernes». Este cuadro fue denominado Señor de la Salud y luego de la Viña. El párroco manifestaba que el reemplazo de la imagen de bulto por el cuadro fue «motivado a lo que parece y entendieron esas personas porque presenta cierta semejanza de rasgos este cuadro con el “Señor del Sumalao», y «porque al decir de muchos, el cuadro inspira mas devoción que el Cristo de bulto».²⁸ En la actualidad existen dos pinturas en la parroquia de la Candelaria de la Viña, uno denominado Cristo de la Viña (imagen 6) y el otro llamado Señor de la Salud o Señor de los Temblores (imagen 7).

El cuadro del Señor de Sumalao tiene en la parte central a Cristo Crucificado, de piel morena, flanqueado a la derecha por San Juan Bautista y a la izquierda por la Virgen Dolorosa (imagen 1). Del Señor de Sumalao solo hay representaciones en pinturas, a diferencia del Señor de Vilque (imagen 2) (Kusunoki Rodríguez, 2015, pp. 132-135), el cual se representa tanto en esculturas como

28 AAS, Carpeta Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, Información acerca del culto e identidad de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña y del Cristo de Vilque que se veneran en la misma iglesia, 1905.

en cuadros, al igual que otras varias advocaciones de Crucificados en el espacio andino (Cruz de Amenábar, 2019b, pp. 19, 26). Entre estas últimas se encuentran el Señor de Mayo de la ciudad de Santiago de Chile (devoción surgida a partir del terremoto de 1647) (imagen 3) y Señor de los Temblores de la ciudad de Cuzco (surgida con el terremoto de 1650) (imágenes 4 y 5), ambos vigentes durante las centurias XVIII y XIX y que, en el caso de las pinturas, muestran, en el centro de los cuadros, a Crucificados flanqueados de la Virgen Dolorosa a la derecha y de San Juan a la izquierda.²⁹ Las similitudes de las advocaciones del Señor de Mayo y del Señor de los Temblores (imágenes 3 a 5) con los cuadros de Sumalao, de Vilque, de la Viña y de la Salud (imágenes 1, 2, 6 y 7) son evidentes. Al comparar las imágenes representadas en pinturas, es aquella denominada «*El Señor de los Temblores con dos ángeles portadores de cáliz*» (imagen 5),³⁰ la que presenta similitudes con la imagen actualmente denominada Señor de la Viña (imagen 6), por la inclusión de ángeles y la sangre que brota de las manos de ambos Cristos Crucificados. Esta imagen del Señor de la Viña está plasmada en un lienzo muy probablemente de origen cuzqueño, según expresa el historiador de arte Héctor Schenone (1988, pp. 182-183). Este Cristo reproduce un grabado del pintor holandés Hieronymus Wierix (1553-1619)³¹ y del cual existen otras derivaciones en América (Schenone, 1988, p. 182; Contreras Guerrero, 2017). El cuadro se atribuye al pintor mexicano de la orden franciscana Manuel Villagómez y Adrigó, quien residió en Salta a mediados del siglo XVIII (Schenone, 1988, pp. 182-183).

29 En algunos casos a sus pies aparecen otras representaciones (Cruz de Amenábar, 2019b, p. 26).

30 Cuadro del pintor cusqueño anónimo. Siglo XVIII (?), Colección Joaquín Gandarillas Infante de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Cruz de Amenábar, 2019a, p. 65).

31 Se trata del grabado titulado *El lagar místico* (Wierix, 1613).

En el siglo XIX hubo coincidencias de las advocaciones crísticas de Salta en cuanto a la época de celebración durante «dos siete viernes que preceden al domingo de Pentecostés». De este modo, en gran parte del XIX el Señor de Vilque, en escultura, fue celebrado en el espacio cultural de la Viña. El Señor de Sumalao, en pintura, dentro del curato de Chicoana y luego en el curato de Cerrillos, mantuvo continuidad desde la segunda mitad del siglo XVIII. Mientras que el Señor de la Salud, en pintura, era festejado desde el último decenio del XIX en el nuevo templo de la parroquia de la Viña y luego recibió el título de Señor de la Viña, de acuerdo a lo manifestado por el padre Lardizábal. El cuadro en la actualidad denominado Señor de la Salud (imagen 7) y que se encuentra en la parroquia de la Candelaria de la Viña se corresponde iconográficamente con el Señor de los Temblores, por lo que también se lo conoce con ese título (Schenone, 1988, p. 183). Nos preguntamos si la presencia de las dos imágenes crísticas en la parroquia de la Viña obedeció a un intento por reemplazar al Cristo de Sumalao, cuya fiesta escapaba al control eclesiástico de los curas de la ya instituida catedral en la ciudad de Salta y que era cuestionada por las formas de celebración, como manifestaba el sacerdote Zegada (1847, p. 125) a mediados del XIX. ¿O se trató de una manifestación de dualidad en tanto complementariedad de lo femenino y masculino entre imágenes de un mismo santuario? En otra oportunidad postulamos la posibilidad de existencia de dualidad en la devoción del Milagro, la cual incluía a una Virgen y a un Cristo en un par complementario de Madre e Hijo (Chaile, 2011, pp. 111-112). En la capilla de la Viña también se daba presencia dual de figuras devocionales femenina y masculina con la Virgen de la Candelaria de la Viña y el Señor de la Viña, registrada para fines del siglo XVIII. Y con posterioridad dos figuras masculinas, la de Vilque y de la Salud/de la Viña durante el siglo XIX. Es posible que en el espacio cultural de la Viña ocurrieran ambos procesos, es decir, un intento de sustitución de la devoción al Cristo celebrada en Sumalao por una devoción denominada Vilque y que

tenía la ventaja de estar ubicada junto a la ciudad, donde los curas de la catedral podían ejercer un control más efectivo. Así también, que al mismo tiempo tuviese lugar la devoción dual a imágenes crística y mariana. Por otro lado, es factible que el desarrollo de estos cultos a Cristo verificado desde fines del siglo XVIII, tuviera además alguna vinculación con la incrementada presencia de devotas y devotos migrantes de origen altoperuano, verificada para la misma época en la zona de influencia de la Viña y que, en el cambio del siglo XIX al XX, también se caracterizó por movimiento poblacional. En la transición de las centurias del XIX al XX las tres devociones crísticas en Salta: Señor del Milagro, Señor de Sumalao y el Señor de la Salud eran las más prestigiosas en la «fe local», según manifestaba Bernardo Frías (2013, p. 94).

CONCLUSIONES

El Señor de Sumalao constituye uno de los cultos religiosos de larga duración en Salta y en el noroeste argentino. En la actualidad esta advocación representada en un cuadro mantiene algunos de los rasgos fundantes de su conformación inicial, tales como las peregrinaciones, la actividad comercial y la integración territorial a una jurisdicción eclesiástica.³² En los inicios de esta devoción crística, hacia mediados del siglo XVIII, convergieron un conjunto de procesos que incidieron en la configuración territorial como lugar de culto, a partir de la existencia de una capilla en el paraje de Sumalao. Fue central la organización eclesiástica del curato de

32 Esta jurisdicción es el Decanato Valle de Lerma «Señor de Sumalao», la cual además comprende un grupo de parroquias de varios municipios de Salta en el valle de Lerma (Arzobispado de Salta, 2021). Es importante señalar que durante los siglos XIX, XX y XXI, las peregrinaciones y la actividad comercial en el contexto de la celebración al Cristo de Sumalao atravesaron modificaciones, sobre las cuales es preciso indagar.

San Pablo de Chicoana en el valle de Lerma con subdivisiones administrativas, entre las cuales se encontraba el funcionamiento en Sumalao, desde 1772, de una viceparroquia denominada Señor de Vilque. Hacia allí se dirigían feligresas y feligreses de esa jurisdicción, así como de otros partidos del curato de Chicoana y del curato rectoral a cumplir con varios rituales religiosos, no solo porque el paraje Sumalao disponía de la única iglesia para un amplio espacio rural con una población diversa, sino también debido al celo de los curas en la atención de su feligresía y las solidaridades entre ambos en cuanto a la celebración de rituales vinculados a los ciclos vitales. Hay constancia documental de que el anexo del paraje de Sumalao detentaba la denominación de Señor de Vilque desde los últimos años de la década de 1760, cuando se dio inicio a los registros parroquiales del curato, si bien la institucionalización eclesiástica en el valle de Lerma y la atención de Chicono y de sus anexos, en cuanto a las prácticas sacramentales, venían desarrollándose con anterioridad. Es posible entonces que antes de la creación de la viceparroquia de Sumalao, la capilla actuara como el lugar donde la feligresía de la zona recibía atención pastoral institucionalizando una práctica ya existente.

En la territorialización devocional de Vilque en Sumalao estuvo involucrada la actividad del comercio mular, con la feria como evento anterior inmediato a la fiesta al Cristo y la coincidente partida de recuas de mulas para el intercambio en un extenso recorrido que integraba varias regiones. Intercambio mercantil y peregrinación delinearon redes que dieron origen al culto de Vilque en una de las jurisdicciones del Tucumán colonial, al tiempo que lo mantuvieron vinculado a la devoción a la Virgen de Copacabana durante los viajes de los arrieros que conducían las tropas de mulas hacia las provincias de arriba. La celebración de la devoción de Sumalao, comprendida en el ciclo de la Pascua, tenía otras derivaciones en las vidas de la feligresía, verificadas en la complementariedad de los calendarios religioso y de actividades económicas. La partida de los arrieros durante la Pascua generaba

la preocupación de algunos curas respecto al cumplimiento de los sacramentos de la confesión y de la eucaristía.

Sumalao se insertaba en un ciclo celebratorio andino regional organizado en torno a Cristo. A escala local, los últimos decenios de la centuria XVIII evidenciaron una creciente importancia devocional hacia Jesús Crucificado. Esa devoción crística tuvo también presencia en la ciudad, en la iglesia matriz con el Señor del Milagro y en una ermita en los extramuros, en la zona denominada La Viña, con el Señor de La Viña. Fue en el espacio cultural de la Viña donde también se desarrolló, desde la primera mitad del siglo XIX, el culto al Cristo de Vilque, representado en una escultura. A fines de esta centuria, la imagen de bulto fue reemplazada por una pintura semejante al Señor de Sumalao, al que se denominó sucesivamente Señor de la Salud y luego Señor de la Viña. Con algunas de las advocaciones crísticas del espacio andino, vigentes durante el periodo colonial e independiente, los Cristos de Salta, Sumalao, de la Salud y de la Viña presentan vínculos manifestados en similitudes iconográficas y en redes devocionales.



MAPA 1. El Santuario del Señor de Sumalao en el Valle de Lerma, Salta.
Elaboración: Facundo Rueda.



IMAGEN 1. Señor de Sumalao (pintura). Santuario de Sumalao. Argentina.
Fuente: <https://abcrevista.com.ar/el-senor-de-sumalao/>
Consulta: 20.05.2022.



IMAGEN 2. Señor de Vilque (pintura). Museo de Arte de Lima. Perú.
Donación Colección Petrus y Verónica Fernandini.
Fuente: <https://coleccion.mali.pe/objects/12995/senor-de-vilque>
Consulta: 16.11.2022.



IMAGEN 3. Señor de Mayo (escultura). Templo de San Agustín. Santiago de Chile.
Fuente: <https://www.agustino.cl/index.php/templo-san-agustin-santiago/>
Consulta: 18.11.2022.



IMAGEN 4. Señor de los Temblores (escultura). Catedral de Cusco. Perú.
Fuente: <https://andina.pe/agencia/noticia-bendicion-virtual-del-senor-los-temblores-tiempos-coronavirus-791891.aspx>
Consulta: 18.11.2022.



IMAGEN 5. Señor de los Temblores (pintura). *El Señor de los Temblores con dos ángeles portadores de cáliz*; Colección Gandarillas. Pontificia Universidad Católica de Chile. Fuente: <https://extension.uc.cl/component/k2/item/961-la-proxima-coleccion> Consulta: 17.11.2022.



IMAGEN 6. Señor de la Viña (pintura). Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña. Salta, Argentina. Fuente: Schenone, 1988, p. 182.



IMAGEN 7. Señor de la Salud (pintura). Parroquia

Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña. Salta, Argentina.

Fuente: https://www.tripadvisor.com.ar/LocationPhotoDirecLink-g312822-d45078-48-i195811538-Iglesia_Nuestra_Senora_de_La_Candelaria_de_La_Vina-Salta_Province_of_Sal.html

Consulta: 18.11.2022.

FINANCIAMIENTO Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte del Proyecto CIUNSA 2476 y del Proyecto Institucional 056CO, ICISOH-CONICET, Argentina. Agradecimientos a Federico Medina, Facundo Rueda, Ana Inés Punta, Sara Mata, Carlos Flores, Cinthya Cuadrao Mallquí y a los/as evaluadoras/es anónimas/os de *Allpanchis*.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2022, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ARCHIVOS

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE SALTA (Salta, Argentina) [AAS]

Carpeta Señor de Sumalao

Carpeta Autos

Carpeta Correspondencia, 1700-1800

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Buenos Aires, Argentina) [AGN]

VII, 653. Culto

ARCHIVO Y BIBLIOTECA HISTÓRICOS DE SALTA (Salta, Argentina) [ABHS]

Fondo Protocolos Notariales, Protocolos 134, 135

ARGENTINA, SALTA, REGISTROS DE LA IGLESIA CATÓLICA [RIC], 1634-1972

(<https://www.familysearch.org/es/>)

Chicoana > San Pablo > Bautismos 1766-1806.

BIBLIOGRAFÍA

ARAMENDI, Bárbara (2017). El distrito de la Puna y su primer subdelegado. Tucumán, 1784-1795. *Fronteras de la Historia*, núm. 22, pp. 12-37.

ARZOBISPADO DE SALTA (2019). Decanato Valle de Lerma: Señor de Sumalao. En: Arzobispado de Salta. Disponible en: <http://arzobispado-desalta.org.ar/category/decanato-valle-de-lerma-senor-de-sumalao/>. Consulta: 19.05.2022.

- AYLAN DE YUGRA, Marfelina et al. (1998). *Agenda de la Escuela Andina*. Salta: CIUNSa.
- AZCÁRATE, Andrés (1945). *La flor de la liturgia*. Buenos Aires: Imprenta López.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse (2004). El sol de adentro: *wakas* y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 8, pp. 59-97.
- CARETTA, Gabriela (1997). *Las capellanías colativas en Salta a fines del período colonial. Clero, familia, propiedad y crédito eclesiástico*. Tesis de licenciatura. Salta: Universidad Nacional de Salta.
- CARETTA, Gabriela y Marcelo MARCHIONNI (1995-1996). Estructura urbana de Salta a fines del período colonial. *Andes*, CEPHIA (Salta), núm. 7, pp. 213-236.
- CARRIÓ DE LA BANDERA, Alonso (2012 [1773]). *El Lazareto de ciegos caminantes. Desde Buenos Aires hasta Lima*. Córdoba: Universitas Libros.
- CASTRO OLAÑETA, Isabel (2018). Las encomiendas de Salta (Gobernación del Tucumán, siglo XVII). *Revista Andes*, ICSOH (Salta), vol. 29, núm. 2, pp. 1-48.
- CHAILE, Telma (2011). *Devociones religiosas procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Salta: Fondo Editorial Fundación CAPACIT-AR del NOA.
- CONTRERAS-GUERRERO, Adrián (2017). El Lagar Místico. Sobre las derivaciones americana de un tema medieval. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, núm. 48, pp. 27-49.
- CRUZ, Enrique (2006). Poder y relaciones sociales en curatos de indios. El curato de Cochino en el siglo XVIII (Puna de Jujuy-Argentina). *Hispania Sacra*, vol. 58, núm. 117, pp. 355-381.
- CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel (2019a). Catalogación y descripción de obras. En: *Terremotos: Cristos milagrosos en el arte virreinal surandino. Colección Joa-*

quín Garandillas Infante. Arte colonial americano. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 55-69.

CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel (2019b). Terremotos e imágenes milagrosas en el arte virreinal surandino. En: Pontificia Universidad Católica de Chile. *Terremotos: Cristos milagrosos en el arte virreinal surandino. Colección Joaquín Garandillas Infante. Arte colonial americano.* Santiago de Chile, pp. 4-29.

FRÍAS, Bernardo (2013 [1923]). *Tradiciones Históricas (República Argentina).* Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta.

GUTIÉRREZ DE ANGELIS, Marina (2010). Idolatrías, extirpaciones y resistencias en la imaginería religiosa de los andes. Siglos XVII y XVIII. Análisis iconográfico de una piedra de Huamanga. *Andes*, CEPIHA (Salta), núm. 21, pp. 61-94.

KUSUNOKI RODRÍGUEZ, Ricardo (2015). *La Colección Petrus y Verónica Fernandini: el arte de la pintura en los Andes.* Lima: Museo de Arte de Lima.

LAFONE QUEVEDO, Samuel (1927). *Tesoro de Catamarqueñismos.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

LARROUY, Antonio (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán.* Tomo 1 (1591-1700). Buenos Aires: L. J. Rosso y Compañía Impresores.

MATA DE LÓPEZ, Sara (2000). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia.* Madrid: Diputación de Sevilla.

MENA, Filiberto de (1916 [1772]). Fundación de Salta. Descripción y narración histórica de la antigua provincia del Tucumán. En: Gregorio Rodríguez. *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra. Política y diplomacia.* Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, pp. 289-476.

MORICONI, Miriam (2016). De la organización territorial de la Iglesia a la dimensión territorial de las agencias eclesásticas. Revisión y pros-

pectiva desde la historiografía de la Diócesis de Buenos Aires (S. XVIII). *Anuario del IEHS*, Instituto de Estudios Históricos-Sociales, vol. 31, núm.1, pp. 99-117.

- PALOMEQUE, Silvia (2000). Acceso a los recursos y participación mercantil en una zona rural surandina (Puna de Jujuy, siglos XVIII y XIX). En: Antonio Escobar Ohmstede y Jorge Silva Riquer (coords.). *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina. Siglos XVIII y XIX*. México D. F.: Instituto Mora, pp. 177-210.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás (1965). La saca de mulas de Salta al Perú, 1778-1808. *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, Rosario, vol. 8, pp. 261-312.
- SCHENONE, Héctor et al. (1988). *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Salta*. Salta: Academia Nacional de Bellas Artes.
- TAYLOR, William (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Volumen 1. México: El Colegio de México.
- TOLEDO, Estela (1962-1963). El comercio de mulas en Salta: 1657-1698. *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, Argentina, vol. 6, pp. 165-190.
- TOSCANO, Julián (1906). *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*. Buenos Aires: Imprenta Biedma e Hijo.
- URRUTIA, Jaime (2019). La feria de Vilque: entre mulas, lanas y timba. *Historia y Cultura*, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, núm. 30, pp. 135-162.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1951-1954). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Volumen 1. Lima: Tipografía Peruana.
- VEGA-CENTENO, Imelda (2006). Sollozos del alma. Confidencias con el Taytacha Temblores. *Revista Andina*, núm. 42, pp. 9-56.

VEGA-CENTENO, Imelda (2009). *La vitalidad de los dioses andinos: Virtualidades del etnos andino en las religiones originarias*. Ponencia en el Congreso de Desarrollo Humano y Capacidades HDCA. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VERGARA, Miguel Ángel (1963). *Sinopsis de la historia colonial de Pulares y Chicoana*. Salta: Ediciones de LV9 Radio Güemes.

WIERIX, Hieronymus (c. 1613). *El lagar místico* [Grabado]. En: Ersilias. Disponible en: <https://www.ersilias.com/crucifixiones-de-hieronymus-wierix/>. Consulta: 26.08.2022.

ZACCA, Isabel (2007). Las prácticas matrimoniales de los sectores populares en el Valle de Lerma: normativa de la iglesia y discrecionalidad de los párrocos. En: Mario Boleda y Cecilia Mercado (comps.). *Seminario sobre población y sociedad en América Latina*. Tomo I. Salta: GREDES, pp. 462-483.

ZEGADA, Escolástico (1847). *Instrucciones cristianas*. Sucre: Imprenta Beche y Cía.

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2022.

Fecha de evaluación: 28 de septiembre de 2022.

Fecha de aceptación: 23 de noviembre de 2022.

Fecha de publicación: 30 de diciembre de 2022.

