



Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

ISSN: 1853-7081

revistasociedadysreligion@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Cosso, Pablo E.

Sacralizaciones de difuntos en la ciudad de Salta: Natalia Loza y "la tumba de los padres misioneros"

Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión
en el Cono Sur, vol. XXVIII, núm. 49, 2018, Enero-Junio, pp. 13-48

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260396005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

SACRALIZACIONES DE DIFUNTOS EN LA CIUDAD DE SALTA: NATALIA LOZA Y “LA TUMBA DE LOS PADRES MISIONEROS”¹

Sacralizations of the dead in the city of Salta: Natalia Loza and "The Tomb of the Missionary Fathers"

PABLO E. COSSO

UCASAL

Pje. Tomás Guido 1743 Salta (Cap.), Argentina C.P. 4400
kossopa@hotmail.com

Recibido: 1.07.16

Aceptado: 23.02.17

Resumen

El artículo propone abordar el fenómeno de la *sacralización de difuntos* en la ciudad de Salta, a partir de dos casos vinculados al catolicismo, en sus instancias menos formales. Estas sacralizaciones se describen como fenómenos surgidos en “espacios intersticiales”, dando cuenta, con ello, de sus dimensiones empíricas formativas (procesual, histórica y etnográfica) y de las corrientes de legitimación que las sostienen. El análisis se focalizará en las diferentes agencias religiosas intervinientes en los procesos de sacralización: “movimientos religiosos” (renovación carismática católica), tradiciones de santificación de órdenes y congregaciones religiosas (jesuitas y

-
- 1 Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las XIV Jornadas de investigación y docencia de la Escuela de Historia y III Jornadas de intercambio y cooperación entre equipos de investigación y docencia del Instituto de Estudios e Investigación Histórica (3 al 5 de diciembre de 2014, Facultad de Humanidades-UNSa).

salesianas) y la agencia de aquellas personas que deciden, de manera espontánea, rendir culto a los “muertos milagrosos”. Se puntualizan, además, las siguientes ideas y conceptos: las agencias (recíprocas) de vivos y muertos, las prácticas y memorias de sacralización y el ligamen político-religioso subyacente en estos cultos.

Palabras clave: agencia religiosa, espacios intersticiales, “muertos milagrosos”, prácticas y memorias de sacralización.

Abstract

It is proposed to study the phenomenon of the sacralization of the dead in the city of Salta, from two cases linked to Catholicism, in its less formal instances. These sacralizations are described as arising in "interstitial spaces", exposing, thereby, their formative empirical dimension (procesual, historical and ethnographic) and the currents of legitimacy that support them. The proposed analysis will focus on the different religious agencies involved in their sacralization processes: "religious movements" (Catholic Charismatic Renewal), traditions of sanctification of religious orders and congregations (Jesuits and Salesians) and the agency of those people who decide, spontaneously, to worship the "miraculous dead". In addition, the following ideas and concepts will be emphasized: the (reciprocal) agencies of the living and the dead, practices and memories of sacralization and the political-religious linkage underlying these cults.

Key words: religious agency, interstitial spaces, “miraculous dead”, practices and memories of sacralization.

INTRODUCCIÓN

Me propongo abordar aquí el tema de la *sacralización de difuntos* en la ciudad de Salta (capital de la provincia homónima, situada en el noroeste argentino) indagando en las corrientes de legitimación que sostienen este fenómeno religioso vinculado al catolicismo en sus instancias menos formales². Dichas corrientes poseen un carácter alternativo y emergente,

2 En lugar de pensar en un “catolicismo popular”, por un lado, y un “catolicismo oficial”, por el otro, sería conveniente distinguir entre un “catolicismo de teólogos y

previo al estadio vaticano, donde se dirimirá, en el caso de llegar, cualquier proceso de “santificación oficial”³. Los casos investigados hablan de difuntos promovidos al status de entidades sagradas dentro de congregaciones, órdenes y movimientos religiosos católicos, pero también, informan sobre la agencia de personas cuya religiosidad los incorpora al culto de los difuntos milagrosos. En oposición al orden regulador vaticano todas son agencias, tanto las de origen institucional, como aquellas que no responden al mismo.

Dos casos contemporáneos serán analizados, el de *Natalia Loza* y el de los *sacerdotes jesuitas de la parroquia de San José Obrero*. El caso de *Nati* (como suelen llamarla sus ex compañeras de colegio y también, como lo indica el frente del oratorio-ermita que recuerda el lugar de su muerte), es el de una joven fallecida en un accidente vial a los 17 años de edad. Su proceso de sacralización fue acompañado, desde un principio, por una Hermana religiosa de la Congregación *Hijas de María Auxiliadora*, quien asumió la tarea de recolectar pruebas sobre las intervenciones milagrosas y las mediaciones de Natalia ante las potencias sagradas del catolicismo. Quienes se acercaron, y aún lo hacen, al oratorio construido en el lugar de su muerte, piden “favores” a la difunta, retribuyéndole con el pago de promesas y ofrendas o “pidiendo por su alma”. Estas personas pueden conocer, o no, sus instancias biográficas y su contexto de sacralización (congregacional y familiar); sin embargo, van guiadas por otra lógica: la del culto a los “muertos milagrosos” (Franco, 2001).

El otro caso, el de los “padres misioneros”, dos sacerdotes jesuitas cuyos cuerpos han sido asentados en una tumba-panteón construida en la parroquia de San José Obrero, revive, a mi entender, una *tradición de santificación jesuita* que concentra sus significados y prácticas religiosas en las *reliquias corporales* y sus *acciones taumatúrgicas/mediadoras* concomitantes. El padre José Lally, uno de ellos, era *sacerdote sanador* de la *renovación*

eclesiásticos” (formal) y un catolicismo (menos formal), “que practican los católicos comunes, que nunca ha sido el mismo y en ocasiones es opuesto [al oficial]...”. (Franco, 2012: 26).

- 3 Es decir, la concepción vaticana de la santificación por etapas evolutivas comprendidas en su andamiaje jurídico-religioso: “venerable”-“siervo de Dios”-“beato”-“santo”.

carismática católica. Fueron los integrantes de este “movimiento religioso” quienes difundieron su *memoria de sacralización*, en reconocimiento de su “don de sanación”.

El marco teórico general de este artículo rescata los aportes de varios autores que han trabajado el tema de los difuntos sacralizados en Latinoamérica, junto con algunas interpretaciones sobre la religiosidad popular, centradas en sus *aspectos intersticiales y dinámicos*. Estas apuntan a entender las prácticas de los cultuantes como *agencias* que incorporan conflictos y contradicciones con el orden institucional, sin por ello, dejar de ser consideradas agencias; prácticas enmarcadas por una cosmovisión que permite a los cultuantes experimentar tiempos, espacios y relaciones particulares con los muertos, más allá, de los dogmas religiosos (católicos) y los principios dicotómicos e interdicciones sagrado-profanas, ordenadoras de la modernidad. Las “prácticas y memorias de sacralización”; la agencia de los “muertos milagrosos” y el cruce entre “lo político” y “lo religioso”, subyacente en estos cultos, serán otras ideas y conceptos claves que guiarán mi análisis. La metodología de investigación y el trabajo de campo, se vinculan con diferentes momentos de inmersión, entre los años 2010 y 2015. He realizado entrevistas con personas de la renovación carismática católica y de la comunidad parroquial de San José Obrero, además, de observación participante en el complejo eclesial. Asimismo, he consultado fuentes virtuales y hemerográficas para nutrir el caso de los sacerdotes jesuitas, en particular, la página de Facebook de la parroquia San José Obrero y las crónicas periodísticas sobre las exequias del padre Lally, registradas en el diario *El Tribuno de Salta*. En lo referido a Natalia Loza, realicé observaciones en el oratorio-ermita que recuerda el lugar de su fallecimiento, tomando, además, una muestra fotográfica aleatoria (sin ánimos de representatividad, sino, más bien, como un testeo) sobre los testimonios registrados en el cuaderno de “favores” otorgados por la difunta. Han sido cruciales para abordar este caso, las entrevistas realizadas a dos ex compañeras del colegio secundario de Natalia. Otros datos fueron obtenidos del perfil de Facebook de una de ellas.

Asentada la descripción histórica y etnográfica de cada uno de los casos, en los dos capítulos finales (antes de las conclusiones) establezco una

hipótesis sobre la existencia de dos tradiciones de sacralización (una jesuita y la otra salesiana) actuantes en la emergencia de estos cultos.

I. BASES TEÓRICAS PARA EL ANÁLISIS DE LOS DIFUNTOS SACRALIZADOS EN SALTA

La *sacralización de un difunto*, como sugiere Daniel Santamaría, implica el desprendimiento de la persona sacralizada del “común de las gentes” (2012: 212). El difunto queda separado radicalmente de su condición humana siendo “capaz de producir efectos beneficiosos” entre los seres humanos, ambivalencia central de la santidad católica (Bianchi, 2007: 374)⁴. Se trata, pues, de un difunto que atraviesa exitosamente los resguardos y dispositivos rituales generados por los vivos, para enfrentar el poder contaminante y los temores que los muertos evocan⁵. La memoria y la presencia del difunto será preservada entonces, “mucho más allá de la etapa de descomposición y duelo” (Franco, 2001: 123).

En el noroeste argentino se veneran ciertos difuntos y no todos. Aquellos que han sido incorporados a un culto en particular, presentan ciertas marcas de sacralización ligadas al *contexto extra-cotidiano de su muerte y a las intervenciones milagrosas o mágicas reconocidas por sus cultuantes*. Las variables de extra-cotidianeidad se refieren a las muertes violentas en diferentes circunstancias: accidentes inesperados (1); actos sacrificiales y violencia desmedida ejercida sobre menores de edad, mujeres o personas marginales (2) y las ejecuciones de individuos, que mediante sus acciones,

4 Si bien, la cita de Susana Bianchi, corresponde a un texto donde se aborda la santidad católica “oficial”, su aplicación para los casos “no oficiales” me parece pertinente. En relación a la ambivalencia de la santidad, Bianchi dice lo siguiente: “la idea de santidad implica una central ambivalencia: es una relación entre el hombre y lo divino capaz de producir efectos beneficiosos, pero también constituye una experiencia extrema de lo sacro que implica una separación radical de la condición humana.” (2007: 374)

5 Obviamente, aquí tenemos que distinguir entre lo que es un culto a los ancestros y lo que es la concepción del muerto como una entidad espiritual negativa que debe ser alejada del mundo de los vivos.

se opusieron a un orden social opresivo (3)⁶. Estas y otras marcas ordenadoras del fenómeno responden a una cosmovisión religiosa - presente en varios países de Latinoamérica- que fomenta vínculos y compromisos entre vivos y muertos. Francisco Franco, a partir de sus investigaciones con los “muertos milagrosos” de Venezuela⁷, propone tres características fundamentales para delinear esta cosmovisión: *continuidad*, *reencuentros* e *inexistencia de una superación o evolución espiritual del alma* (2001: 123). La *continuidad* se refiere al continuum existente entre el mundo de los vivos y los muertos. La posibilidad de las intervenciones mágicas en los asuntos terrenales y la realización de “favores”, por parte de los muertos, se vinculan a los *reencuentros*⁸. Finalmente, un rasgo que tiene que ver, más con fenómenos espiritistas (el Culto de María Lionza y la Umbanda, por ejemplo), y no tanto con el catolicismo oficial, en relación con el trayecto del alma del difunto. Comenta al respecto

-
- 6 Las dos últimas variables de esta tipología (2 y 3) se relacionan con la clasificación de los “cultos populares espontáneos” propuesta por Daniel Santamaría. Las mismas remiten a la “santificación por sacrificio” y la “santificación por anomia” (1991, 2012). En la primera de ambas, se incluye a difuntos sacralizados del N.O.A. como *Pedrito Sangüeso*, *Juana Figueroa* y *Almita Sivila* (1991: 48-49). Una “muerte sacrificial” sería aquella donde el hecho criminal es protagonizado por un hombre que mata “a una mujer o a un niño [...] personas sometidas al poder del varón” (Roldán, 1991: 53). La “santificación por anomia”, hace referencia al culto de los gauchos y bandidos -urbanos y rurales- (Santamaría, 2012: 239), representados en la región, por los casos de *Andrés Bazán Frías* y el *Finado Carlos Chiliento*, en Tucumán y *Julián Baquisay* en los valles calchaquíes, entre otros. (Coluccio, 1995).
- 7 En Venezuela, la categoría *muerto milagroso*: “es una noción popular que designa a aquellas personas que luego de su muerte hacen favores y milagros a los vivos, distinguiéndose así de los muertos comunes y de otros muertos públicos. Son venerados de manera ‘íntima’, familiar o públicamente en la tumba en el cementerio, en el lugar donde murieron o en un altar casero [...] o sin necesidad de ello.” (Franco, 2012: 26).
- 8 Pablo Semán, dirá en un sentido aproximado, que “la definición de la totalidad que encuadra la experiencia [del milagro] siempre incluye, y en un nivel sobredeterminante, lo espiritual y lo divino que integran un continuum, y no un sistema de compartimentos estancos” (2001: 55). Es decir, para la “experiencia popular”, los milagros no serían fenómenos excepcionales o inexplicables, sino, más bien, eventos posibles y “a la orden del día” (2001: 55).

Franco: "el trayecto que sigue el muerto no es lineal, ascendente o superior, es más bien un ciclo, cuyo cierre en el más allá podría alcanzarse gracias a la intercesión de los vivos" (Franco, 2001: 123). Es decir, los vivos pueden "hacer favores" a los muertos, de la misma manera que estos, pueden hacerlo con aquellos. Pero no se trata solamente de rezar para que las almas cumplan con el ciclo asignado por el dogma católico, sino también, de la posibilidad de que esos *muertos adquieran un status de sacralidad gracias a sus intervenciones mágico-milagrosas*. Son los muertos que "escapan a este 'ciclo' de muerte-transformación" (Franco, 2001: 123) quienes llegan al status de sacralidad; muertos que "no mueren completamente" (Franco, 2001: 123), cuyo poder contaminante, es "transformado en protector y benéfico, gracias a la solidaridad ritual" entablada entre los vivos y los muertos (Franco, 2001: 134). Pablo Semán, al sugerir la existencia de una "matriz cultural [particular] en la que se apoya la producción de una corriente cosmológica, holista y relacional de la religiosidad popular" (2001: 51), expone ideas similares a las de Franco⁹.

En el noroeste argentino, los "pedidos" realizados a los difuntos sacralizados, pueden agruparse en tres líneas generales: a) sanaciones y curaciones; b) ayuda por exámenes y estudios y c) protección ante las distintas formas de violencia social, familiar y de género, principalmente aquella ejercida por hombres sobre mujeres (María Cristina Bianchetti, comunicación personal, noviembre de 2014).

9 Respecto al tema que aquí tratamos, tomaré solamente dos, de los tres elementos, de esa matriz postulada por Semán: *la visión cosmológica y la perspectiva holista*. Sobre la primera, Semán comenta, que la religiosidad popular no hace tantas distinciones "entre lo trascendente y lo immanente, entre lo natural y lo sobrenatural [...ya que] lo sagrado es un nivel más de la realidad" (2001: 54). Desde la perspectiva holista, la religión misma, no sería "un campo de prácticas autónomo" (2001: 63), por el contrario, ésta es "multifacética frente a lo que la cultura de la modernidad segmenta presentando como religión, terapéutica, estética, ideología" (2001: 63). Es decir, bajo esta perspectiva, un santo o un difunto sacralizado, por ejemplo, no serían simplemente receptores de prácticas y discursos devocionales, sino también, referentes terapéuticos para concertar "pedidos" de sanaciones.

Para el caso de Natalia Loza propongo seguir una idea esbozada por Verónica Roldán (1991) respecto de la muerte en circunstancias violentas¹⁰ como una instancia desencadenante de una *transformación energética* en el difunto sacralizado¹¹. Menciona Roldán que “la persona muerta por violencia accede a un estatuto simbólico superior, transformándose en detentor de energía” (1991: 53), es decir, alcanza un status de sacralidad, reconocido y otorgado por sus cultuantes, en base a ese diferencial energético obtenido. Este argumento de la *transformación energética* (recurso epistemológico-interpretativo *ético*) se aparta, conscientemente, de la explicación teológica que asienta la cualidad del “intenso sufrimiento”, generado por una muerte accidental o violenta (el “martirio”, en particular), como la acción purificadora del alma que habilita el carácter milagroso del santo popular (Carozzi, 2006: 99)¹².

Los difuntos sacralizados, habiendo perdido su condición de humanidad, adquieren una agencia extra-humana que les permite intervenir en la experiencia religiosa de sus cultuantes. El mismo nivel de agencia que los vivos manifiestan en el simple hecho de permitir(se) cultivar un “muerto milagroso”, de manera espontánea, despreocupados del régimen de legitimación vaticana.

Los cultos a los difuntos sacralizados involucran *agencias de vivos y muertos y conflictos o negociaciones entre esas agencias y el orden institucional*. Varios investigadores han trabajado sobre la dimensión intersticial político-religiosa de estos cultos. Daniel Santamaría, por ejemplo, apegado a una

10 Ya sea por intervención humana (criminal o accidental) o ambiental (como en el caso de la *Difunta Correa*).

11 Aquí, el concepto de *transformación*, se aparta de la interpretación teológica del trayecto evolutivo del alma y de la transmutación de los poderes del muerto. Se trata, más bien, de un concepto relacionado al acto mismo de la muerte de la persona sacralizada.

12 En este sentido, Eloísa Martín nos advierte, con sentido crítico: “que la desmesurada atención prestada tanto a la muerte violenta como al milagro por parte de los estudiosos de la religiosidad popular en América Latina *deviene de una perspectiva inconsciente moldeada por el catolicismo*”. (citada en Carozzi, 2006: 100, cursivas de mi parte).

visión estructural, clasificará a estos cultos como “cultos populares espontáneos” (2012: 211), confrontando el catolicismo institucionalizado con la religiosidad popular. Afirmará, que se trata de cultos que “comprenden rituales, relatos y una serie de actividades colectivas más o menos complejas, a veces encuadradas en un dogma rudimentario, pero *siempre autónomas de cualquier preceptiva dogmática o litúrgica oficial*” (2012: 211, cursivas de mi parte). La *espontaneidad*, más que una instancia irracional, supone aquí, una intencionalidad directa ejercida por los cultuantes para satisfacer sus necesidades religiosas. Espontaneidad que, además, informa sobre el lugar ocupado por la institución eclesial en la emergencia de estos cultos. Bajo los efectos de una “contestación” religiosa (idea sobre la cual Santamaría analiza las diversas formas de religiosidad subalternas), los “cultos populares espontáneos” devienen en “formas más políticas que religiosas” (Santamaría, 2012: 211). La cuestión política tiene que ver aquí con un aparente conflicto entre fórmulas oficiales y no oficiales de sacralización que disputan la legitimidad de los cultos; disputa que se dirime en detrimento de la institución, ya que “los intermediarios oficiales quedan fuera de la cuestión, y es esta la razón por la cual la jerarquía eclesial invoca la ilegitimidad” (Santamaría, 2012: 212). Estos “cultos espontáneos”, dirá Manuel Marzal, pionero en el uso del término, “parece seguro que nunca tendrán una aprobación oficial de la Iglesia” (2002: 551)¹³. Ambos autores coinciden en que *hay una manera de sacralizar difuntos que no depende enteramente del modelo burocrático hegemónico*. Sin embargo, la institución eclesial no se encuentra totalmente marginada del fenómeno religioso. La propuesta de Daniel Santamaría merece pues ser discutida sobre la afirmación de que estos cultos son “autónomos” respecto de cualquier iniciativa o intervención institucional. En este sentido, los aportes críticos que Eloísa Martín (2007) ha realizado sobre el concepto de la “religiosidad popular”, pueden ayudarnos en la discusión. La presencia

13 Reconociendo el uso pionero que hace Manuel Marzal del término, es oportuno reflexionar sobre el soporte evolucionista que propone para diferenciar una “religión” de un “culto”. Según Marzal, los “cultos autóctonos emergentes” o “cultos espontáneos” no llegan a conformarse como una religión debido a la carencia de una “comunidad permanente más o menos organizada” que los sostenga (2002: 551).

institucional, según Martín, no debería reificarse en torno a un extrañamiento o una política jerárquica tendiente a deslegitimar cultos, como los que aquí analizamos. Es necesario prestar atención a los puntos de vista y a los espacios intermedios o intersticiales que no se apartan de las negociaciones y los intercambios acontecidos entre ambas esferas religiosas: la institucional y la no institucional¹⁴. Enrolado en esta visión analítica que se aferra a las condiciones empíricas formativas, encontramos la temprana sugerencia de Gilberto Giménez (1978) sobre la necesidad de abordar la religiosidad popular "no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de relaciones sociales que le sirven de base y de contexto" (citado en Suárez, 2013: 209-210). Este autor, siguiendo la sugerencia de Giménez, hablará de "cuatro rostros" diferenciados para analizar la religiosidad popular urbana mexicana: rostros que pertenecen a diferentes agentes religiosos, involucrados en mayor o menor medida con la institución eclesial. Agentes que denomina: *proactivos, recreadores y consumidores, semiinstitucionales y paraeclesiales* (2013: 209)¹⁵.

14 Dice Eloísa Martín, al respecto: "muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular no son totalmente ajenas a la presencia de alguna institución religiosa; estas relaciones acontecen de modos mucho más complejos que los de dominación/resistencia [...] es posible y necesario pensar la religiosidad popular no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen." (2007: 74).

15 A grandes rasgos, se trata de agentes de la religiosidad popular que tienen vinculaciones y distanciamientos específicos con la institución; además de estar inmersos en "un proceso de negociación que delimita las fronteras de su participación y la eficacia de la devoción en la vida diaria" (Suárez, 2013: 223). Es decir, que ejercen acciones y pensamientos reflexivos sobre su religiosidad en función de eficacias y dogmas. El *agente proactivo* "se caracteriza por la capacidad de innovación y reconstrucción libre de su fe, mezclando lo que considera útil y necesario" (Suárez, 2013: 209), es el caso de algunos dueños de altares particulares de vírgenes, cristos y santos (oficiales y "no oficiales") alejados de la institución. El *recreador y consumidor* es aquel, que siendo parte de una comunidad eclesial (catequista, por ejemplo), se aboca a la organización de celebraciones religiosas, por fuera de la misma. El *semiinstitucional* coordina fiestas patronales junto a la Iglesia. Finalmente, el

Pero hay otro nivel de agencia subyacente en estos cultos, ya no desplegada por los vivos, sino ejercida directamente por los muertos. Se trata de la *agencia política de los difuntos que asumen responsabilidades cuya competencia correspondería directamente al Estado* (Flores Martos, 2014: 130)¹⁶. Pavez Ojeda y Kraushaar, analizando el culto de una trabajadora sexual asesinada en Calama (Chile), observan esta agencia en “las múltiples dimensiones políticas de la intervención de Botitas Negras en la vida de los devotos” (2010: 485)¹⁷.

A continuación, describiré la emergencia de los cultos de Natalia Loza y los sacerdotes jesuitas de San José Obrero, puntualizando sus “prácticas de sacralización” (Martín, 2007) y las memorias y relatos que los avalan como “muertos milagrosos”, prácticas, memorias y relatos que convierten al difunto milagroso en “mito y culto” (Franco, 2001: 125)¹⁸.

2. NATALIA LOZA DE VILLA PRIMAVERA

Natalia Loza concurría al Instituto de nivel secundario *Laura Vicuña* de la Congregación *Hijas de María Auxiliadora*, en la ciudad de Salta. Según cuentan sus ex compañeras de colegio, era una chica muy apegada a las Hermanas de la congregación religiosa. Vivía en Villa Primavera (barrio localizado en la zona oeste de la ciudad) en el seno de una familia “muy humilde”. Era además, una experta jugadora de vóley: “la mejor

agente *paraeclesial*, por lo general, el dueño de una imagen sagrada, se refiere al operador del culto que arma “una agenda religiosa propia al margen de la institución” (Suárez, 2013).

16 Flores Martos comenta al respecto: “Los solicitantes recurren en sus vidas cotidianas y en momentos críticos de su ciclo vital a estas entidades de poder para pedir ‘favores’ [...] que en realidad se podrían considerar servicios a prestar por un Estado convencional, en una lógica popular de la reciprocidad.” (2014: 130). Lógica donde el lugar del Estado es ocupado por los difuntos sacralizados.

17 Se trata del culto de “Botitas Negras” (Irene Iturra Sáez), trabajadora sexual asesinada en Calama (Chile) en 1969.

18 Sobre estos relatos, comenta Franco: “Los relatos de los muertos milagrosos deben ser repetidos, compartidos para que puedan pervivir más allá de los funerales y de la descomposición del cadáver y, así, puedan convertirse en mito y culto.” (2001: 125).

armadora”. Por la mañana, entrenaba y hacía gimnasia en el Instituto, por la tarde concurría a clases y entre ambas actividades vendía bollos (pan) para ayudar a su familia. Uno de esos días en que salió a vender pan ocurrió el accidente fatal que le quitó la vida, a la edad de 17 años. Natalia murió atropellada por un camión, el día 14 de marzo de 2003, cuando se trasladaba en bicicleta por el lugar donde hoy se localiza la ermita-oratorio que la recuerda, a metros del cruce de la Av. San Martín (a la altura del club de fútbol que lleva el nombre del prócer) con las vías del ferrocarril, en la zona oeste de la ciudad. Llevaba puesta la chomba con la insignia del colegio.

Eventos extra-cotidianos tras el fallecimiento de Natalia

Varios eventos extra-cotidianos se originaron tras su fallecimiento, razón por la cual una Hermana de la Congregación religiosa comenzó a recolectar pruebas ante la eventualidad de un proceso de santificación oficial, no solamente relacionadas a la secuencia de “favores” concedidos a quienes se acercaban a pedirle ayuda hasta el lugar de su fatal desenlace, sino también, otros de carácter privado ligados a su familia y compañeras de colegio. Respecto del ámbito familiar, comentan sus ex compañeras sobre la aparición de una mancha de humedad con el contorno y la forma de la Virgen María en la habitación de Natalia. Asimismo, otra manifestación extra-cotidiana se reveló cuando *Nati se hizo presente en sueños con su cuerpo iluminado*, comunicándoles que “se encontraba bien”, tras su fallecimiento.¹⁹

Memoria y prácticas de sacralización de Nati

En el sitio donde Natalia perdió la vida, sus familiares y allegados construyeron un oratorio adornado en su frente con azulejos, techito a dos aguas y dos compartimentos resguardados por ventanas enmarcadas.

19 Estas informaciones fueron obtenidas por medio de conversaciones entabladas con algunas de sus ex compañeras, actualmente, recibidas en distintas carreras de la Facultad de Humanidades (UNSa).

En la parte trasera, colocaron una cruz de madera con las fechas de nacimiento y fallecimiento de Nati. Ofrendas y muestras de agradecimiento a la difunta suelen observarse dentro de los compartimentos y en los marcos de las ventanas: flores naturales y artificiales, estampitas de santos, cristos y vírgenes²⁰, coronas florales, souvenirs de fiestas, calzados de niños, caramelos, etc. En el compartimento interior-superior hay un cuaderno de tapa dura, colocado especialmente para recibir las confirmaciones de los *favores recibidos por su “mediación”*. Como carátula se lee la siguiente misiva:

Queridos amigos: Si Ud. ha recibido algún favor de Jesús o María por mediación de Natalia, por favor anótelos en este cuaderno. Que sea un relato breve pero completo; si puede, agregar fecha del favor, sino al menos, el año y un mes aproximado. Por favor con letra clara, si es posible en tinta negra (para poder fotocopiar). Firma y aclaración, domicilio o teléfono. Lo que Uds. escriban aquí, será para ella una gran ayuda. Muy agradecida: familia Avila-Loza.

En este pedido de comprobación de favores, redactado por las familias patrocinantes (una de ellas, la familia de Natalia), se plantea una instancia de control sobre las pruebas de la actividad mediadora de Nati con las potencias sagradas del cristianismo. El acopio de datos sobre los “favores recibidos”, inspirado en el modelo protocolar vaticano, intenta legitimar públicamente la cualidad milagrosa de la difunta sacralizada. Sin embargo, esos datos legitiman también el lado menos público del fenómeno religioso: aquel que necesita revertir una experiencia traumatizante, como es la pérdida de un familiar, en una ‘nueva vida’ para el difunto milagroso. Aquí argumentaría Franco: “Es notable observar que detrás o por debajo del culto a los muertos milagrosos encontramos una especie de culto a los muertos familiares.” (2001: 118).

Los relatos escritos por quienes recibieron “favores” de Nati, no solamente informan acerca de una tipología en torno a los pedidos

20 Cuando se observa esta práctica de dejar estampitas en oratorios, deberíamos preguntarnos acerca del porqué de la misma: ¿se trata de una práctica destinada a un uso posterior tras el contacto con el sitio sacralizado o de una muestra de gratitud hacia la difunta?

realizados. También registran los distintos grados de conocimiento que los cultuantes poseen sobre su biografía y los diferentes vínculos emotivos entablados con la difunta²¹. Transcribiré algunos de estos relatos, enfatizando en estos puntos comprensivos:

En el año 2005 yo tenía que rendir tres finales en el terciario y como siempre paso por aquí, pensé y sentí que ella me podía ayudar ya que fue estudiante como yo. Sentí mucha importancia y le pedí que me ayudara a estudiar [...] las materias fueron aprobadas y yo sorprendida a los días siguientes le vine a agradecer regalándole un clavel rosa [...] ¡Gracias Naty por todo lo que haces por mí!! (I.V.). 22/03/06

I.V. le pide ayuda a Nati en los exámenes finales del terciario, estableciendo una relación analógica favorable a su “pedido”, por su condición misma de estudiante. Es decir, conociendo algo de su biografía.

Querida Naty: Soy una madre sola con cuatro hijos y uno en camino. Te pedí que le hables a Dios por mí y mis hijos porque no tengo a nadie y tú lo hiciste y gracias a ti y a Dios mi camino está iluminado. Tengo mucha fe en ti. Mis hijos y yo te damos las gracias y por favor sigue iluminando mi camino como hasta ahora. ¡Muchísimas Gracias! Ruego por tu gran alma. (C.G.).

C.G. le pide a Natalia que interceda por ella y su familia ante Dios. Sumado al acompañamiento cotidiano, que dice recibir, de parte de la difunta, ruega por la salvación de su alma, en términos de reciprocidad²².

Nati: Gracias por todas las veces que tengo miedo, tristeza, angustias, vengo aquí se me aclara todo y me siento mucho mejor. Solo te pido que cuides de mi familia en especial de mi bebe que está en el cielo y que le des mucha

21 En los cultos de los muertos milagrosos: "se establece una afectividad casi humana: 'cada quien con su muerto'..." (Franco, 2012: 27).

22 Algunos cultuantes que se acercan al oratorio de Natalia realizan “pedidos” para obtener soluciones a sus problemas particulares, sin embargo, no se olvidan de “pedir por el alma” de la difunta. Se trata de una instancia de reciprocidad religiosa, tal cual la define Flores Martos: “Tanto en sus palabras como en sus actos rituales, los solicitantes y estos santos populares instauran una especie de pacto de reciprocidad igualitaria.” (2014: 130).

fuerza a mi hermana para enfrentar su vida y cuidar a su bebe. (M. y A.).
25/04/14

Los autores de este relato consideran a la ermita-oratorio de la difunta como un lugar catártico y de consuelo emocional. A su vez, le piden ayuda a Nati para enfrentar las situaciones adversas acontecidas en su seno familiar.

Naty: Cómo te quiero. Sos tan milagrosa que te amo. Todo lo que te pido me lo resuelves. Soy K., mamá de tres hijos adolescentes, te he pedido tanto por uno de ellos, que no sé cómo darte las gracias. Gracias, descansa en paz, Jesús y María te necesitaban y nosotros también aquí en la tierra, sos mi ángel. Te quiero, gracias por todo. (K.)

Esta madre, de manera muy efusiva, le agradece a Natalia la ayuda prestada para la contención familiar de sus hijos. Le asigna la cualidad de “ángel” como figura intercesora típica del catolicismo, reconociendo, además, su capacidad milagrosa.

Los “favores” otorgados por Natalia Loza nos permiten hablar de esos “ámbitos de gobierno” (Pavez Ojeda y Kraushaar, 2010: 485) que los difuntos sacralizados ocupan, en términos de su *agencia política*: apoyo para los exámenes estudiantiles; consuelo emocional; asistencia social-familiar, etc.

Desde su fallecimiento, las excompañeras de Natalia han mantenido su *memoria de sacralización*²³, por distintas vías (pública y privada). En la intimidad escolar, por ejemplo, para las épocas de exámenes, colocaban fotocopias de las evaluaciones en el pupitre que solía ocupar, recordando, de esta manera, *su presencia* en el aula. En el ámbito público, han utilizado un perfil de Facebook para rememorarla en la fecha de su muerte. Esta práctica virtual data del año 2011, cuando una de sus ex

23 El término *memoria de sacralización*, es deudor, en algún sentido, de la concepción del “mito vivido” de Mircea Eliade. Asumiendo esta idea, Franco, dirá que los “mitos vividos” de los muertos milagrosos, requieren de una difusión y actualización constante en diferentes ámbitos, ya sean íntimos (familiares) o públicos (escolar, nacional, etc.) (Franco, 2001: 113).

compañeras publicó en su muro, una nota titulada “Naty Loza, vive en nuestros corazones”²⁴:

Queridas exalumnas hoy lunes 14 de Marzo, recordamos el 8° aniversario de una bella persona que partió tempranamente para reencontrarse con La Auxiliadora y a su lado convertirse en el ángel de tod@s nosotr@s! LA NATY, Natalia Loza, entrañable mujercita que nos brindó una sonrisa santa y una alegría pura! Amiga, a ti seguimos acudiendo porque siempre serás nuestra compañera, porque nos haces sentir tu cálida presencia cada vez que te rezamos!! GRACIAS!!

Naty guía nuestros pasos para que seamos ejemplo de mujer como tú lo has sido! MARÍA AUXILIADORA DE LOS CRISTIANOS...RUEGA POR NOSOTR@S!! (14 de marzo de 2001, 19.47 hs.).

Quedan expresadas en estas líneas, la personalidad alegre de Natalia y el reconocimiento de su “presencia”, en virtud de la cual, algunas ex alumnas, le rezan y hacen pedidos buscando su mediación ante las potencias sagradas del cristianismo.

Los comentarios sobre el recordatorio, realizados por otras compañeras de Nati, resaltan su interacción social marcada por la alegría y el reconocimiento de su “presencia”, ya sea en el lugar físico de su muerte o como “angelito” que las protege y escucha:

-Gracias x el recuerdo...siempre la saludo cuando paso a su lado cerca de casa²⁵ [...] que nunca muera su ejemplo y la sonrisa que dejo en nuestros corazones!!!!!!” (V.M., 14 de marzo de 2011, 21:34 hs.).

-Naty fue una bella persona, siempre fue super especial, siempre tenía una sonrisa para todos y en todo momento ¡es imposible olvidarse de ella!” (C.V., 14 de marzo de 2011, 23:54 hs.).

-Qué lindo que recuerden a Naty con tanto cariño!! la verdad que fue una persona hermosa y ahora nuestro angelito.” (R.C., 16 de marzo de 2011, 14:15 hs.).

24 Al ser esta nota publicada bajo configuración de privacidad “Amigos”, debo aclarar, que la compañera de colegio de Natalia aceptó que su comentario fuera incorporado a la presente investigación.

25 Se refiere a la ermita-oratorio.

La relación entablada entre Nati y sus cultuantes asume, en ciertas ocasiones, un tinte cotidiano solapado tras el reconocimiento de sus cualidades extra-humanas. Una ex compañera de colegio, al igual, que V.M. (en el primer comentario) reconoce que se santigua cuando pasa frente a su oratorio, sin dejar, por ello, de saludarla en términos cotidianos: “¡Hola Nati!”, “¡Chau Nati!”.

La corriente pública de sacralización de Natalia está representada por la agencia de aquellas personas que se acercan a la ermita-oratorio de la difunta, motivadas por su actividad intercesora y sus intervenciones milagrosas. Personas que conociendo o no los aspectos biográficos, familiares, escolares y congregacionales, asociados a su memoria de sacralización, establecen relaciones con Nati, en el marco de una religiosidad popular, cuyas cualidades distintivas responden a esa matriz cosmológica, holista y relacional, a la que se refiere Semán (2001); matriz cultural afianzada por relaciones de continuidad, rencuentro e inexistencia de una evolución espiritual pre-determinada, entre vivos y muertos (Franco, 2001). Esta corriente de sacralización coexiste y se retroalimenta con una tradición salesiana de santificación. En el cuarto apartado, nos abocaremos a la descripción de esa vertiente de legitimación congregacional.

3. “LA TUMBA DE LOS PADRES MISIONEROS” (PARROQUIA SAN JOSÉ OBRERO)

Los restos mortales de dos sacerdotes jesuitas, José Lally, fallecido en 1987 y Juan Schak en 2013²⁶, descansan desde mayo de 2014, en una tumba-panteón construida sobre el sector lateral-delantero (derecho) de la parroquia San José Obrero. La “Tumba de los Padres Misioneros” había sido pensada, desde su inicio, como un “lugar de peregrinación y

26 Todos los sacerdotes norteamericanos que pasaron por San José Obrero ‘castellanizaron’ sus nombres originales. Joseph Lally era conocido como José, John Schak como Juan y Vincent Capuano como Vicente. Los nombres ‘castellanizados’ serán entonces los que utilizaré para nombrarlos.

veneración”, según me había informado, meses antes de su inauguración, la encargada de la secretaría parroquial.

El cuerpo de José Lally, *sacerdote sanador*, pilar fundacional de la *Renovación Carismática Católica* en la provincia de Salta, ya reposaba, previamente, en una tumba alojada en un jardín interno del complejo eclesial, lugar al cual acudían las personas que conocían su trayectoria sanadora “para rezarle”. El cuerpo de Schak, por su parte, descansaba en el panteón del clero, en el cementerio de la Santa Cruz. Este sacerdote norteamericano fue cura párroco de San José Obrero durante 25 años. Su predecesor, Lally, cumplió allí sus funciones sacerdotales entre 1982 y 1987. Ambos desplegaron, previamente, sus instancias misionales dentro de la provincia (en Anta y los Valles Calchaquíes) desde mediados de la década de 1960²⁷.

Los sacerdotes jesuitas eran muy queridos por los feligreses de la zona oeste de la ciudad, también por los integrantes de la *Renovación Carismática Católica*. Estuvieron comprometidos con acciones de caridad y gestión barrial en San José Obrero mediante la construcción de un comedor infantil (localizado en el complejo eclesial); el apoyo anímico a enfermos y ancianos y el acompañamiento de los vecinos para la gestión de los servicios públicos, cuando el barrio no contaba aún con los mismos.

Sobre el Padre Juan, los vecinos realzaban su “sencillez”, buen sentido del humor (“chispa”) y “desapego respecto de las cosas materiales”. Sara, una vecina que lo ayudaba con la limpieza del templo y la ornamentación de los altares, decía que en el momento de su fallecimiento, Schak poseía solamente tres chombas, dos pantalones de jean gastados, un par de alpargatas y otro de zapatillas. Cuando el Padre Juan falleció, mucha

27 La parroquia de San José Obrero, desde su fundación, a comienzos de la década de 1980, ha sido un bastión físico de la Orden Jesuita en la provincia de Salta. A mediados de 2014, los jesuitas se retiraron momentáneamente de la provincia, tras la partida de Vicente Capuano, último sacerdote de la Orden que ocupó el lugar dejado por el fallecido Juan Schak.

gente quiso llevarse algún objeto de su habitación, como *recordatorio de su presencia*²⁸.

El *sacerdote sanador* José Lally fue la 'punta de lanza' de la *Renovación Carismática Católica* en la ciudad de Salta, particularmente en un período comprendido entre 1982 y 1987, cuando finalmente se asienta en la parroquia de la zona oeste. Antes de establecerse allí, hacia mediados-fines de la década de 1970, visitaba diferentes sitios de la ciudad (parroquias y complejos eclesiales como el del *Buen Pastor*) realizando “Retiros” y “Seminarios de Vida en el Espíritu”. Hasta su fallecimiento, Lally desplegó su faceta sanadora complementándola con la formación y la iniciación religiosa carismática católica (el “Bautismo en el Espíritu Santo”) en la parroquia de San José Obrero.

Memoria y prácticas de sacralización del Padre José Lally

Olga²⁹ y Delfina, dos interlocutoras de campo que conocieron a José Lally, consideran que el Padre José “sigue sanando aún fallecido”, además de ostentar “marcas de santidad” en su cuerpo: “La gente sigue pidiendo y se curan [...] A mí me han dicho que el padre sigue curando, el Padre Lally, vos vas a pedir ahí sanación³⁰ y sigue haciendo milagros” (Olga, comunicación personal, febrero de 2014). “Él era un cura... ¡es un cura santo! ... y es más, creo que su cuerpo está incorrupto, como lo creen mucha gente. Porque es un grado de santidad tener el cuerpo incorrupto.” (Delfina, comunicación personal, febrero de 2014)³¹.

28 Estos datos fueron obtenidos en conversaciones con Sara, quien vive frente a la parroquia y con la encargada de la secretaría parroquial de San José Obrero, en febrero de 2014.

29 Olga fue sanada de Lupus por José Lally, a mediados de los años 80.

30 Se refiere a la segunda tumba que estaba localizada en un patio interno del complejo eclesial de San José Obrero.

31 En 1987, el diario *El Tribuno*, publica una nota que contiene el testimonio de una vecina de San José Obrero (entrevistada en el funeral del Padre Lally) mencionando, una vez más, el tema de la “santidad” del sacerdote: “los miles de habitantes de su

Otros testimonios que recorren la *memoria de sacralización* de José Lally, destacan su actividad sanadora en el hospital San Bernardo, durante sus numerosas internaciones³², recorriendo las habitaciones de los demás pacientes del nosocomio “imponiendo manos” con el “suero a cuestras” (Delfina y Olga, Comunicación personal, febrero de 2014). Antes de morir, su cuerpo sufrió más de veinte infartos, razón por la cual, se encontraba en permanente estado de internación hospitalaria. Su fama de sanador quebró los límites entre la enfermedad y la curación, ya que aún enfermo era buscado para sanar (María Cristina Bianchetti, comunicación personal, noviembre de 2014)³³. Muchas personas se acercaban en el horario habilitado para las visitas del sector de terapia intensiva, con intenciones de tocarlo y “curarse ellos mismos” (María Cristina Bianchetti, comunicación personal, noviembre de 2014). Sin embargo, en cuanto se reponía, regresaba a la práctica de su “don de sanación”.

Algunos testimonios recogidos de la página de Facebook de la parroquia se concentran en los poderes de intercesión y sanación de José Lally y en el reconocimiento de la tumba-panteón como un lugar donde se asienta su “presencia corporal”. Uno de esos testimonios, que da cuenta de la inminente retirada de los sacerdotes jesuitas de la provincia de Salta (hecho acontecido a fines de junio de 2014), incorpora un “pedido” al Padre Lally para *interceder por “la continuidad de los sacerdotes jesuitas”*, mientras estaba en marcha la construcción del panteón:

Padre José!!!: Intercede por nosotros, para que podamos luchar por la continuidad de los sacerdotes jesuitas en nuestra querida Salta, en nuestra humilde Parroquia San José Obrero-Salta! Si bien tu testimonio y el del queridísimo Padre Juan seguirán vivos entre nosotros *gracias al signo del traslado de sus restos en el costado derecho de nuestro templo*, necesitamos y deseamos

parroquia [...] veían en él “un santo”, al decir de una vecina que enjugaba sus lágrimas junto al féretro.” (El Tribuno, 8 de octubre de 1987: 21).

32 “Cuando él estaba enfermo dos o tres veces al mes caía al hospital San Bernardo” (Olga, comunicación personal, febrero de 2014).

33 Agradezco esta y otras informaciones a la Lic. María Cristina Bianchetti quien conoció de cerca las actividades del Padre Lally, desde inicios de la década del 70 hasta su fallecimiento.

con toda el alma que sigan acompañándonos con la enseñanza de la Espiritualidad Ignaciana que tanto bien nos ha hecho por tantos años!!! La cual ha forjado en ustedes también, grandes misioneros y con ello *nos han regalado poderosos signos de sanación!!!* (<https://www.facebook.com/207746636068950/photos/a.207748012735479.1073741827.207746636068950/252076698302610/?type=3&theater>, 2014, 1 de febrero, cursivas de mí parte)³⁴.

Se puede ver, también, en este testimonio, que la tumba de los sacerdotes jesuitas es considerada como un lugar de contacto físico y directo con sus “presencias corporales”. En otra fotografía del Padre Lally, publicada en octubre de 2015, recordando el aniversario de su fallecimiento, se leía lo siguiente:

Ayer, 07 de Octubre fue un día de mucha gratitud para muchos fieles de la Comunidad de Salta!!!! Damos gracias a Dios por todo lo maravilloso que pudimos aprender del Padre José y todo lo que seguimos aprendiendo, gracias a los escritos que nos dejó *y los grandes testimonios de vida que recibieron gracias abundantes de Dios a través de sus manos!!!! Gracias Padre José, por su gran entrega!!!!* Incansable pastor, misionero, un gran sacerdote, *entregado hasta el extremo!!!! Pedimos su intercesión y su protección desde el cielo!!!!* (<https://www.facebook.com/207746636068950/photos/a.207833256060288.1073741828.207746636068950/509695819207362/?type=3&theater>, 2015, 8 de octubre, cursivas de mí parte).

En este comentario, no solamente quedan expuestos los temas de su actividad intercesora y el reconocimiento de las “gracias” o los “dones de sanación” implementados por José Lally “a través de sus manos”. También aquí se evidencia el tópico de su entrega corporal “hasta el extremo”, en vinculación, con su dinámica sanadora desplegada en condiciones de salud adversas.

34 El comentario fue realizado sobre una fotografía en la cual se puede ver al Padre Lally en la puerta de la parroquia. Es interesante rescatar, con respecto al pedido de continuidad de los sacerdotes jesuitas, otro comentario de una mujer, que el 25 de marzo del mismo año, respondía bajo esa misma foto: “Confiamos en el Señor Jesús que la Parroquia San José Obrero continúe con los padres jesuitas!!! Amen unidos en oración!!!!”.

Las exequias del Padre Lally

El sacerdote José Lally falleció el día 7 de octubre de 1987 a la edad de 63 años. Sus exequias se desarrollaron en la parroquia de San José Obrero, lugar donde se montó una capilla ardiente para velarlo durante los días 7 y 8 de octubre, continuando su “funeral de cuerpo presente” en la Catedral Basílica de la capital salteña. Desde allí, su féretro fue acompañado por una multitud de personas y vehículos hasta el cementerio de la Santa Cruz, donde fue recibido por diferentes autoridades eclesiales, entre ellas, el arzobispo de Salta y el Superior general de la Orden Jesuita en la Argentina. La tumba del Padre Lally, en el Cementerio de la Santa Cruz, fue la primera de tres que alojaron su cuerpo. Se encontraba en el mausoleo de la Sociedad Gregoriana del Clero, lugar que se llenaba de flores y mensaje escritos con pedidos de intercesión. De manera anticipada, el diario *El Tribuno*, comentaba, a dos días de su fallecimiento: “desde hoy la tumba de José Lally se convertirá en un vértice de oraciones y súplicas al que acudirán los afligidos, los enfermos y los desahuciados” (*El tribuno*, 9 de octubre de 1987: 20). En el mismo diario, se describía el inicio del funeral en San José Obrero, de la siguiente manera:

El desfile de fieles ante la capilla ardiente fue incesante. Personas de todas las condiciones sociales no podían disimular su dolor por el fallecimiento de este hombre que dedicó su vida íntegramente a servir a Dios, para lo cual encontró el camino de asistir a los enfermos. Miles de ellos reconocen que fueron sanados gracias a las penitencias y las oraciones del padre Lally. (*El Tribuno*, 8 de octubre de 1987: 21).

Su impronta de *sacerdote sanador* no contaba con la legitimidad de la cúpula eclesial; sin embargo, los fieles lo reconocían como tal. Junto a las “penitencias” y las “oraciones” -registradas en la crónica periodística- el repertorio de “gracias” o “dones espirituales” del sacerdote se ampliaba con la “imposición de manos” y la performance de un grupo de ayudantes que “oraban en lenguas” como técnicas rituales adjuntas de sanación carismática.

En la misma crónica se asienta otro testimonio de una persona que confirma la cualidad sanadora del sacerdote: “Un amigo personal nos

comentó: 'El padre José no sabía de descanso. Aquí lo venían a ver cientos y cientos de personas todos los días, buscando en él alivio para sus males físicos.' (Ibídem). Delfina también se refería, en términos similares, al reconocimiento masivo de su "don de sanación", durante la década de 1980: "Por lo regular venían gente con cáncer a pedir sanación [a la parroquia de SJO]. La gente creía tanto en ese don que él tenía, de sanación, que venían para que le impongan las manos. [...] La Iglesia era un mundo de gente..." (Delfina, comunicación personal, febrero de 2014).

Otra crónica del diario, esta vez, en el segundo día de las exequias, ofrecía el siguiente relato:

Una verdadera multitud de católicos acompañó [ayer] los restos mortales del párroco de la iglesia de San José hasta su última morada, tras un oficio celebrado que tuvo lugar en el altar mayor de la Catedral Basílica [...]. El cortejo fúnebre estuvo integrado por camiones, ómnibus y automóviles que se prolongó por varias cuadras, mientras a la entrada del cementerio de la Santa Cruz aguardaba otra muchedumbre encabezada por el arzobispo de Salta, monseñor Moisés Julio Blanchoud, y varios sacerdotes. A lo largo del recorrido, hombres y mujeres mostraban su dolor con lágrimas, mientras algunos niños arrojaban flores en señal de despedida a quien en los últimos años se había convertido en un verdadero pastor por su obra evangélica y de auxilio de los enfermos³⁵. [...] Al momento de iniciarse el funeral, las tres naves [de la Catedral] estaban colmadas, llegando a ocupar gran cantidad de público el atrio y la vereda del templo, en tanto que en la plaza 9 de Julio, otra muchedumbre seguía atentamente el desarrollo del oficio, concelebrado por monseñor Blanchoud y cinco sacerdotes. (El Tribuno, 9 de octubre de 1987: 20).

Esta crónica sumada al recuerdo que tiene Delfina sobre el funeral, confirman el reconocimiento popular y masivo poseído por el Padre Lally. Y es Delfina quien también hace referencia a la posición ambigua que asumía la jerarquía eclesial salteña en sus intervenciones públicas:

35 El cortejo fúnebre era aguardado, aproximadamente, por 150 niños portando ramos florales que entonaban cánticos con guitarras (El tribuno, 9 de octubre de 1987: 20).

El día que murió el Padre Lally fue como el “Día del Milagro [del Señor del Milagro] ¡de la cantidad de gente que había! Porque aquí [en San José Obrero] le hicieron misa y lo llevaron para la Catedral; entonces el mismo Monseñor que lo rechazaba lo hizo llevar allá. En el cementerio lo recibe otro Monseñor que era de Orán, creo, el mismo también que lo rechazó, ¡qué discurso que se ha mandado!... (Delfina, comunicación personal, febrero de 2014)³⁶.

Volviendo sobre las palabras de Delfina: “el mismo Monseñor que lo rechazaba lo hizo llevar allá [a la Catedral]”, podemos problematizar la condición disruptiva encarnada por José Lally, dentro de una institución conservadora como era el Arzobispado salteño de aquellos años. Cabría preguntarse aquí, entonces, por qué el Arzobispado hizo tal puesta en escena durante su funeral, cuando antes lo prefería lejos de su centro de poder religioso. En un nivel de análisis somero se podría decir que era evidente el apoyo popular que tenía el sacerdote sanador y la jerarquía eclesial no deseaba desentonar con ese reconocimiento masivo, menos, en tiempo de exequias.

En el tramo final del funeral, una atmósfera emotiva cargada de llantos y desmayos se propagó, tanto en la Catedral, como en el cementerio. Al respecto decía *El Tribuno*:

Dos ambulancias debieron evacuar a personas que por efectos de la emoción cayeron desmayadas en distintos sectores de la iglesia, mientras jóvenes integrantes de las brigadas eucarísticas debían atender a otras que sufrieron los mismos efectos en la vereda y galería lateral del templo, muchas de las cuales tuvieron que ser acostadas sobre bancos donde recibían los primeros auxilios. [...] Cuando la bóveda fue cerrada, una nube de pañuelos dio adiós al pastor, sucediéndose entonces la expresión de un dolor profundo en incontenibles llantos de hombres y mujeres de distinta condición social, demostrando así el dolor por la muerte de un hombre, que si bien en vida no tuvo el reconocimiento por su obra, a partir de ahora se ha de convertir en guía permanente del catolicismo (*El Tribuno*, 9 de octubre de 1987: 20).

36 El sacerdote al que se refiere Delfina es José Vicente Tejerina, párroco de Metán, quien “despidió los restos del difunto sacerdote con encendidos conceptos sobre la misión evangélica que había cumplido el padre Lally” (*El Tribuno*, 9 de octubre de 1987: 20).

Esa falta de reconocimiento de la obra de sanación, tácita, respecto de su origen en la crónica periodística, no era atribuible a esos “hombres y mujeres de distinta condición social” que demostraban dolor por la muerte de José Lally. Más bien, apuntaba, directamente a la cúpula eclesial salteña.

En tanto la faceta sanadora del Padre Lally era reconocida en lugares como Buenos Aires, inclusive por un representante de la medicina científica³⁷, en Salta, por el contrario, las autoridades eclesiales, la combatían y estigmatizaban. El diácono Néstor Ferreyra (fallecido en marzo de 2014) una figura muy importante de la *Renovación Carismática* salteña (con más de 25 años de trayectoria en el “movimiento”) comentaba que el padre José “había sido corrido” del Arzobispado, hacia una zona marginal de la ciudad, como era el barrio San José Obrero, a comienzos de los años ochentas, porque “se había salido de la normalidad por el tema de las “sanaciones”³⁸. Es conveniente recordar aquí, que el traslado de sacerdotes carismáticos en la Argentina, de acuerdo con Soneira, sería un típico “signo de antipatía hacia la renovación” (1999: 97), al menos en aquella década³⁹.

A mediados de los años setentas, el Padre Lally es trasladado desde el departamento de Anta, donde realizaba su tarea misional, hasta la sede del Arzobispado salteño, en el edificio contiguo a la Catedral, aparentemente, luego de haber atravesado una “crisis mística” (María Cristina Bianchetti, comunicación personal, noviembre de 2014); aunque su biografía oficial afirma que fue por causa de una enfermedad

37 Ver testimonio de Olga en Cosso (2014: 124-125).

38 Ver testimonio de Néstor Ferreyra en Cosso (2014: 116-117).

39 En general, los sacerdotes carismáticos de aquellos años no eran bien acogidos por la cúpula eclesial católica. Recuerda Jorge Soneira, al respecto, que la “efervescencia carismática que se dio [en Argentina] hacia mediados de los [años] 80 no contó, en general, con el beneplácito de los obispos” (1999 :88). El efecto de institucionalización, o mejor dicho, de reconocimiento oficial del movimiento carismático-católico, recién se concreta a principios de la década del 90 (Soneira, 1999: 94).

coronaria⁴⁰. Una vez allí, se retira del espacio público, durante dos o tres años, “hasta vérselo nuevamente parado en la puerta del arzobispado...” (María Cristina Bianchetti, comunicación personal, noviembre de 2014). Posteriormente se asienta de manera definitiva en la parroquia de San José Obrero.

En vida el Padre Lally fue una figura conflictiva para la cúpula eclesial provincial; ya fallecido, contradictoriamente, pasó a ser honrado por sus integrantes. Lo peligroso del Padre Lally se había diluido con su muerte; sin embargo, su posterior sacralización, devenida en “topos político” (Pavez Ojeda y Kraushaar 2010: 451), confirmaría su reconocimiento popular. El Padre José, devenido “muerto milagroso”, interpelará los poderes religiosos instituidos, ejerciendo un “poder sagrado” capaz de enfrentar esos “poderes seculares”. Su sacralización representa “una sublevación al orden establecido en el cual el milagro se vuelve creador de un horizonte utópico” (Pavez Ojeda y Kraushaar 2010: 451). Un “poder sagrado” que acompañará la consolidación del pentecostalismo católico (las sanaciones y el modelo carismático) en Salta, y que reforzará, además, su “gobierno milagroso” (Pavez Ojeda y Kraushaar, 2010: 487) sobre las necesidades de sus cultuantes; algo que ya había desplegado ‘en vida’ como sacerdote sanador.

Memoria y prácticas de sacralización del Padre Juan Schak

El sacerdote jesuita Juan Schak falleció el día 18 de agosto de 2013, a los 84 años de edad. Transcurridos dos años de su muerte, la página de Facebook de la Parroquia San José Obrero, invitaba a concurrir al templo para recordarlo:

¡¡Te seguimos recordando y extrañando querido Padre!! Gracias por todo lo que nos regalaste, tus enseñanzas -grandes semillas de fe-, tus picardías, tu fuerza [...] gracias por todo tu amor entregado hasta el último suspiro de vida, gracias porque estamos seguros que seguís acompañando y bendiciendo a nuestra Comunidad Parroquial!!” [...] Invitamos a toda la

40 Dato extraído de un pequeño libro titulado “Homilias” (1998) publicado por la parroquia San José Obrero.

comunidad a acompañar el rezo del Santo Rosario a horas 19:30, seguidamente nuestro Párroco realizará una bendición en su tumba y finalizaremos compartiendo la Santa Misa de acción de gracias!!! (https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=491460961030848&id=207746636068950, 2015, 18 de agosto).

Queda de manifiesto en esta invitación que la "Tumba de los Padres Misioneros" condensa un valor numinoso diferencial dentro del templo, de allí que se promuevan bendiciones en ella, por lo menos durante ese día, y no frente al altar mayor, como suele hacérselo habitualmente. En San José Obrero se sostiene la creencia de que el Padre Schak sigue "acompañando y bendiciendo" a la comunidad parroquial; por ende, el lugar donde descansan sus restos físicos se ofrece como un sitio privilegiado para comunicarse con él.

Si bien no pude observar la bendición en la tumba, si pude presenciar la "Misa de acción de gracias" y parte del "Rezo del Santo Rosario". A continuación transcribo un registro etnográfico realizado en el templo:

En el interior de la parroquia, frente al altar, hacia la derecha, hay una fotografía (de un metro de alto, aproximadamente) con el rostro del Padre Juan. Al comenzar la "Misa de acción de gracias" se le enciende una vela "pidiendo por su alma". Durante las "intenciones" enunciadas, varias personas piden por el Padre Juan y también por el Padre José Lally. Asisten a la misa alrededor de 50 personas.

Llego tarde al "Rezo del Santo Rosario" pautado como parte del cronograma ritual. Veo sobre el frente de la tumba alrededor de 20 personas reunidas, se escuchan oraciones diversas como el "Credo" y pedidos del tipo: "Señor, dale descanso eterno".

Algunas personas se acercan a la tumba, la besan o se santiguan luego de tocar la mesada de mármol, quedándose varios segundos en silencio. La mayoría poseen rosarios en sus manos. Se arrodillan en un almohadón de color rojo, colocado en el piso, para pedirle o rezar ante su presencia.

Observo una secuencia de actitudes y gestos rituales en la tumba, que paso a describir:

-Una abuelita, una madre y sus dos niñas se arrodillan y rezan todas juntas.

-Una mujer adulta apoya la cabeza en el mármol y luego entrelaza sus manos en posición de rezo con la cabeza gacha pegada al pecho. Se mantiene varios minutos en “posición de prosternación”.

-Un hombre adulto entra a la parroquia y se dirige hacia la tumba; la toca repetidas veces y se santigua.

-Una monja toca el piso frente a la tumba, se santigua y finalmente se arrodilla en el almohadón rojo. Se queda en silencio un tiempo.

-Un matrimonio adulto llega ante la tumba, se arrodillan y colocan ambos sus manos en posición de rezo.

[Parroquia de San José Obrero, 18/08/2015. 2º Aniversario del fallecimiento del Padre Juan Schak]

Estos gestos y actitudes rituales observados en la tumba, se conjugan con otras “prácticas de sacralización” que remarcan su “gobierno milagroso”, además, de nutrir su *memoria de sacralización*. Me refiero, particularmente, a un testimonio registrado el mismo día en la página de Facebook, y a la puesta en circulación de una estampita religiosa (en formato virtual) del Padre Juan. El testimonio de B.Z. (una mujer) dice lo siguiente:

Venerado, santo y recordado Padre Juan... cuánta falta nos haces... igual te siento cerca desde tu morada celestial... cuando necesito contarte angustias corro a tu lugar de descanso eterno y con una oración ya siento tu protección... Gracias por tantas bendiciones [...] fuiste un pedazo de mi vida... a dos años de tu muerte te recuerdo con gratitud y admiración. (https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=491460961030848&id=207746636068950, 2015, 18 de agosto).

B.Z. expresa abiertamente la cualidad del vínculo entablado con el sacerdote fallecido, especialmente, cuando se le presentan situaciones angustiantes y decide acercarse hasta su tumba para pedirle protección. Asimismo, le asigna un *status de santidad* propio al llamarlo “venerado y santo”.

Ilustrando el recordatorio del fallecimiento (comentado por B.Z.), la página de Facebook difundía una estampita virtual -desconozco si habrá adquirido formato físico- en cuyo anverso se observa el rostro de Juan Schak, su nombre, sus fechas memoriales (02/01/1929-18/08/2013) y dos logotipos de la orden jesuita. En su reverso, la estampita presenta

una oración religiosa de cinco estrofas titulada: “Oración de agradecimiento por la vida, vocación y misión del Padre Juan”.

A continuación, en los dos capítulos finales, me abocaré a la exposición de las *tradiciones de sacralización jesuita y salesiana*, actuantes, a mi entender en los procesos de sacralización de los “Padres Misioneros” y Natalia Loza, respectivamente.

4. DIFERENTES MANERAS DE SACRALIZAR UN DIFUNTO

La sacralización de Natalia Loza: una santificación salesiana

Las congregaciones religiosas salesianas, entre las cuales se encuentran las *Hijas de María Auxiliadora*, tienen una vocación especial por los jóvenes y el tema de la *santificación o la espiritualidad de lo cotidiano*. En este sentido, promueven acciones religiosas destinadas a alcanzar “la santidad de todos los días” en consonancia con una “espiritualidad de la alegría y el optimismo”⁴¹.

Laura Vicuña (12 años), Ceferino Namuncurá (18 años) y Domingo Savio (15 años) son niños y jóvenes vinculados a las congregaciones salesianas, que han alcanzado grados intermedios o máximos de santidad vaticana (“beatos” para el caso de los dos primeros y “santo” para el último de ellos), razón por la cual, actúan como *modelos ejemplificadores* para los alumnos y alumnas que asisten a los colegios religiosos salesianos. Estos jóvenes y niños incorporados al proceso de santificación oficial, se insertan, paralelamente, en el contexto simbólico de las “redes santificadoras acumuladas” (Bianchi, 2007: 378), salesianas en este caso, las cuales, respondiendo a un modelo de vida congregacional, no dejan de nutrirse, constantemente, con nuevos casos. Las Hermanas religiosas, cuenta una ex compañera de Natalia Loza: “Nos hacían mucho énfasis en las historias [de los santos y beatos mencionados] y “Laurita” [Vicuña] tenía un lugar muy especial para las

41 Este y otros *carismas* vinculados a las *Hijas de María Auxiliadora* actúan como marcas identitarias de la congregación religiosa. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/5728/hijas-de-mara-auxiliadora.html>

alumnas, especialmente, para las más involucradas con el carisma [congregacional]” (Victoria, comunicación personal, octubre de 2014).

La “beata” Laura Vicuña, era una niña chilena que asistía al *Colegio de las Hermanas Salesianas de María Auxiliadora*, en Junín de los Andes (Neuquén). Había emigrado a la Argentina, a fines del siglo XIX, junto a su madre y hermana, por causa de una persecución política que pesaba sobre su familia. Era admirada entre sus compañeras de estudios por su amabilidad, alegría y servicialidad. Durante una inundación que afecta al colegio, se aboca a la salvación de las niñas más pequeñas del establecimiento, tras lo cual, su salud se deteriora, y enferma de los riñones. Las secuelas de la enfermedad avanzan, hasta que finalmente fallece en 1904, a la edad de 12 años. En el año 1988 es beatificada por el Vaticano. Su biografía actúa como un modelo de santidad infanto-juvenil, sostenida por los carismas congregacionales, orientando la espiritualidad cotidiana de las alumnas del instituto secundario, que lleva su mismo nombre, en la ciudad de Salta. Natalia, una de esas alumnas, fallecida a los 17 años de edad en un accidente vial, manifiesta indicios del mismo *arquetipo religioso* experimentado por Laura Vicuña. Varios motivos sustentan esta afirmación: *su fallecimiento prematuro, su personalidad alegre y sonriente (manifestación del carisma congregacional)* y un evento numinoso que la emparenta notoriamente: *la aparición de un aura luminosa que rodea su cuerpo*⁴².

Sobre la “beata” Laura Vicuña, comenta Pedro Siwak (1999) que “una de sus compañeras afirmó haberle visto el aura mientras estaba en el templo” (citado en Bianchi, 2007: 388). En el caso de Nati, una de sus compañeras de colegio, la vio en un sueño con su *cuerpo irradiando luminosidad*.

42 “El cuerpo del santo [...] tiene, muchas veces, cualidades extraordinarias que demuestran su carácter de depósito de santidad. El *halo de luces que rodea el cuerpo*, por ejemplo, es un antiguo topo que se reitera en los tiempos contemporáneos.” (Bianchi, 2007: 388, cursivas de mi parte).

Las sacralizaciones de Juan Schak y José Lally: cuerpos y objetos cargados con poder extra-humano

La tumba-panteón que alberga los cuerpos de Juan Schak y José Lally, puede ser analizada como un reflejo contemporáneo de una tradición jesuita de sacralización, en la que se veneran las reliquias corporales de los santos “no oficiales” pertenecientes a su Orden religiosa. Hablamos del culto a los “venerables jesuitas”, integrantes de la Orden fallecidos, comúnmente, bajo instancias martirológicas, acontecidas durante sus entradas misionales. Si bien los sacerdotes jesuitas de San José Obrero no han pasado por las mismas circunstancias violentas, esta tradición santificadora influye, a mi entender, en sus procesos de sacralización.

En la región sudamericana, durante los siglos XVII y XVIII, en el marco de las entradas misionales a zonas dominadas por poblaciones indígenas (amazónicas, chaqueñas, andinas, etc.), los asesinatos y sacrificios de sacerdotes jesuitas, en manos de pobladores originarios, generaron una serie de memorias ejemplares (hagiografías), martirologios y apropiaciones de cuerpos y objetos vinculados a su parafernalia religiosa, en el contexto de una “política de santidad” (Gerez, 2013: 109) impulsada por la Orden. Los jesuitas otorgaban a los sacerdotes fallecidos en martirio y en otras circunstancias misionales, la categoría de “venerables”, es decir, “santos” a pesar de no haber atravesado el “reconocimiento oficial de la jerarquía romana” (Gerez, 2013: 101). Gerez comenta que durante el apogeo de la Orden, en la provincia jesuítica del Paraguay (entre 1612 y 1763) se registraron 37 casos de “venerables”, de los cuales, treinta fueron clasificados como “mártires” (2013: 107).

Cuando hablamos de *reliquias corporales*, materialidades que acompañan la “política de santidad jesuita” y las veneraciones de los “santos oficiales”, nos referimos a los “órganos corporales, trozos de huesos, cabellos, restos de sangre, pero también [a los] elementos que han estado en contacto directo con el cuerpo, como fragmentos de ropa e instrumentos de 'disciplina’” (Bianchi, 2007: 376). Las *reliquias corporales* alojadas en la “Tumba de los Padres Misioneros”, entendidas como materialidades cargadas de un poder extra-humano, actuarían como receptores físicos

directos de los “pedidos” de curaciones, sanaciones, “favores” o consuelo espiritual, realizados por los cultuantes⁴³. Siguiendo esta hipótesis, podemos interpretar, también, otros eventos que precedieron a la construcción del panteón. El intento de apropiación inmediata de los objetos personales del Padre Juan, en el momento de su fallecimiento, por ejemplo, podría interpretarse como una búsqueda anticipada de “reliquias” (no corporales) planificada por sus futuros cultuantes. Otro antecedente, ya confirmado por nuestras interlocutoras de campo (Delfina y Olga), se relaciona con el uso de las sucesivas tumbas del Padre Lally como sitios de interacción física y directa con el sacerdote sanador.

En tanto *presencias y reliquias*, los cuerpos de Schak y Lally, serían depositarios de una “potencia taumatúrgica o -desde la perspectiva del catolicismo romano- de la potencia de la mediación.” (Bianchi, 2007: 376). Cuerpos cargados con una potencia extra-humana, a disposición de aquellas personas que necesiten *tocarlos o estar en cercanía física* con ellos⁴⁴. Potencia que para manifestarse requiere del contacto físico y directo con los cultuantes, sin necesidad de mediaciones clericales (Bianchi, 2007: 376). Una comunidad parroquial como la de San José Obrero, consolidada por el trabajo misional y la influencia de los sacerdotes de la Orden, de alguna manera u otra, ha recibido esta herencia para encarar la construcción de la tumba-panteón.

CONCLUSIONES

Abordados como fenómenos surgidos en espacios intersticiales, los procesos de sacralización de Natalia Loza y de los “Padres Misioneros”, han sido analizados, a partir de su ligazón político-religiosa constitutiva. Hemos pensado en agencias recíprocas “entre” vivos y muertos y en

43 Tal proposición, no desconoce el hecho, que la Comunidad Parroquial ha edificado la tumba como un *lugar de memoria religiosa* dedicado a sus biografías misionales.

44 "Para comunicarse con los poderes taumatúrgicos de la santidad es necesario ‘tocar’ o por lo menos, alcanzar un grado importante de cercanía física.” (Bianchi, 2007: 376)

agencias múltiples “de” vivos y muertos. Por el lado de la *agencia de los muertos*, hemos señalado su “gobierno milagroso”, cuando el Estado no alcanza a satisfacer las necesidades de las personas, haciéndose cargo de éstas, los muertos; y en su “agencia política”, cuando el “poder sagrado” que manejan esos muertos, es utilizado para interpelar los poderes religiosos socialmente instituidos. Las *agencias políticas de los vivos* se manifiestan en las “prácticas y memorias de sacralización”, desplegadas por los cultuantes, para legitimar el culto a los “muertos milagrosos” en distintos ámbitos (familiar, congregacional, escolar, parroquial, etc.). En este contexto de legitimaciones marginales (frente a la legitimidad otorgada por el Vaticano), la difusión pública de los poderes extra-humanos y la eficacia taumatúrgica-intercesora-milagrosa de los difuntos, es una tarea que llevan adelante los mismos cultuantes.

En líneas generales, intentamos demostrar cómo la religiosidad popular interactúa “con” y “dentro” de ciertas tradiciones de sacralización originadas en determinadas órdenes y congregaciones católicas. ¿Se trata de una proyección institucional de la lógica de la religiosidad popular? La respuesta depende, más que nada, de la apertura o del cierre epistemológico subyacente en la comprensión de esta categoría analítica. En todo caso, podemos pensar en la coexistencia de formatos sacralizadores, que no se contradicen, por lo menos, en la práctica de los cultuantes. Y entonces, siguiendo, de alguna manera, ese “punto de vista del nativo”, asumiríamos que estos cultos, en los cuales confluyen diferentes corrientes de legitimación religiosa: despiertan conflictos irreconciliables (por esas diferencias y contradicciones en sus espacios intersticiales de formación) cuando un difunto es convidado a participar del proceso de santificación oficial.

BIBLIOGRAFÍA

- Bianchi, S. (2007). Vita Sanctorum: la construcción de la santidad en el catolicismo contemporáneo. *Anuario IEHS*, 22, 373-392.
- Carozzi, M. J. (2006). Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90. En Míguez, D. y Semán, P. (Eds.), *Entre*

- santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (97-110). Buenos Aires: Biblos.
- Coluccio, F. (1995). *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo.
- Cosso, P. (2014). Sanaciones y experiencias carismáticas en el catolicismo contemporáneo. La corporización del Espíritu Santo en 'la renovación' carismática salteña. *Cultura y Religión*, 8(2), 112-128. Recuperado de <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/561>
- Flores Martos, J. A. (2014). Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(2), 115-140.
- Franco, F. (2012). El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: ¿Santos, espíritus o héroes? *Márgenes*, 9(10), 25-34.
- (2001). El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: Estudio Etnohistórico y Etnológico. *Boletín Antropológico*, Año 20, 2(52), 107-144.
- Gerez, R. O. (2013). Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII). *Dimensión Antropológica*, año 20, 59, 89-126.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (61-86). Buenos Aires: ACSR- Biblos.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta/ Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pavez Ojeda, J. y Kraushaar H. L. (2010). Nombre, muerte y santificación de una prostituta. Escritura y culto de Botitas Negras. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(3), 447-492.
- Roldán, V. (1991). Cultos de santificación. En Chapp, M., Iglesias, M., Pascual, M., Roldán, V. y Santamaría, D.J. *Religiosidad Popular en la Argentina* (53-61). Buenos Aires: C.E.A.L.

Santamaría, D. (2012). *El silencio de Dios. Religiosidad popular y contestación en el norte argentino*. San Salvador de Jujuy: Cuadernos del Duende-Escuela Superior de Estudios Sociales.

----- (1991). Cultos sacrificiales. En Chapp, M., Iglesias, M., Pascual, M., Roldán, V. y Santamaría, D.J. *Religiosidad Popular en la Argentina* (45-52). Buenos Aires: C.E.A.L.

Semán, P. (2001). Cosmológica, Holista y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 3, 45-74.

Soneira, A. (1999). ¿Quiénes son los carismáticos? La Renovación Carismática en Argentina. *Sociedad y Religión*, 18/19, 86-106.

Suárez, H.J. (2013). Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana. *Cuicuilco*, 20(57), 207-227.

Entrevistas

Olga, comunicación personal, febrero de 2014.

Delfina, comunicación personal, febrero de 2014.

José 'Pepe' Ferreyra, comunicación personal, febrero de 2014.

María Cristina Bianchetti, comunicación personal, noviembre de 2014.

Fuentes editas

Falleció el padre José Lally. (1987, 8 de octubre). *El Tribuno* (Salta), p. 21.

Una multitud despidió al padre Lally. (1987, 9 de octubre). *El Tribuno* (Salta), p. 20.

Fuentes digitales

Parroquia San José Obrero – Salta. (2015, 8 de octubre). Ayer, 07 de Octubre fue un día de mucha gratitud para muchos fieles de la Comunidad de Salta!!!! Un nuevo aniversario de la Nueva Vida del Padre José!! [Actualización de Facebook]. Recuperado de:

<https://www.facebook.com/207746636068950/photos/a.207833256060288.1073741828.207746636068950/509695819207362/?type=3&theater>

Parroquia San José Obrero – Salta. (2015, 18 de agosto). ¡¡Te seguimos recordando y extrañando querido Padre!! Gracias por todo lo que nos regalaste, tus enseñanzas -grandes semillas de fe-, tus picardías [Actualización de Facebook]. Recuperado de: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=491460961030848&id=207746636068950

Parroquia San José Obrero – Salta. (2014, 1 de febrero). Padre José!!! Intercede por nosotros, para que podamos luchar por la continuidad de los sacerdotes jesuitas en nuestra querida Salta, en nuestra humilde Parroquia [Actualización de Facebook]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/207746636068950/photos/a.207748012735479.1073741827.207746636068950/252076698302610/?type=3&theater>

Fuente inédita

Cuaderno de testimonios sobre mediaciones de Natalia Loza, bajo patrocinio de las familias Avila-Loza. Oratorio-ermita de la difunta.