

**MÍSTICA POPULAR EN LA FIESTA PATRONAL, SAN FRANCISCO DE
ASÍS, DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.**

FIDEL PERCCA ABAL

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA CANÓNICA EN TEOLOGÍA PASTORAL
MEDELLÍN, 2021.**

**MÍSTICA POPULAR EN LA FIESTA PATRONAL, SAN FRANCISCO DE
ASÍS, DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.**

FIDEL PERCCA ABAL

**Trabajo de grado para optar al título de Licenciatura Canónica en Teología
Pastoral**

Director

CARLOS ARBOLEDA MORA

Doctor en Filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA CANÓNICA EN TEOLOGÍA PASTORAL
MEDELLÍN 2021.**

Medellín, 09 de noviembre de 2021.

Yo, FIDEL PERCCA ABAL.

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”.
Art. 92, parágrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Fidel Percca Abal', is written over a horizontal line. The signature is stylized and cursive.

Fidel Percca Abal
DNI 25314482

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco a Dios porque hace 24 años me dio la gracia de la Ordenación Sacerdotal, después de años de formación, en el Seminario Nuestra Señora de Guadalupe del Sur Andino, en Perú. Luego inicié el ministerio pastoral en los pueblos del Ande peruano: Yanaoca, Sicuani, Marangani y Espinar, por entonces Prelatura de Sicuani, ahora felizmente diócesis. Y años más tarde en la parroquia, San Francisco de Asís de Maras, en la arquidiócesis del Cusco. Maras, lugar de mi origen, que me vio nacer, crecer y pasar mis primeros años de juventud, y al que volví para servir como su párroco.

En todo este tiempo, Dios ha ido dejando sus huellas profundas a través de personas y hechos concretos, a ellos mi eterna gratitud. Sabiendo que se puede omitir muchos nombres, me atrevo a mencionar algunos. Gratitud a Dios, por los queridos amigos y compañeros de camino P. José Sayer, Hno. Martín Mayenbergert (que descansa en paz) y Hna. Elizabeth Mayenbergert. A mis entrañables y recordados padrinos de ordenación diaconal y sacerdotal P. Franz Erni y Hna. Hedy Studer. A mis amigos de la Iglesia del Sur Andino, en la persona del P. Andrés Gallego y Mons. Francisco D'alteroche. Lógicamente a mis Padres, Benigno Percca y Ricardina Abal, a mis hermanos, hermanas, sobrinos y sobrinas, de quienes tengo la alegría de contar con sus cuidados y atenciones, a todos ellos gracia y paz.

El proyecto de estudios en Teología Pastoral y la Tesis Mística Popular en la Fiesta Patronal San Francisco de Asís del pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú, con la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (UPB) en convenio con CEBITEPAL del CELAM fue posible realizarlo gracias al apoyo incondicional de mi Sr. Obispo, Mons. Richard Daniel Alarcón Urrutia, arzobispo del Cusco y la cooperación de los Padres de la Sociedad Misionera, Santiago Apóstol, en la persona de su director general el P. David Costello. Sin el apoyo de ellos no hubiera sido posible llevar adelante este proyecto, a ellos mi eterna gratitud.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.	12
PRIMER CAPÍTULO: ACERCAMIENTO HISTÓRICO, SOCIO CULTURAL Y RELIGIOSO, AL CONTEXTO LOCAL Y REGIONAL, DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.	18
I. ORIGENES DEL PUEBLO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.	18
1 La macro etnia de los Ayarmaca en la época pre Inca.	19
2 Paqarina de los Maras en tiempo de los Incas.	21
2.1. Sucesos alrededor de Paqariqtambo.	22
2.2. Travesía de los hermanos Ayar hacia Cusco.	24
3 Probanza de que los de Maras Ayllu son Incas de privilegio.	26
3.1. Quiénes interactúan.	26
3.2. Preguntas centrales.	26
3.3. Quiénes fueron los testigos.	27
3.4. Respuesta de los testigos.	28
4 Maras en la conquista y la colonia.	30
II FENOMENOLOGÍA DE LAS RELIGIONES ANDINAS.	31
1. Religión de la macro etnia de los Ayarmaca en la época pre Inca.	31
2. Religión del Imperio de los Incas.	34
3. Deidades de las Religiones Andinas.	36
3.1. Los líticos como huacas principales.	36
3.2. Sobre los cerros como Apus.	39

3.3. Sobre la Pachamama.	41
3.4. Malquis de los Incas y difuntos comunes.	42
4. Ministros de las Religiones Andinas.	44
5. Misticismo en las Religiones Andinas.	46
5.1. Intento de exterminio con las deidades andinas.	46
5.2. Trascendencia de los espíritus de las huacas andinas.	49
5.3. Contenido ideológico.	51
III. EL SUSTRATO RELIGIOSO ACTUAL.	53
1. Mestizaje religioso a través de la música, el baile, procesiones y formas de organización.	53
1.1. La piedad católica en el canto y la música.	54
1.2. La piedad en las procesiones de las imágenes.	55
1.3. Organización a través de hermandades y cofradías.	57
2. El sustrato religioso del pueblo Originario de Maras.	58
2.1. Panteón religioso de Maras.	58
2.2. La devoción a los santos, matriz cultural y religioso de Maras.	59
2.3. Arribo de San Francisco al pueblo de Maras.	60
2.4. Francisco de Asís vino a quedarse en Maras.	62
3. Fiesta patronal en honor a San Francisco de Asís.	63
3.1. Actividades preparatorias.	64
3.2. Vísperas de la fiesta.	65
3.3. Día central.	66
3.4. Bendición y actividades anexas.	68

SEGUNDO CAPÍTULO: LECTURA CREYENTE DE LA MÍSTICA POPULAR DE LA FIESTA PATRONAL, SAN FRANCISCO DE ASÍS, DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS, CUSCO-PERÚ. 70

I. DIMENSIÓN TEOLÓGICA DE LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS, CULTURALES Y RELIGIOSOS DE LA MÍSTICA POPULAR. 70

1. Memoria histórica del pueblo de Israel. 70
2. Las religiones ancestrales son caminos auténticos de búsqueda del Dios verdadero 73
 - 2.1. El hombre accede a Dios a través de la creación. 73
 - 2.2. Dios es la roca salvadora. 77
3. “Semina Verbi” presente en todas las culturas desde la eternidad. 81

II. LECTURA TEOLÓGICA Y PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD Y MÍSTICA POPULAR EN LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA Y UNIVERSAL. 83

1. La expresión de la Religiosidad Popular. 83
 - 1.1. Antecedentes de la Religiosidad Popular. 83
 - 1.2. Religiosidad Popular en el pensamiento teológico. 84
2. El largo recorrido de la religiosidad popular en el magisterio de la Iglesia Latinoamericana y Universal. 86
 - 2.1. II Conferencia de Medellín. 86
 - 2.2. *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI. 88
 - 2.3. En el magisterio universal, *Evangelii Gaudium*, del Papa Francisco. 90
 - 2.4. La espiritualidad popular para el Papa Francisco. 91
3. La experiencia mística en algunos pasajes de la Sagrada Escritura. 92
 - 3.1. Moisés el hombre místico. 92

3.2. El camino místico de Abraham.	93
4. Mística en el pensamiento teológico.	95
4.1. Mística Popular en el pensamiento teológico de América Latina.	97
4.2. Mística Popular en el magisterio del Papa Francisco.	100
III. ELEMENTOS ESENCIALES DE UNA MÍSTICA POPULAR EXPRESADAS EN LA FIESTA PATRONAL DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS.	103
1. Iglesia Pueblo de Dios-Iglesia Popular.	103
2. Antecedentes de la Iglesia Pueblo de Dios.	105
2.1. Iglesia Qahal Yahvé.	105
2.2. Iglesia popular.	106
3. La procesión de San Francisco de Asís, ícono de la Iglesia Peregrina.	108
3.1. La peregrinación para el pensamiento teológico Latinoamericano.	108
3.2. La peregrinación del Pueblo de Israel.	110
3.3. El recorrido procesional del Arca de la Alianza.	111
4. La celebración de la fiesta patronal de Maras es una asamblea litúrgica.	115
4.1. Reunión cultica del pueblo de Maras.	115
4.2. Reforma litúrgica promovida por la <i>Sacrosanctum Concilium</i> .	117
5. Expresión de la mística popular a través de la danza, la música y el canto.	120
5.1. Expresión mística a través de la danza.	120
5.2. Expresión mística a través de la música.	123
5.3. Expresión mística a través del canto.	125

TERCER CAPÍTULO: HACIA UNA PROPUESTA TEOLÓGICA Y PASTORAL PARA UNA RENOVACIÓN ECLESIAL DE LA ARQUIDIÓCESIS DEL CUSCO Y EL SUR ANDINO DEL PERÚ.	129
I. ALGUNAS PROPUESTAS TEOLÓGICO PASTORALES.	129
• Tener la audacia de situar nuestros ámbitos pastorales en el contexto de una historia.	129
• Descubrir al Dios Encarnado en la diversidad de Culturas.	131
• La religiosidad popular es la expresión de la encarnación de la fe.	132
• La religiosidad popular contiene una mística popular cristiana.	133
• Implicancias pastorales de la Religiosidad Popular y de la Mística Popular.	134
• Necesidad de una liturgia inculturada.	135
II. SINTESIS Y CONCLUSIONES.	136
BIBLIOGRAFIA.	145

RESUMEN

Los diversos pueblos de América Latina, durante cientos de años viven y celebran su fe en sus fiestas patronales cargados de muchos elementos religiosos, culturales y sociales. Estas prácticas religiosas han sido tratadas por muchos sectores, incluida la jerarquía católica, bajo sospecha o indiferencia, comúnmente adjetivadas como actos semipaganos, carentes de toda espiritualidad y de contenido místico cristiano, vivida por una masa de gente no instruida.

Los trabajos de la presente investigación están orientados al logro de dos objetivos esenciales y un objetivo consecuente: contextualizar desde un punto de vista histórico, socio cultural y religioso, el espacio local y regional, del ámbito de estudio, pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú; y, someter a una lectura creyente, los resultados obtenidos, desde la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio y la reflexión Teológica. A partir de las conclusiones, proponer lineamientos pastorales para una renovación eclesial, que tenga en cuenta la cultura del contexto, de la Arquidiócesis del Cusco y el Sur Andino del Perú.

El presente trabajo de investigación tiene un alcance inicial para la Iglesia Diocesana del Cusco y del Sur Andino del Perú, en vista que no ha sido materia de investigación bajo los criterios religiosos y pastorales. Y un alcance parcial en el contexto de la Iglesia Latinoamericana, en vista de que el tema ha sido directamente abordado por teólogos de la vertiente cultural de la Teología de la Liberación de la escuela argentina y abordado en la Conferencia de Aparecida.

Jorge Seibold, R. Jesuita argentino, comprometido en la pastoral popular en Buenos Aires fue el primer teólogo latinoamericano que lanzó una reflexión sistemática sobre la mística de índole popular en su libro “Mística Popular”. En este libro, Seibold recoge el pensamiento de una línea teológica, la llamada “escuela argentina”, vertiente de la Teología de Liberación que, junto a Galli, Gera, Tello, Scannone, entre otros, trabajan

la dimensión cultural de una pastoral popular. Las fuentes teológicas del Papa Francisco emergen de esta escuela y será quien eleve a la categoría de Magisterio Universal la mística de los sencillos en la *Evangelii Gaudium*.

La metodología empleada en la presente investigación es de naturaleza inductiva cualitativa, que usa el proceso de VER el contexto o la realidad, pasa por el JUZGAR de lo encontrado en el primer paso, a la luz de unos criterios humanos y evangélicos para ACTUAR mejor sobre esta realidad, con miras de transformarla.

Que todos los pueblos del mundo tratan de explicar sus orígenes recurriendo a leyendas y mitos de carácter religioso; Que las vivencias religiosas universales corresponden a un desarrollo procesual, histórico y cronológico, de encuentros y desencuentros, entre varias tradiciones; Que en América Latina la fusión de tres vertientes religiosas dio origen a la Religiosidad Popular expresada con muchos elementos culturales autóctonos y asimilados, y; Que estas expresiones de la Religiosidad Popular contienen un misticismo de carácter popular.

A partir de las conclusiones se puede extraer que hay una implicancia directa que consiste en una mayor profundización investigativa, desde la perspectiva pastoral, sobre la expresión de la Religiosidad Popular, cuyo contenido esencial y nuclear es la mística de naturaleza popular. Investigación teológica que debe estar orientada a los elementos subyacentes en esta vivencia como la eclesiología, la liturgia, la espiritualidad y la cultura, con la ayuda de las ciencias humanas como la antropología, la historia y la sociología.

Palabras clave: Pueblo originario de Maras, Cusco-Perú, Fiesta patronal San Francisco de Asís, Religiosidad Popular, Mística Popular, Cultura Andina, Teología del Pueblo, Iglesia Pueblo de Dios.

INTRODUCCIÓN

Todos los pueblos de América Latina son culturas impregnadas de celebraciones festivas de carácter cultural y religioso. Como resultado de las investigaciones antropológicas, sociológicas e historiográficas, se sabe que antes de la primera evangelización, los pueblos y las culturas originarias eran poseedoras de un alto grado de sentido de lo Absoluto. El sentido religioso constituía su *ethos* cultural en torno al cual se organizaban los distintos niveles de la existencia humana y las diversas actividades. Los tiempos y espacios celebrativos les permitía entrar en contacto con el Absoluto y fortalecer la cohesión del grupo humano. El encuentro con el catolicismo occidental no fue nada fácil. Se puede apreciar que ha generado un trauma histórico, del que la Iglesia misma, en muchos casos, no es consciente, y cuyas repercusiones cobran actualidad en los movimientos indigenistas, anticlericales y culturalistas de la zona del Cusco y el Sur Andino.

Es un hecho innegable que en las 72 parroquias que conforman la arquidiócesis del Cusco, los eventos que mueven y conmueven a la feligresía cusqueña, son las expresiones de la religiosidad popular en sus diversas formas, como las fiestas patronales, la semana santa, la fiesta de la cruz y otros. Del mismo modo, en el Sur Andino los eventos religiosos de alcance regional que aglutinan masas de feligreses, son los que se producen en torno los santuarios del Señor de Qoylluriti y Señor de Huanca. Es también innegable que en estas expresiones se viven manifestaciones de fe que son profundamente auténticas, mediadas por elementos culturales como: peregrinar, subir al cerro, prender una vela, cantar, bailar, tocar, hacer procesiones, participar en la misa de aurora, central y de bendición, actos de penitencia como recibir un látigo, etc.

La religiosidad popular de los pueblos en América Latina es el resultado de un proceso largo de integración de elementos procedentes de tres culturas: indo americanas, afro americanas y occidentales. Peritos reunidos por el CELAM en 1974 sostenían que la Religiosidad Popular explícita, de modo privilegiado, la peculiaridad del ser América Latina como un continente cristiano y católico; compuesto en su mayoría por gente pobre y humilde, pero muy creyente, situación que le caracteriza y da un modelo eclesial de ser

la Iglesia de los pobres. Esta expresión constituye la identidad básica de los pueblos latinoamericanos y un estilo fundamental de ser Iglesia.

La pregunta principal o central en la presente investigación fue formulada de la siguiente manera: ¿Cuál es el contenido místico, de naturaleza popular, en la fiesta patronal San Francisco de Asís, del pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú? A partir de la formulación de la pregunta central se ha elaborado el objetivo general: Investigar el contenido místico de índole popular en la fiesta patronal San Francisco de Asís del pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú.

En el desarrollo de la presente investigación se ha utilizado una metodología fundamentada en tres ejes diferentes y articulados: Histórico, comparativo y hermenéutico, derivado de los objetivos planteados. Estos ejes metodológicos han tenido correspondencia con las tres fases en las cuales se ha articulado el trabajo.

El primer eje, de naturaleza histórica, desarrollado en el primer capítulo de la investigación, ha servido para lograr un acercamiento socio cultural y religioso, al contexto local y regional del ámbito de la investigación. El segundo eje, de naturaleza comparativa y hermenéutica, desarrollado en el segundo capítulo, ha servido para hacer un juicio analítico, entre lo encontrado en el primer capítulo y los principios rectores que dimanan de la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio y el Pensamiento Teológico. La tercera fase, desarrollada en el tercer capítulo, ha servido para plantear las conclusiones y a partir de ellas formular propuestas teológicas y pastorales con miras de una renovación eclesial de la Iglesia diocesana del Cusco y del Sur Andino del Perú.

Para la recolección de la información a los fines de la investigación, se ha utilizado la técnica del análisis documental, previo a un rastreo bibliográfico y la técnica de la observación participante, que incluía algunas entrevistas. Para el análisis documental se ha seguido los siguientes pasos: el uso de “fuentes primarias”, textos que por su naturaleza constituyen un espacio privilegiado para una investigación. A cuyo fin se procedió a la individuación de diversos textos conectados con el tema de investigación: Crónicas narrativas e historiográficas; Libros Bíblicos; Magisterio Universal y Latinoamericano; Documentos de la Patrística y el Pensamiento Teológico. Para la sistematización de la información se ha seguido el siguiente procedimiento: Lectura crítica de los documentos, seguida por la construcción de fichas que resuman y sistematicen la información del texto.

Rastreo bibliográfico de fuentes secundarias como artículos, tesis, libros, capítulos de libros y páginas virtuales, que por su naturaleza están conectados con aspectos de la investigación y pueden facilitar la profundización y comprensión de los temas tratados. Se ha procedido de la siguiente manera: realización de ecuaciones de búsqueda para el rastreo en los principales bases de datos y repositorios; rastreo bibliográfico y selección de los textos encontrados en el rastreo. Y para la sistematización de la información se ha procedido como sigue: lectura crítica de los textos; construcción de fichas que resuman y sistematicen la información del texto.

El uso de la técnica de la observación participante tuvo como propósito describir, explicar, comprender y descubrir, aquellos patrones de comportamiento individual y social de carácter religioso de los diversos componentes del hecho social. Para este fin se procedió de la siguiente manera: focalización del grupo a observar; identificación de las diversas actividades que componen el hecho social, lugares significantes y los tiempos establecido por el objeto observable; concreción de lazos de empatía entre el objeto social observado y el sujeto observador que permitió que los acontecimientos fluyeran de manera natural.

Para la sistematización de la información se procedió de la siguiente manera: inmersión participante del observador en las diversas actividades; anotación en el diario de campo donde se describieron las diversas impresiones vividas durante la actividad y el tiempo observado; lectura aguda y crítica de los hechos anotados durante la observación; construcción de fichas que resuman y sistematicen la información obtenida a través de la observación. Con la finalidad de dar consistencia a la información obtenida a través de la observación, se procedió también a aplicar algunas entrevistas a personas que tienen liderazgo en el desarrollo de las actividades y las respuestas obtenidas fueron también sometidas a una lectura crítica. Con la finalidad de dar consistencia a la información obtenida a través de la observación, se procedió también a aplicar algunas entrevistas a personas que tienen liderazgo en el desarrollo de las actividades del objeto observado. Las respuestas obtenidas fueron sometidas a una lectura crítica.

Los principales elementos conceptuales, en el presente trabajo, se condensan en los términos de Pueblo, Cultura, Religiosidad Popular, Iglesia y Mística Popular. Ahora bien, frente a los diversos significados del término “Pueblo” de naturaleza sociológica,

antropológica y política. El teólogo argentino, Juan Carlos Scannone, plantea una comprensión histórico cultural. Según esta perspectiva el “Pueblo” es el sujeto comunitario que tiene una experiencia histórica común, es decir, una cultura y un destino compartido. El Pueblo es portador de un proyecto histórico de bien común, sea de manera explícita o implícita. Por tanto, Pueblo designa a un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como comunidad orgánica. Todos estos pueblos de la tierra, que conforman la comunidad humana, siempre han tratado de explicar y comprender sus orígenes vitales, a cuya respuesta, generalmente, se ha recurrido a mitos o leyendas de fundación cuyas elaboraciones tienen un contenido religioso.

En el corazón de la cultura de todo pueblo, y en sus diversas manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. En ellas tiende a expresar su visión de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, convirtiéndose en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual. En los pueblos de América Latina, impregnados de tradiciones religiosas ancestrales y cristianas, se dio a lugar a una expresión llamada la Religiosidad Popular, en la cual coexisten, de manera integrada, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo y de la revelación cristiana.

En la sociedad griega la *ekklesia* era la reunión del pueblo, de ciudadanos libres, convocado por el heraldo público para tratar asuntos referentes a la ciudad. El carácter de esta reunión era de orden político y no religioso. En los escritos del Antiguo Testamento el vocablo hebreo “qahal Yahvé” designa a una asamblea convocada para un gesto religioso, con frecuencia para un acto cultural. Qahal Yahvé es empleado, sobre todo, para referirse a la asamblea del Horeb, de las etapas de Moab, o de la tierra prometida. En el Nuevo Testamento Jesús convoca a un grupo de discípulos que ha escuchado su llamada y le siguen, viven con él y participan en su misión, a ellos llama Jesús mi *ekklesia*. Del grupo de discípulos Jesús elige a Doce, que simboliza a las doce tribus de Israel, la universalidad del nuevo Israel.

El acto místico, consiste esencialmente en la tendencia innata del espíritu humano a la búsqueda de la completa armonía con el Absoluto, sea cual sea la fórmula teológica. Para una mística cristiana, el Absoluto se ha revelado en Cristo como Trinidad de

Personas, y este Dios personal comunica su gracia para dar una vida nueva, suscitar operaciones espirituales nuevas y compromete al sujeto a obrar a favor del mundo. En los pueblos pobres de América Latina, las profundas crisis por las que muchas veces pasan, tienen la doble y contradictoria virtud de poner de manifiesto, por un lado, las falencias y miserias del que padecen, y, por otro lado, los enormes recursos humanos, espirituales y técnicos, a veces insospechados, que los constituyen, los cuales son recreados, con sabiduría, en las expresiones de la religiosidad popular, y se convierten en fuente de respiro y vitalidad para seguir adelante.

La profunda devoción por los santos en el Perú, en especial en la región del Cusco, son la matriz cultural religiosa de los pueblos del Ande; es la estructura básica de un grupo social porque da sentido religioso a la vida y sirve para ordenar todos los elementos que entran en juego en esta organización social. Esta devoción no vino de una intensa catequesis doctrinal de parte de los primeros evangelizadores. Es el resultado de la implantación de la vida cultural de fiestas promovidas por las cofradías en las diversas doctrinas y la asunción creativa e integradora de las religiones andinas ancestrales. Las imágenes de los santos católicos equivalían a la categoría religiosa de las divinidades móviles andinas. Así como las huacas favorecían a los indios a cambio de ofrendas y del culto organizado a base de posesiones de tierras, ganado y especialistas. Así mismo, los santos traídos por los españoles, otorgaban favores a los devotos y el culto estaba organizado por una cofradía, que hacía producir las tierras y ganados del santo.

Básicamente la estructura de la tesis contiene lo siguiente. Una aproximación histórica y socio cultural a la vida religiosa del pueblo Originario de Maras Cusco-Perú. Seguida por una investigación teológica desde la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio y el Pensamiento Teológico de la iglesia para iluminar el carácter religioso encontrado en el primer capítulo. Y a partir de ellas proponer lineamientos teológicos y pastorales.

Marco de Referencia.

En el primer capítulo de la presente investigación se hace una aproximación histórica, socio cultural y religiosa, del contexto local y regional, del ámbito de investigación pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú. A cuyo fin, la primera parte desarrolla una aproximación de tipo descriptivo narrativo sobre los orígenes pre Incas, Incas y Coloniales del pueblo de Maras y de la Región del Cusco. Mientras que en la segunda parte se hace un estudio fenomenológico de las religiones andinas en las diversas etapas investigadas, esto es, en tiempo de los Ayarmaca, tiempo de los Incas y en el tiempo de la Conquista y la Colonia. Y en la tercera parte se ve el sustrato religioso actual expresado en la religiosidad popular, sobre todo en la fiesta patronal y sus diversos elementos culturales.

En el segundo capítulo se plantea hacer una valoración teológica, fundada en la Sagrada Escritura, la Tradición Eclesial, el Magisterio y el Pensamiento Teológico, de la expresión Religiosidad Popular, fiesta Patronal San Francisco de Asís de Maras. A cuyo propósito en la primera parte de este capítulo se ha desarrollado la dimensión teológica de los antecedentes históricos, socio culturales y religiosos de las culturas ancestrales del ámbito local y regional de lo visto. En la segunda parte se desarrolla la dimensión teológica de la religiosidad popular y de la mística de carácter popular vivida en la fiesta patronal. Y en la tercera parte los elementos esenciales de la expresión religiosidad popular como el carácter eclesiológico, litúrgico y místico de la celebración.

En el tercer capítulo de la presente investigación, se formula una propuesta de carácter teológico y pastoral orientada a una renovación eclesial de la Arquidiócesis del Cusco y del Sur Andino, que tenga en cuenta la cultura del contexto. A cuyo fin, en la primera parte, se desarrollan la síntesis y las conclusiones de la investigación para, a partir de ellas, formular propuestas pastorales en temas esenciales de índole eclesiológico, litúrgico y místico, a corto y mediano plazo, que favorezcan la renovación permanente de la pastoral.

CAPÍTULO PRIMERO.

ACERCAMIENTO HISTÓRICO, SOCIO CULTURAL Y RELIGIOSO AL CONTEXTO LOCAL Y REGIONAL, DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.

I. ORÍGENES DEL PUEBLO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.

La Villa San Francisco de Asís de Maras, es una localidad que dista 50 kilómetros de la ciudad del Cusco, antigua capital del imperio de los Incas. Maras es un pueblo antiguo. El que aún hoy siga conformado por ayllus (actualmente comunidades campesinas), denominación andina inca y pre inca (Mullacas, Qollanas, Maras Ayllu, Pilliray, Pichingoto, entre otros), dicen de su origen pre hispánico. Los impresionantes restos arqueológicos de Moray, las qolpas (almacenes incas) de Cheqoc y los restos de almacenes incas de sal, indican la importancia del lugar en el periodo incaico. Desde fines del siglo XVI lo convirtieron en una importante reducción de indios, dentro de la jurisdicción del marquesado de Oropesa¹. El tamaño del casco urbano, ahora en estado de abandono, evidencia que fue un pueblo grande; su imponente templo principal, las tres capillas y el Santuario de Tiobamba, refrieren a una población significativa y de importancia para la labor misionera de los doctrineros hispánicos². Durante el periodo de la República, Maras fue un núcleo comercial entre el Collao (Puno) y los valles de La Convención y Lares. En la actualidad, el distrito de Maras, con sus ocho comunidades, tiene una población de doce a trece mil habitantes. Su principal actividad económica es la agricultura, la crianza de animales, la extracción de sal y la actividad turística³.

¹ Cfr. Palomino Meneses, Abdón, Las salineras de Maras: Organización y Conflicto, en Revista Allpanchis N° 26 año XV Vol. XXII, Cusco 1985, pp. 152-155.

² Cfr. Viñuelas, Graciela María y Gutiérrez, Ramón, Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac, Universidad de Lima – CEDODAL, Lima 2014, pp.617-624.

³ Cfr. Marzal, María Virginia, Yang Yi, Zoila, Goluchowka T., Katarzyna., Maras: Pueblo en camino hacia el desarrollo turístico, En Revista Espacio y Desarrollo N° 19, Lima 2007, pp. 81-91.

1. La macro etnia de Los Ayarmaca en la época pre Inca.

María Rostworowski, connotada investigadora peruano-polaca, sostiene que en la antropología se define a los diversos grupos por: primero, una población que ocupa un determinado territorio; segundo, que tiene una perpetuidad biológica; tercero, que comparte valores culturales y religiosos fundamentales y constituyentes entre sus partes; y, cuarto, que sus miembros se identifiquen entre sí y también los otros los consideren, como constituyendo una categoría distinta⁴. En esta perspectiva, en el período anterior al dominio Inca, el espacio andino estaba compuesto, en el ámbito socio-político, por varias macro etnias. Las investigaciones modernas de las ciencias arqueológicas, periodizan en: Horizonte medio (600-1000 d.C.), horizonte intermedio tardío (1000-1400 d.C.) y, horizonte tardío (1400-1332 d.C.). En las conclusiones a partir de las excavaciones en la etapa del horizonte intermedio tardío se ubica la existencia de macro etnias, como los Wanka, que se desarrollaron a lo largo del valle de Mantaro (Huancayo); los Chanca, con su centro en Andahuaylas y sus alrededores (Apurímac) y la macro etnia de los Collas, actualmente la Región Puno, cuyo centro administrativo y residencia del gran curaca estaba anclado en *Hatun Colla* y *Paucar Colla*. Así mismo, a orillas del lago Titicaca, en la zona de habla aymara de Puno, estaban los *Lupacas* cuya cabecera era Chucuito, etc.⁵

Las investigaciones confirman la presencia de grandes señoríos, que ejercían una hegemonía sobre un número más o menos importante de curacas menores y subalternos. Estas unidades socio políticas estaban compuestas por los ayllus, unidades pequeñas y base del sistema organizativo andino, pre inca y pre hispánico, que hasta el momento persisten⁶. Al mando de estas unidades socio políticas estaban los “Hatun Curacas”, grandes señores que dominaban una amplia región y que tenían bajo su autoridad a otros jefes subalternos, como el caso de los Wari, en la región de Ayacucho, y Tiahuanaco, que se desarrolló en el territorio cerca de las orillas del lago Titicaca en Bolivia; ambas civilizaciones anteriores al periodo incaico.

Una de estas macro etnias fueron los Ayarmaca, casi contemporáneos al apogeo de los Incas. Estas unidades socio-políticas y religiosas tenían varias leyendas para

⁴ Cfr. Rostworowski, María, Ensayos de Historia Andina: Elites, Etnias, Recursos, EIP Ediciones, Lima 1993, p. 211.

⁵ Cfr. S. Bauer, Brian, Cusco Antiguo. Tierra natal de los Incas, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 2018, pp.210-217.

⁶ Cfr. Op. Cit., Ensayos de Historia Andina: Elites, Etnias, Recursos, Pp. 201-202.

explicar sus orígenes (*paqarinas*). Garcilaso de la Vega al exponer la tercera versión del *paqarina* de los Incas sostiene que de Tiahuanaco salió un hombre poderoso que repartió el mundo en cuatro partes y las dio a cuatro hombres: “*El primero se llamó Manco Cápac y el segundo Colla y el tercero Tocay y el cuarto Pinagua. Dizen que a Manco Capac le dio la parte setentrional y al Colla la parte meridional: al tercero llamado Tócap dio la parte de levante, y al cuarto, que llaman Pinahua, la del poniente*”⁷. El cronista indígena, Guamán Poma de Ayala, sostiene que el mundo tuvo cuatro edades: “*Wari Wiraqocha runa; Wari runa; Purun runa y Auca runa*”⁸. De esta última época, de los *Awca Runa*, salieron la primera generación de los Incas, *Mango Cápac Inca* y *Sinchi Roca Inca*: El primero conquistó el valle de Cusco, edificó en templo del Sol, Coricancha y tuvo por dioses al Sol y la Luna y se casó con Mama Uaco Coya; mientras que el segundo mató los reyes autóctonos, *Tocay Capac* y *Pinau Capac Inca*, y así extendió el *reyno* desde *Xaquixahuana* hasta *Quiquijana* y puso bajo sujeción a los “*chilques y acos*”⁹. Para el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa, en el valle de Cusco y alrededores existían ayllus o comunidades que vivían y labraban la tierra, como los: *Sausares, Anatasayas, Huallas* y *Alcabisas*, antes que llegasen los Incas y durante sus primeros años de conquista¹⁰. Y en tiempos de Inca Roca Inca, la macro etnia de Huayllacan había prometido de dar a *Mama Micay* por esposa a *Tocay Capac, Sinchi* de los *Ayarmaca*¹¹.

Como se plantea arriba, numerosos grupos étnicos vivían al oeste y noroeste del valle del Cusco, entre ellos están los de Anta y *Ayarmaca*. El territorio de los *Ayarmaca* se extendía desde la zona de *Pucyura*, al sur (donde compartían una frontera con los Anta), hasta el área de Chinchero al norte (donde compartían la frontera con los *Huayllacan* y por el este hasta San Sebastián, que colindaba con los *Guaro*¹². En las afueras de San Sebastián, hubo salinas, aunque mucho más pequeñas que la de Maras, en la cuenca del Cusco. Fue aquí donde Hernando Pizarro derrotó a Diego de Almagro en 1538 (la batalla de Salinas). Por ello se puede afirmar que, de acuerdo a las

⁷ Cfr. Garcilaso de la Vega, *Inca* (1609), Comentarios Reales de Los Incas, Libro Primero, Cap. XVIII, Librería Internacional del Perú, S. A. Buenos Aires 1959, Pp. 43-44.

⁸ Cfr. Chirinos, Andrés, Zegarra, Martha y Mercado, Rafael, *Las Ilustraciones de Guamán Poma* (1613), Volumen A, Editorial Comentarios, Lima 2019, 4 Ilustraciones, Pp. 19-22.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 2 Ilustraciones, Pp. 25-26.

¹⁰ Cfr. Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los Incas* (1572), Fundación El Libro Total, Bucaramanga 2015, Cap. XIV p. 108.

¹¹ ¹¹ Cfr. *Ibid.*, Capítulo XX, p. 134.

¹² Cfr. Op. Cit., Cuzco Antiguo. Tierra natal de los Incas, Pp.229-230.

investigaciones hechas, se pueden ubicar tres grupos de Ayarmaca en las cercanías del valle de Cusco: San Sebastián, *Pucyura* y Chinchero, cada zona compuesta por diversos ayllus. Según, las investigaciones de María Rostworowski, la aldea principal de los Ayarmaca se encontraba en las cercanías entre Chinchero y Maras¹³. Por su parte el cronista, Guamán Poma relata que *Sinchi Roca*, el segundo Inca, mató a los primeros incas legítimos, que eran señores desde *Quiquijana* hasta *Xaquixahuana*, dato que indica la amplia extensión territorial de los Ayarmaca. *Lloque Yupanqui*, tercer Inca, conquista al pueblo de Maras, dominio del *Inca Tocay Cápac*, quien quebró dos dientes de su padre, *Sinchi Roca*, en su intento de tomar Maras¹⁴. Según este cronista sería *Lloque Yupanqui* quien definitivamente conquistó Maras, parte del territorio de los Ayarmaca.

A diferencia de las regiones de *Xaquixahuana* (Anta) y Chinchero, las investigaciones llevadas por el arqueólogo Covey, quien realizó excavaciones arqueológicas en torno al actual pueblo de Maras, zona antigua de los Ayarmaca, revelaron una clara jerarquía de asentamientos con una gran ocupación central; para éste investigador, Maras representa una de las partes más densamente y jerárquicamente ocupadas en la región del Cusco durante el Periodo Intermedio Tardío. En ese momento, el área de Maras estaba dominada por el sitio conocido como “*Yunaray*”, de una extensión de más de 20 hectáreas¹⁵.

2. Paqarina de los Maras en tiempo de los Incas.

Para el estudio de este tema, fundamentalmente se seguirán las investigaciones de Gary Urton, quien al hablar sobre el origen de los incas lo denomina la mito-historia, es decir, una historia releída desde el mito. Básicamente debido al sustento del mito en dos versiones: la leyenda de los hermanos Ayar, salidos de *Tambotoco* y la leyenda de *Manco Cápac* y *Mama Ocllo*, salidos del lago de Titicaca. La investigación historiográfica demuestra que hubo una civilización alrededor del lago de Titicaca, los Tiahuanaco, así mismo, se demuestra que hubo macro etnias con una civilización medianamente desarrolladas en la zona de *Paqariqtambo*, habitado por los *Maskas*. Culturas anteriores

¹³ Cfr. Rostworowski de Diez Canseco, María, Los Ayarmaca, en Revista del Museo Nacional N° 38, Lima 1969-70, Pp. 58-101.

¹⁴ Cfr. Op. Cit., De las Ilustraciones de Guamán Poma, Volumen A, 2 Ilustraciones, pp. 26;29.

¹⁵ Cfr. Late Intermediate Period Archaeology and Inca Rivals on the Xaquixaguana Plain. En Regional Archaeology in the Inca Heartland: The Hanan Cuzco Surveys. Editado por R. Alan Covey, Pp. 111-127. Memoirs of the Museum of Antropology 55. Ann Arbor: Museum of Antropology, University of Michigan. Citado por S. Bauer, Brian, Cuzco Antiguo. Tierra natal de los Incas, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 2018, pp.229-230.

al desarrollo del estado Inca¹⁶. Hay que decir que existen registradas en las crónicas españolas, durante el transcurso de los años 1542 a 1653, más de cuarenta versiones del ciclo de mitos concerniente al mito de los hermanos *Ayar*. Por criterios prácticos se seguirá el relato del cronista español Pedro Sarmiento de Gamboa, en referencia a otros cronistas, en su “Historia de los Incas”¹⁷.

2.1. Sucesos alrededor de Paqariqtambo.

Gamboa manifiesta que el origen de los Incas se dio en un lugar denominado *Paqariqtambo* (lugar de origen); sitio que estaba ubicado a “seis leguas (cerca de 33 kilómetros) al sur oeste de la ciudad del Cusco. En este lugar se encuentra un cerro llamado *Tampu Toqo* (la casa de ventanas) en el cual estaban ubicadas tres ventanas. La ventana central del grupo se llamaba *Qhapaq Toqo* (ventana rica) y las dos ventanas laterales se llamaban *Maras Toqo* y *Sutiq Toco*, respectivamente. La nación de indios llamados los Maras emergieron de la ventana de *Maras Toqo*. El otro grupo, los *Tambos*, emergieron de *Sutiq Toqo*. Cuando Pedro Sarmiento de Gamboa escribe sus crónicas sitúa a los Maras y los Tambos residiendo en la ciudad del Cusco¹⁸.

Sarmiento sostiene que, de la ventana central, *Qhapaq Toqo* en *Tambo Toqo*, emergieron cuatro hombres y cuatro mujeres, quienes eran hermanos y hermanas. Estos hermanos y hermanas no poseían padre o madre; más bien eran nacidos de la ventana de *Qapaq Toqo* por demanda, o mandato, de *Tiqsi Viracocha*; denominación frecuentemente traducida como “dios creador”. A este respecto, el cronista Inca Garcilaso de Vega, al presentar el origen de los incas, menciona que: “*Habiendo declarado su voluntad ‘Nuestro Padre el Sol’ a sus dos hijos, los despidió de sí. Ellos salieron del Titicaca y caminaron al septentrión... (quienes, durante su travesía) entraron a una ventana o dormitorio pequeño, que está siete u ocho leguas al medio día desta ciudad, que llaman ‘Pacarec Tambo’, (a pernoctar), que quiere decir ventana o dormida que amanece. Púsole este nombre el Inca porque salió de aquella dormida al tiempo que amanecía’*”. *Es uno de los pueblos que este príncipe mandó poblar después*”¹⁹. Por su parte, Guamán Poma de Ayala, al presentar su primer capítulo de los Incas, muestra la imagen de las

¹⁶ Cfr. Urton, Gary, Historia de un mito. Paqariqtambo y el origen de los Incas, Centro Bartolomé de las Casas (CBC), Cusco 2004.

¹⁷ Cfr. Sarmiento de Gamboa, Pedro, Historia de los Incas (1572), Fundación El Libro Total, Bucaramanga 2015.

¹⁸ Cfr. Ibid., Cap. XI, p. 84.

¹⁹ Cfr. Op. Cit., Comentarios Reales de Los Incas (1609), Libro Primero, Capítulo XV, Pp.39-40.

“armas propias”, el escudo real Inca; en su dibujo del escudo muestra la imagen del Sol (*inti raymi*), de la Luna (*Coya Raymi*), de una estrella-lucero y el dibujo de *Paqariqtambo-Tambotoco*, donde se grafica las tres ventanas. A estos cuatro elementos los denomina “*ydolos Ingas y armas del Cusco*” y escribe en quechua, cuya traducción sería: “*que en tiempos antiguos el Inca dijo que su padre era el Sol, su madre la Luna y su hermano el Lucero y su ídolo fue “Huanacauri”; salieron de Tambotoco en el lugar llamado Paqariqtambo²⁰”*. Al considerar los diversos elementos presentes en las narraciones de los cronistas en mención, en el contexto del mito de origen, la imagen de *Tiqsi Wiracocha*, puede interpretarse como “el fundador del linaje” o padre de los ayllus o etnias²¹.

Seguidamente, Sarmiento de Gamboa anuncia los nombres de los ocho hermanos. Llama la atención que, al nombrar a los ancestros, retiene el orden que los anuncia, primero el de los cuatro hermanos, seguido por las cuatro hermanas. Dice Sarmiento que los hermanos estaban dispuestos en orden según su autoridad: *Ayar Manko*, *Ayar Awka*, *Ayar Kachi* y *Ayar Uchu*; y las hermanas según su edad: *Mama Ocllo*, *Mama Wako*, *Mama Kura* y *Mama Rawa²²*. Por su parte, el cronista, Betanzos, plantea que la primera pareja en emerger fue *Ayar Kachi* y su esposa *Mama Wako*; después salieron *Ayar Uchu* y *Mama Kura*; lo siguieron *Ayar Awka* y *Rawa Ocllo*, finalmente, *Ayar Manko*, quien después fue llamado *Manco Qapaq*, y su esposa *Mama Ocllo²³*. En cualquier caso, sean hermanos o esposos, el núcleo del pasaje es resaltar la misma procedencia de los ocho personajes, de la ventana central, *Qapaq Toqo*, en el cerro de *Tambo Toqo*.

Una vez emergidos los ocho ancestros, vinieron los primeros conflictos por la codicia y las ansias de conquistar a los pueblos vecinos. Los ocho comenzaron a suscitar problemas diciendo que eran fuertes y sabios y que iban a unirse a los indios tambos que habitaban en las cercanías de *Tambo Toqo* e ir en búsqueda de tierras fértiles. Sarmiento describe esta escena de la forma siguiente: “*Pues somos nacidos fuertes, salgamos de este asiento, y vamos a buscar tierras fértiles, y donde las hallaremos, sujetemos a las*

²⁰ Cfr. Op. Cit., De las Ilustraciones de Guamán Poma, Volumen A, 1 Ilustración, p. 23.

²¹ Cfr. Duviols, Pierre, Los nombres Quechua de Wiracocha, supuesto “Dios Creador” de los Evangelizadores, en *Allpanchis Phuturinga* N° 10, Cusco 1977, Pp. 53-64.

²² Cfr. Op. Cit., Historia de los Incas, Fundación el Libro Total, p. 85.

²³ Cfr. Betanzos, Juan, Suma y narración de los Incas (1551), en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 209, Madrid 1968, Ediciones Atlas, pp. 11-12.

gentes que allí estuvieren, y tomémosles las tierras y hagamos guerra a todos los que no nos recibieran por señores”²⁴. Sarmiento identifica aquellos diez grupos que fueron formados entre las gentes que habitaban los alrededores del cerro de *Tambo Toqo* en el momento de la creación, y lista a los diez ayllus en dos grupos de cinco cada uno, los de *Hanan Cusco* (parte arriba) integran: *Chavin Cusco Ayllu*, *Araukaka Ayllu Cusci Kallan*, *Tarpuntay Ayllu*, *Wakaytaki Ayllu* y *Maska Ayllu*. Y, los de *Hurin Cusco* (parte abajo) componen: *Sutiq-Toqo Ayllu*, *Maras Ayllu*, *Kuskusa Ayllu*, *Sañuq Ayllu* y *Oro Ayllu*²⁵. En esta constitución social, hay dos elementos esenciales en la base organizativa de los grupos étnicos de la época pre Inca e Inca: la base social que son los ayllus y la división dual, de la parte de arriba y abajo²⁶. Sarmiento refiere que, en su tiempo, los descendientes de los diez ayllus creados en *Paqariqtambo* habitaban, todos, en una sección del Cusco llamado *Cayocache*, identificándolo con la Parroquia de Belén²⁷.

2.2. Travesía de los hermanos Ayar hacia el Cusco.

Tras la formación de los diez ayllus en *Tambo Toqo*, los ancestros y los ayllus partieron en su travesía hacia el norte en pos de la tierra fértil donde fundar su capital, bajo la dirección de sus jefes *Mama Ocllo* y *Manco Qapaq*²⁸. Cabello Balboa y Martín Murúa indican que los incas hicieron su primera parada en *Pahecti*, situado a 5 kilómetros al norte del pueblo de *Paqariqtambo*, lugar en el que probaron la tierra y hallándola insatisfactoria prosiguieron con su viaje. La siguiente parada, primera en el relato de Sarmiento, fue *Huanakancha*, que distaba como cuatro leguas (22 kilómetros) del Cusco. En *Huanakancha*, *Manco Qapaq* y *Mama Ocllo* concibieron una criatura. Prosiguiendo su camino llegaron al lugar “*Tamboquiuro*” (lugar no identificado) donde *Mama Ocllo* dio a luz a un niño a quien le pusieron por nombre, *Sinchi Ruqa*, quien llegaría a ser el sucesor de su padre como segundo rey del Imperio a fundar. Luego de celebrar el nacimiento de *Sinchi Ruqa*, la expedición continuó hasta llegar a *Pallata* (Palluta) (virtualmente es el mismo lugar que *Tamboquiuro*), donde el séquito permaneció por varios años. Sin embargo, al no estar satisfechos con la tierra de este lugar se trasladaron a “*Haysquisro*”,

²⁴ Cfr. Op. Cit., Historia de los Incas, Fundación el Libro Total, Cap. XI, Pp. 85-86.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, Pp. 86-87.

²⁶ Cfr. Rowe, John H., La constitución Inca del Cusco, Historia 9, N° 01, Cusco 1985, pp. 35-74.

²⁷ Cfr. Op. Cit., Historia de Los Incas, Fundación el Libro Total, Cap. XI, p. 88.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, Cap. XII, p. 90.

ubicado a cuatro leguas de *Pallata*, (el topónimo de *Haysquisro* podría ser una corrupción del nombre *Yaurisque*) pueblo ubicado al noreste de *Pallata*²⁹.

En *Haysquiro* sucedió el evento que quebró la unión de los ancestros y simultáneamente estableció un vínculo permanente entre éstos y *Tambo Toqo*. *Ayar Kachi*, era travieso, feroz, fuerte y muy diestro con la honda para lanzar piedras; este ancestro provocó problemas en todas las poblaciones por las cuales pasaban. Esta actitud de *Ayar Kachi* alteró la armonía entre los ancestros. Por ello, los otros siete conspiraron para deshacerse de él a través de una treta. Mandaron de regreso a *Ayar Kachi* para recuperar algunas pertenencias que olvidaron en la cueva de *Tambo Toqo*. Los siete despacharon a uno del séquito, persona llamada *Tambokachay*, (el que cierra la entrada del tambo), para acompañar a *Ayar Kachi*. *Tambokachay* llevaba instrucciones de matar a *Ayar Kachi*. Llegado a *Tambo Toqo*, *Ayar Kachi* ingresó al interior de la cueva e inmediatamente *Tambokachay* empujó una enorme piedra a la puerta de la ventana. Así atrapado y encerrado *Ayar Kachi* permaneció el resto de los tiempos³⁰.

Habiéndose deshecho de *Ayar Kachi*, los siete hermanos y su séquito prosiguieron su recorrido y arribaron a un lugar denominado *Quirirmanta*, al pie de un cerro llamado “*Wanakauri*”, en las cercanías del valle de Cusco. Y “antes que llegasen a lo alto donde el arco (iris) estaba, vieron una huaca, que es oratorio de bulto de persona, junto al arco(iris)³¹. Subieron a *Wanakauri* y desde el lugar divisaron el valle del Cusco. Por la señal del arcoíris que se extendía sobre el valle, reconocieron que éste era el lugar que buscaban para establecerse. Luego, los ancestros se alistaron para bajar del cerro. En ese momento y en ese lugar, *Ayar Uchu*, el cuarto de los hermanos *Ayar*, “quedó convertido en piedra. Y lo constituyeron por huaca de los incas y le designaron con el nombre *Ayar Uchu Huanacauri*”. Los Incas posteriormente adoraron esta piedra como uno de sus *huacas* principales, a donde iban a hacer el *Huarachico*, para armar a sus hijos en caballeros³². Después de este suceso, los restantes, ingresaron al Cusco llegando al sitio “*Wanaypata*” (hoy *Waqaypata*) que sería el centro de la ciudad del Cusco y del Imperio. En *Wanaypata*, *Ayar Awka*, el segundo hermano de los *Ayar*, se petrificó en forma de una columna o mojón de piedra. Quedando del séquito, sólo *Manco Qapaq*, sus cuatro

²⁹ Cfr. Op. Cit., Historia de los Incas, Fundación el Libro Total, Cap. XII, p. 91.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, Pp. 91-94.

³¹ Cfr. *Ibid.*, Pp. 94-95.

³² Cfr. *Ibid.*, Pp. 96-98.

hermanas y el niño *Sinchi Ruqa* para fundar y edificar la nueva ciudad del Cusco, capital del Imperio Inca³³.

3. Probanza de que los de “Maras Ayllu” son Incas de privilegio.

3.1. Quiénes interactúan.

El documento que se presenta para su análisis es el traslado, hecho a inicios del siglo XVIII, de una probanza presentada en el Cusco, entre el 4 y el 12 de mayo de 1569, a cargo de Sancho Usca Paucar, cacique principal de Maras, y Alonso Auca Puma, cacique de Mullaca, pueblos que estaban dentro de la encomienda de Pedro Ortiz de Orué. Esta probanza fue presentada ante Juan Ayllón, Teniente de Corregidor y Justicia Mayor del Cusco y del escribano público y del cabildo del Cusco, Sancho Ortiz de Orué, sobrino del encomendero de Maras. Por otro lado, actuaron de intérpretes del caso entre los 12 testigos de habla quechua y el escribano de habla hispana, Hernando de Morales y Alonso de Paniagua. Ambos caciques pretendían hacer valer sus derechos, y el de sus habitantes, de ser exentos del servicio de los tambos y demás servicios personales. El argumento de fondo que presentan era que gozaban de estos privilegios sus antepasados, por ser como fueron “Ingas y Capitanes”, por los soberanos cusqueños que les destinaron exclusivamente a la guerra y a la vida cortesana³⁴.

3.2. Preguntas centrales.

Los demandantes, Sancho *Usca Paucar* y Alonso *Auca Puma*, caciques de Maras y de *Mullaca*, deben probar su requerimiento para lo cual presentan 12 testigos, cualificados, quienes deben absolver cuatro interrogantes, planteados por la Justicia Mayor del Cusco: En primer lugar; *¿Si conocen, a los dichos, don Sancho Usca Paucar, cacique de Maras, y a don Alonso Auca Puma, cacique de Mullaca? ¿Y conocieron a Apo Oanche, abuelo de Sancho y a Usca Paucar, padre de Sancho? ¿Y si conocieron a Chainocharana, abuelo de don Alonso y a Cusi Paucar, padre de Alonso, y si tienen noticias de ellos?* En segundo lugar; *¿Si saben que los dichos, Apo Oanche, Usca Paucar, Chamucharana y Cusi Paucar fueron padres y abuelos de don Alonso y de Sancho? ¿Y que ellos son y fueron Ingas llamados Maras Ayllus, descendiente de los Ingas, y que*

³³ Cfr. *Ibid.*, Cap. XIII, Pp. 101-104.

³⁴ Cfr. Segalini, Laurent, *¿Incas de privilegio? La probanza de Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, caciques principales de Maras y Mullaca (4-12 de mayo de 1569)*, en *Revista Andina* N° 55, año 2017, Centro de Estudios Regionales Andinos – Bartolomé de las Casas, Cusco 2017, Pp. 9-10.

*siempre se ocuparon en la guerra y ejercicios de ella? En tercer lugar; ¿Si saben, que Apo Oanche, Usca Paucar, Chamucharana y Cusi Paucar, ellos y los indios, a ellos sujetos, y en tiempo de los Ingas, que gobernaban estos reinos, jamás sirvieron en Tambo alguno, ni en otros servicios fuera de la guerra? Y, en cuarto lugar; ¿Si saben que los dichos pueblos de Maras y Mullaca, en tiempos de los Ingas, jamás sirvieron en Tambo alguno, ni fueron obligados de ir a la guerra con sus Caciques?*³⁵, (el subrayado y el añadido de las interrogantes en su lugar es nuestro). A estas cuatro interrogantes debían absolver los testigos presentados.

3.3. Quiénes fueron los testigos.

Una vez presentado el requerimiento de los dos caciques, la Justicia Mayor manda que se presenten los testigos, quienes antes de dar su declaración, debían hacer un juramento ante dos testigos, Antonio Sánchez y Pedro Valdeon; Sancho Ortiz de Orué actúa como escribano público y del cabildo, encargado del caso. Los testigos pasan en fechas diversas, el primer grupo se presenta el 4 de mayo de 1569. Don Hernando *Orco Guaranca Inga*, residente en la Parroquia San Cristóbal (testigo 1); Don Domingo *Pascac Inga*, residente en la Parroquia de San Blas (testigo 2); don Juan *Pisarro Yupanqui Inga*, residente en la Parroquia de Nuestra Señora de Belén (testigo 3), y Don Gonzalo *Llamacauca Inga*, residente en la Parroquia de Nuestra Señora de Belén (testigo 4); los 04 testigos son presentados como indios residentes en la ciudad del Cusco. El segundo grupo, pasa a testificar, el 7 de mayo de 1569. Don Martín Neftalí *Yupanqui Inga*, natural de la ciudad del Cusco (testigo 5); Don Francisco *Aporante Inga*, residente en el pueblo de *Larapac*, de la encomienda de Pedro Alonso Carrasco y vecino de la ciudad del Cusco (testigo 6); Don *Xtobal Acrimanya (Curimanya) Inga*, natural de la ciudad del Cusco y residente en la hacienda de *Guayocare*, en la encomienda de Arias Maldonado (testigo 7); y Don Alonso *Chapococha Inga*, natural de la ciudad del Cusco residente en el pueblo de *Guaiocare* de la encomienda de Arias Maldonado (testigo 8). El tercer grupo se presenta el 10 de mayo de 1569, Don Pedro *Limpe Inga*, natural de Cusco y residente en el pueblo de *Vinbilla*, encomienda de Martín Dolmos (testigo 9) y, Don Diego *Chico Inga*, natural de la ciudad del Cusco y residente en *Vinbillay*, encomienda de Martín Dolmos

³⁵ Cfr. Probanza de Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, en Archivo Regional del Cusco ARC, Intendencia, Gobierno, leg. 144, año 1791-1792, exp. 1. Copia en revista Andina N° 55, Centro Bartolomé de las Casas, año 2017, pp. 40-41.

(testigo 10). Finalmente, dos testigos se presentan el 12 de mayo de 1569, Don Diego *Ataorimachi Inga*, natural y principal del pueblo de Calca, encomienda de Arias Maldonado (testigo 11) y Santiago *Aucarima Inga*, natural de Cusco, residente en la Parroquia de San Blas (testigo 12)³⁶. Los testigos son considerados descendientes directos de los incas, vecinos principales de la ciudad del Cusco y alrededores.

3.4. Respuestas de los testigos.

A la primera pregunta arriba mencionada, los doce testigos afirman conocer a Sancho Usca Paucar, cacique principal de Maras y a Alonso Auca Puma, cacique de *Mullacas*. Así mismo, afirman los doce testigos, que conocieron a *Usca Paucar*, padre de Sancho, y a *Cusi Paucar*, padre de Alonso *Auca Puma*. El testigo 10, don Diego *Chico* afirma haber conocido a *Usca Paucar* y *Cusi Paucar*, señores de los Pueblos de Maras y Mullaca, en tiempos del *Inca Guascar*, mención que no hacen los 11 testigos. De la misma forma los 11 testigos afirman que conocieron a *Apo Sinche*, abuelo de Sancho *Usca* y a *Chamucharana*, abuelo de Alonso *Auca*. Es de peculiar atención la afirmación que “fueron señores principales del Pueblo de Maras y Mullaca”, en tiempos del Inca Huayna Cápac, sostenida por los testigos 6,7,8,9,10 y 11. Y para el testigo 10, don *Diego Chico Inga*, *Apo Sinche* y *Chamucharana*, fueron capitanes del Inca *Guaina Cápac*. Las edades de estos testigos, que muchos de ellos no recuerdan, mencionan tener entre los 60 a 90 años. Y de acuerdo con el parecer de los examinadores la edad mínima sería 80 años y la máxima de 90 años³⁷.

A la segunda interrogante de: “¿Si saben que los dichos, *Apo Oanche*, *Usca Paucar*, *Chamucharana* y *Cusi Paucar* fueron padres y abuelos de don Alonso y de Sancho? ¿Y que ellos son y fueron Ingas llamados *Maras Ayllus*, descendiente de los Ingas, y que siempre se ocuparon en la guerra y ejercicios de ella?”. Pregunta central para la probanza, a nuestro parecer, y las respuestas de los doce son afirmativas, con algunos detalles y variaciones. Los argumentos de fondo que utilizan los testigos son los siguientes: Primero, “*Que Manco Cápac*, el primer Inca de estos reinos, antecesor de todos los incas nació de una ventana que se llama *Tambo Toco*, que está en una peña en el valle de *Tambo*, a tres leguas de la ciudad del Cusco. (Y que) Junto a esta peña se

³⁶ Cfr. *Ibid.*, Pp. 41-52.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, Pp. 41-52.

encuentra otra peña donde esta otra ventana llamada Maras Toco, de donde emergieron los antepasados de Apo Sinchi, Chamucharana, Cusi Paucar y Usca Paucar; abuelos y padres de Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma. Motivo por el que los incas los tenían por parientes a los indios del Ayllu Maras, por lo que estaban exentos de los trabajos y cargas que tenían los surirunas, indios que tributaban”. La segunda probanza que dan los doce testigos, frente a la segunda pregunta, es que, en tiempos del Inca Huaina Cápac, afirman: “los Cuzcos de Maras Ayllu de los Pueblo de Maras y de Mullaca cumplían la función de asistir y residir cuando el Inca Huaina Cápac salía a las guerras a pelear, andaban al servicio y compañía del inca en ir a las guerras, cuando era necesario. Para ello, los indios de Maras y Mullaca salían con hachas, ondas y guarniciones”. El testigo Diego Chico Inca señala que, “Apo Sinche y Chamucharana eran capitanes del Inca. Además de cumplir la misión de asistir al Inca en sus guerras, cumplían funciones secundarias como cuidar las chacras de Guaina Cápac en el valle de Yucay y bailar en las fiestas y ceremonias del Inca”. La otra probanza, que presentan los testigos, es que ellos saben “que en tiempo de Pachacutic Inca Yupanqui quien organizó los Ayllus del Cusco, a los indios de Maras los nombró y redujo en el Ayllu de Thopa Inca Yupanqui, con ello pasaron a ser parientes de Thopa Inca Yupanqui. Así los indios de Maras, son tenidos y habidos, parientes de Thopa Inca Yupanqui, en la ciudad del Cusco y sus comarcas”³⁸.

A la tercera pregunta de: *¿Si saben, que Apo Oanche, Usca Paucar, Chamucharana y Cusi Paucar, ellos y los indios, a ellos sujetos, y en tiempo de los Ingas, que gobernaban estos reinos, jamás sirvieron en Tambo alguno, ni en otros servicios fuera de la guerra?* Las respuestas de los doce testigos reafirman y aclaran lo manifestado anteriormente. Que, en tiempos del *Inca Huayna Cápac, Apo Sinchi y Chamucharana* eran señores principales (caciques) de Maras y Mullaca. Y que *Usca Paucar y Cusi Paucar* eran señores principales de estos dos pueblos, en tiempos de *Huáscar Inca*. En el reinado de *Guaina Cápac* y de *Huáscar*, “los indios Cuzcos de Maras Ayllu de los pueblos de Maras y Mullaca, no sirvieron en Tambo alguno, ni otra cosa que la gente tributaria hacían...y los dos señores(caciques) traían gente señalada de guerra, que(ellos)andaban en compañía del Inca Guaina Cápac”. La gente de Maras Ayllu y

³⁸ Cfr. *Ibid.*, Pp. 41-52

Mullaca “*cuidaban las chacras de Huayna Cápac en el valle de Yucay, más no araban*”. Situación que cambió en tiempo de Huáscar ya los dos ayllus, “*araban las chacras de Huayna Cápac, que estaba muerto, para hacerle ofrendas el cuerpo de Huaina Cápac*”. A la cuarta pregunta, los 12 testigos reafirman lo que han manifestado anteriormente, bajo juramento y ponen de manifiesto que han dicho la verdad³⁹. A partir de las investigaciones realizadas, sobre los orígenes de los Maras, en tiempo Pre Inca e Inca, se puede concluir que los Maras pertenecían a la macro etnia de los Ayarmaca y en tiempo de los Incas, por sus orígenes mítico-históricos, estaban dentro de la escala social de los Incas de Privilegio, por tanto, cualquier acercamiento a la vida de Maras se hace en el marco de esta ubicación.

4. Maras en la conquista y la colonia.

El primer encomendero de Maras fue Bernardino de San Vítors, natural de Burgos, que probablemente haya muerto en las batallas de la rebelión de Gonzalo Pizarro, ya que sus herederos reclamaron sus bienes en el año de 1549 y que en su encomienda habría unos doscientos indios tributantes, y que sustentaba su casa con maíz y trigo. La encomienda estaba a cuatro leguas de la ciudad del Cusco y tenía por título español de Vaca de Castro⁴⁰. En las casas coloniales del pueblo de Maras existen portadas adornadas con valiosa información histórica. Una de estas pertenece a la casa del fundador y segundo encomendero de la Villa de Maras, Pedro Ortiz de Orué, según la inscripción grabada. Este dintel probablemente fue construido en el segundo tercio del siglo XVI, luego de que Pedro Ortiz de Orué fundara Maras en el año de 1556. La figura que decora el lado izquierdo de la portada representa a San Francisco de Asís, vestido de Caballero Cruzado, con penacho, sosteniendo un estandarte con la Cruz y el Escudo grabado con los cinco estigmas que son atributos al Santo. Al centro del dintel se observa una Cruz sobre el mundo y a ambos costados dos vegetales que simulan ser palmeras. En el lado derecho está representado el escudo de armas de Pedro Ortiz de Orué, dividido en cuatro partes⁴¹.

³⁹ Cfr. *Ibíd.*, Pp. 41-52.

⁴⁰ Cfr. Archivo General de la Indias (AGI), Audiencia de Lima, 566, Libro 6, Pp. 194-195. Citado por Glave, Luis Miguel, Pedro Ortiz de Orué: el encomendero y la encomienda de Maras, en *Revista Andina* N° 55, CEA/CBC, Cusco 2017, p.98.

⁴¹ Cfr. Benavente García, Edwin, Portadas de la Villa de San Francisco de Maras, UNESCO, Instituto Nacional de Cultura y Municipalidad de Maras, Cusco 2008, Pp. 8-9.

Alterna estas representaciones la siguiente leyenda: *Santo caballero de Asís nuestro protector y Padre San Francisco patrón de esta Villa de Maras; Armas del CAP Pedro Ortiz de Orué, natural de la ciudad de Orduña en Vizcaya; Corregidor del Perú vecino del Cusco y encomendero de esta Villa de Maras. Y una frase en latín: “Ecce signum crucis fugite partes adversae”, que significa: “Aquí está el signo de la cruz, huyan las partes enemigas”*⁴².

Una vez establecido en Maras como encomendero, Pedro Ortiz de Orué asumió como una de sus obligaciones principales adoctrinar a los indios de su encomienda en la fe católica. Para ello, habría buscado un lego a quien debía pagarse, o tomado contacto con los jesuitas y los franciscanos que estaban afincados en el Cusco, para que vinieran en misiones rurales por temporadas. Llevado por su devoción al santo seráfico de Asís, nombra al pueblo de Maras como Villa San Francisco de Asís e inicia las gestiones para la construcción del templo parroquial advocado al Santo de Asís⁴³, dando plata para la obra y su adorno con lienzos y escultura del pintor marasino, Antonio *Sinchirroca*⁴⁴. Del mismo modo una vez reducido a los indios, los organiza para abastecerse de mano de obra para la producción agrícola de sus haciendas, proveer indios para las mitas e imponer nuevas formas de tributo a los indígenas⁴⁵. De esta forma llegaron al pueblo Originario de Maras la fe católica, la devoción hacia San Francisco de Asís, la creación de la doctrina de Maras y la construcción del templo parroquial, y sobre todo un programa grande de adoctrinamiento a los nativos en la nueva fe.

II. FENOMENOLOGÍA DE LAS RELIGIONES ANDINAS.

1. Religión de la macro etnia de los Ayarmaca en la época pre Inca.

Para aproximarse a las creencias y centros de culto de los *Ayarmaca*, se hace desde las historias orales, contadas por los indígenas, recogidas por los cronistas en su mayoría españoles, unos pocos indígenas y algunos mestizos, tal es el caso de Bernabé Cobo, quien narra, que *Lloque Yupanqui*, tercer Inca, con astucia y artificio hizo venir a los principales

⁴² Cfr. *Ibíd.*, p. 10.

⁴³ Cfr. Programa Patrimonio, Ciudadanía y Desarrollo Proyecto Maras, Historia de la creación de la hermosa villa de San Francisco de Maras, Instituto Nacional de Cultura Cusco, Cusco 2005, p. 12.

⁴⁴ Cfr. Covarrubias Pozo, Jesús Manuel, Cuzco colonial y su arte, Editorial Rosas, Cusco 1958, Pp. 294-295.

⁴⁵ Cfr. Op. Cit., Historia de la creación de la hermosa villa de San Francisco de Maras, Instituto Nacional de Cultura Cusco, p. 12.

de las provincias y naciones, para pedirles obediencia. “*Los primero que hicieron estos fueron los de Guaro, seis leguas del Cusco, el cual tenía mucha gente y los señores dél eran poderosos para aquel tiempo...A éstos siguieron los Ayarmaca de Tambocunca, y los Quilliscaches, con sus caciques; los cuales habiendo visto la grandeza del Inca y de su corte...le dieron la obediencia y juraron por señor en el templo de Coricancha, delante del sol, y de la luna y del sacerdote que allí estaba y por su autoridad representaba el poder del sol y de los Incas, y prometieron que serían obedientes a sus mandamientos para siempre jamás*”⁴⁶. Entre muchas cosas, se puede destacar la presencia de los principales de las provincias y naciones, nunca antes vista, ahora presentes delante del Inca, seguramente después de muchas batallas. Estos incas aprovechan el sentimiento religioso que tenía cada nación o provincia, a las que hemos denominado macro etnias, para que presten juramento de sujeción ante las deidades del sol y la luna, en un espacio religioso como el *Coricancha*. Nada ajeno les parecía esto a los jefes o *Hatun Curacas* de las naciones en mención, porque les eran familiares los espacios religiosos y las deidades.

Otra fuente que nos aproxima a los lugares de culto de los *Ayarmaca*, ubicados en la zona de Maras, es un manuscrito del Archivo General de las Indias. Se trata de un deslinde de tierras pertenecientes a la familia Orué del Cusco en 1557, en la medición que se realizó en el valle de Maras se encuentra el dato importante de que para los *Ayarmaca* en la demarcación de sus tierras era crucial la existencia de sus adoratorios. “*Valle de Maras que está en aparte que llaman de Tiobamba, Chungar bamba, Coronda bamba, Mapanacho, Guamantiana, Ayamarca, Codebamba y Torobamba y otros nombres que están incluso debaxo de que lindan por la parte de hacia el pueblo de Maras con un guaico y quebrada de Guaypon al río de Yucay y va corriendo este lindero desde dos hermitas que llaman Santiago y Santa Ana el dicho guaico abaxo hasta dar en tierras de los indios de Pichingoto que compró Juan de Espinoza, con quien van lindando hazia el río de Yucay a dar en una barranca a dar a la Guaca de Ayarmaca y de allí va a dar a peña grande que se dice Aquillay*”⁴⁷. De esta cita larga se evidencia que Maras era un lugar importante dentro de la nación de los *Ayarmaca*. También cabe mencionar que el

⁴⁶ Cfr. Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, Editado por Mateos Francisco, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1956, p. 68.

⁴⁷ Cfr. Archivo general de la Indias (AGI), Escribanía de Cámara 506 A, f. 153v y f. 154r. Citado por María por Rostworowski de Diez Canseco, María, *Ensayos de Historia Andina*, p. 256.

investigador ha recorrido los lugares mencionados para establecer la posible ubicación de la huaca y se puede observar que el lugar en mención es una quebrada imponente que invita a una actitud mística del hombre frente al silencio y la naturaleza. Para el Instituto Nacional de Cultura, poco antes del surgimiento del estado cusqueño, en la región hubo grupos sociales organizados políticamente en señoríos y confederaciones y uno de éstos fueron los *Ayarmaca*. De acuerdo a esta descripción, se puede interpretar que la Huaca de los *Ayarmaca*, en la zona de Maras, se trataba del actual centro arqueológico de Moray⁴⁸.

Otros adoratorios que, probablemente, están relacionados con los *Ayarmaca*, ya que corresponde a lugares que antiguamente habitaron, son los nombrados por Cristóbal de Albornoz como pertenecientes al valle de *Jaquijaguana*. Ellos son las huacas de *“Guaypon Huanacauri, piedra cerca de una laguna. Aquí se horadaban las orejas los indios de Cusco; y “Chincheru Huanacauri, piedra cerca de la dicha guaca de la laguna de Guaypon. Tiene otras muchas guacas por allegados ansi”*. Se puede apreciar con claridad, al constatar el sitio, que la laguna de *“Guaypon”* se encuentra en el trayecto entre Maras y Chincheru; dos pueblos que pertenecían a la nación de los *Ayarmaca*. En esta misma perspectiva, Bernabé Cobo, al narrar los adoratorios y guacas que había en el camino de Chinchaysuyo, nos dice que, *“Del templo del sol salían como del centro ciertas líneas y haciendo quatro partes conforme a los quatro caminos Reales que salían del cuzco; y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las guacas y adoratorios que había en el cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos”*⁴⁹. El mismo cronista al narrar el quinto ceque del camino real (*Qapaq ñan*), presenta que *“La novena guaca era un cerro que está camino del valle de Yucay, llamado Cinca, en que había una piedra que adoraban los indios de Ayarmaca, teniendo por opinión que procedían della”*⁵⁰. Cabe resaltar que la guaca novena del quinto ceque que nos presenta, es considerada como la paqarina de los *Ayarmaca*, la que presuntamente era una deidad muy honrada por los *Ayarmaca*. Este sitio es presentado en

⁴⁸ Cfr. Op. Cit., Historia de la creación de la hermosa villa de San Francisco de Maras, p. 7.

⁴⁹ Cfr. Duviols, Pierre, Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, Journal de la Societé des Americanistes, Paris 1967, pp.7-40.

⁵⁰ Cfr. Op. Cit., Historia del Nuevo Mundo, Libro XII, Capítulo VI, p. 172.

el camino hacia Yucay y llama la atención que el lugar se sitúe entre los pueblos Chinchero y Yucay, que actualmente son pueblos de Maras, vecinos y colindantes.

2. Religión del Imperio de los Incas.

En tiempos del cronista indígena, Guamán Poma de Ayala, muy pocos “indios ladinos” alcanzaban el manejo institucional de la escritura; esta actividad estaba reservada sólo para los colonizadores, sobre todo, juristas, soldados y clérigos. En este contexto, la obra de Guamán Poma es extraordinaria en su empleo de cuatrocientos dibujos con una escritura a manera de explicación de la realidad colonial, sin entrar en polémica. Al respecto Guamán Poma dejó escrito que⁵¹: “*Dejando mis casas y hi(j)os y haciendas, e trauajado, enfrentándome a medio de los pobres y siruiendo a Dios y a su Majestad, prendiendo la lengua y le(e)r y escriuir, siruiendo a los dotores y a los que sauen y no sauen*” (n° 90). ¿Se puede inferir que los dibujos de Guamán Poma contienen un lenguaje neutral? Al respecto, el investigador Enrique Dussel sostiene que la ciencia historiográfica, en especial las crónicas narradas, no son fuentes imparciales, exentas de toda ideología e intenciones, de lo que uno intenta transmitir, por más objetividad que se quiera guardar⁵². Con Xavier Zubiri conviene aclarar que, por un lado, el criterio de la objetividad en toda ciencia investigativa es fundamental, incluso en la teología y, por otro lado, no se puede negar la parcialidad mediada del agente investigador⁵³. Conscientes de ello nos acercamos a la investigación de la fenomenología religiosa andina, a partir de los escritos de los cronistas en la época colonial del Perú.

El cronista indígena, Felipe Guamán Poma de Ayala, al graficar el primer escudo real de los Incas, lo titula como el “*Primer Capítulo de los Incas – Armas Propias*”, escrito en mayúscula y con letras grandes. El gráfico está dividido en cuatro partes iguales, en el primer cuadro se presenta, la figura del Sol, muy resplandeciente, a quien denomina como “*inti raymi*”; en el segundo cuadro muestra a la Luna y lo llama “*coya raymi*”; en el tercer cuadro grafica a una Estrella y lo denomina como “*choque illa vilca*”; el cuarto cuadro consta de dos partes; en la parte inferior aparece el gráfico de la tres

⁵¹ Cfr. Adorno, Rolena, Cronista y Príncipe, La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1989, Pp.21-23.

⁵² Cfr. Dussel, Enrique, Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina, Editorial Estela, Barcelona 1967, pp. 9-12.

⁵³ Cfr. Zubiri, Xavier, ¿Qué es investigar?, Discurso de aceptación de Zubiri al recibir el Premio Santiago Ramón y Cajal el 19 de octubre de 1982, Publicado en “The Xavier Zubiri Foundation of North America”, Vol. 7, 2005, Pp. 5-7.

ventanas, con las inscripciones, en la parte arriba “*Paqariqtambo*” y en la parte abajo “*Tambotoco*”; y en la parte superior del cuadro, se grafica una montaña elevada en cuya cima se visualiza a un hombre, esta ilustración es denominada “*ídolo de Huanacauri*”. Claramente el gráfico, de Guamán Poma, muestra a tres deidades celestes de los Incas: El Sol, la Luna y la Estrella. Así mismo los espacios sagrados a quienes podemos denominar como deidades terrestres: *Paqariqtambo*, *Tambotoco* y *Huanacauri*. Se cierra el gráfico, con los elementos descritos, con la inscripción: “*ídolos incas y armas del Cusco*”. En la parte inferior, como nota de pie de página, se lee la inscripción: “*armas reales del reyno de las Indias y de los reyes Incas*”. En la parte descriptiva, que viene a ser como una especie de explicación del conjunto del gráfico, se lee que, “*en tiempo antiguos se dijo que el Sol era padre del Inca, su madre la Luna y su hermano el Lucero, y su ídolo fue el Huanacauri; emergieron de “Tambotoco”, que denominaron también como “Paqariqtambo, a todo lo dicho adoraron y sacrificaron*”⁵⁴.

De las ilustraciones 23, 25 y de sus respectivas descripciones se puede resaltar elementos fundamentales a considerar, a fin de visualizar a los dioses de los Incas o deidades (*huacas*). Conviene llamar la atención que, en ambos documentales, que consta del dibujo y la descripción, “se habla del primer escudo real y del primer Inca”. El contenido de estos documentales consta de elementos nucleares y fundantes de la vida religiosa de este imperio, a saber: el dios Sol, que es considerado como padre del Inca; la diosa Luna, que es tomada como madre del Inca y la estrella o Lucero que es tomado como hermano del Inca. *Huanacauri*, cerro sagrado de los Incas, lugar del que por primera vez los incas pudieron divisar Cusco, en este sitio, el cuarto hermano, *Ayar Uchu*, se transformó en piedra; los incas posteriormente adorarán esta piedra como uno de sus principales sitios sagrados (*huaca*). *Tambotoco*, es la peña, que está en el pueblo de *Paqariqtambo*, donde están las tres ventanas y de cuya ventana central emergieron los Incas. En Cusco, Manco Cápac, el primer Inca Rey, mandó edificar el templo dedicado al dios Sol, *Coricancha*, y celebró su matrimonio con *Mama Huaco Coya*. El cronista indígena, nos muestra como el primer panteón religioso del imperio naciente y que sólo tienen dominio en el valle del Cusco⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. Op. Cit., De las Ilustraciones de Guamán Poma, Volumen A, N° de Ilustración 23; facsimilar 79; correlativo 79.

⁵⁵ Cfr. Ibíd., Vol. A N° Ilustración 23 y 25.

3. Deidades de las Religiones Andinas.

3.1. Los líticos como huacas principales.

En el relato de Pedro Sarmiento de Gamboa sobre la travesía de los hermanos Ayar hacia Cusco, el elemento lítico como deidad aparece varias veces. Por ejemplo, Ayar Cachi, el hermano conflictivo, es encerrado por *Tambokachay* con una inmensa piedra en *Qapaq Tocco* y éste por maldición de *Ayar Cachi* también se convierte en piedra: “*Tú, traidor, que tanto mal me has hecho, piensas llevar las nuevas de mi mortal carcelería. Pues no te sucederá así, que por tu tracción quedarás ahí fuera, hecho piedra. Y así fue hecho, y hasta hoy la muestran a un lado de la ventana Cápac*”⁵⁶. Del mismo modo, en la cima del cerro *Huanacuiri*, *Ayar Uchu* fue transformado en piedra y por mandato del mismo *Ayar Uchu*, los Incas adoraron esta piedra como uno de sus huacas principales. Cuando los restantes hermanos Ayar ingresan al lugar llamado *Wanaypata*, que sería el centro del Cusco, *Ayar Auca*, el tercer hermano, se petrificó en forma de una columna o mojón de piedra⁵⁷. A partir de esta narrativa que ofrece Sarmiento de Gamboa en el que los tres hermanos Ayar sufren esta metamorfosis de personajes a líticos que en adelante serán tenidos por *huacas* o deidades principales de los Incas. Esta narrativa se hizo mención en la página 24 de este trabajo.

Para Pierre Duviols en su libro “La destrucción de las Religiones Andinas”, sostiene que las crónicas de Polo de Ondegardo, lo constituyen como aquel que hizo un esfuerzo en investigar la organización del sistema religioso incaico y sus funciones. Así, llega a establecer el nexo que había entre el sistema religioso, político y social y el papel que desempeñaba la ciudad del Cusco, ciudad sagrada, donde moraban todos los dioses del gran Imperio, ombligo religioso y modelo de organización para todas las provincias. En este trabajo, Polo encontró “*por sus mysmos registros de los indios una carta de los adoratorios de aquella ciudad*”. Este documento de carácter topográfico le permite a Polo comprobar que los santuarios del Cusco, huacas fijas, correspondían a un plan preciso, que se regía por unas líneas imaginarias llamadas *ceques* y que estas líneas imaginarias

⁵⁶ Cfr. Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los Incas* (1572), Emecé Editores, Buenos Aires 1942, pp. 52-54.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 54-57.

se irradiaban desde *Coricancha*. Y que probablemente todas las huacas de todos los pueblos del Tahuantinsuyo estaban organizadas de acuerdo con este plan⁵⁸.

Para las crónicas de Bernabé Cobo, las investigaciones de Polo, van constituir una de sus fuentes privilegiadas a la hora de narrar los *ceques* y huacas de la ciudad del Cusco y sus comarcas, a un alcance de 04 leguas, por ello sostiene que, “*Del templo del salían ciertas líneas, imaginarias, que los indios llaman Ceques; y hacinase cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las guacas y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca*”⁵⁹; *ceques*, que son líneas imaginarias que abarcaban hasta las cuatro leguas distantes del templo de *Coricancha*. Reiner Tom Zuidema, quien en la perspectiva de Pierre Duviols, hace una investigación sería a cerca de estos *ceques* y sostiene, que, “*El sistema de ceques del Cuzco, la capital del imperio Inca, fue en realidad un método para dividir y organizar en grupos (ceques) un conjunto de 328 sitios sagrados, ubicados en la capital y en sus alrededores. El cuidado y mantenimiento de estos sitios estaba asignados a los diferentes grupos sociales en que estaba dividida la población propia de la capital. Por ello consideramos que este sistema de ceques sirve para echar luz sobre la organización social del Cuzco*”⁶⁰. Probablemente la intención de Bernabé Cobo se centra más en hacer una narración del panorama religioso de la ciudad del Cusco y sus alrededores hasta las cuatro leguas. Zuidema hace una investigación fundada desde la perspectiva de cómo la ciudad estaba organizada social y políticamente, tomando a la base la estructura religiosa. De acuerdo con las conclusiones de Duviols, sería el modelo para instaurar en el Tahuantinsuyo.

En las descripciones de Bernabé Cobo, a lo largo del Tawantinsuyu existían 41 *ceques* y 318 huacas; distribuidas de la siguiente manera. En el camino hacia *Chinchaysuyo* había 09 *ceques*, compuesto por 85 huacas. Mientras que en el horizonte hacia el *Antisuyo* habían 09 *ceques* y 78 huacas. Finalmente, en el trazo hacia *Collasuyo* habían 09 *ceques* y 85 huacas⁶¹. En el trayecto hacia el *Chinchaysuyo*, se sitúa el primer

⁵⁸ Cfr. Duviols, Pierre, La destrucción de las religiones Andinas: Conquista y Colonia, traducido por Albor Maruenda, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México 1997, p. 120.

⁵⁹ Cfr. Op. Cit., Historia del Nuevo Mundo, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, p. 169.

⁶⁰ Cfr. Tom Zuidema, Reiner, El sistema de ceques del Cusco: La organización social de la capital de los Incas, Traducido por Ernesto Salazar, Pontificia Universidad Católica del Perú – Fondo Editorial, Lima 1995, p. 81.

⁶¹ Cfr. Op. Cit., Historia del Nuevo Mundo, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, pp. 169 - 186.

ceque, denominado Cayao, que estaba a cargo de la parcialidad y ayllu de *Goacaytaqui*. En este primer *ceque* se encuentra la primera huaca llamada *Michasomaro*; se decía que formaba parte de aquellos que salieron junto con los incas del *Tambotoco*, quien fue muerto y se transformó en piedra y su ánima se apareció en este lugar y mandó que le sacrificasen allí. En el segundo *ceque* de nominado *Payan*. La segunda huaca se llamaba *Racramirpay*; era una piedra que estaba puesta en una ventana, cuya historia viene de que el Inca Yupanqui ganó a sus enemigos con la ayuda de un indio, que se le apareció en el aire, y que después de la victoria se vino al Cusco con el Inca y sentándose en aquella ventana se convirtió en piedra. En el tercer *ceque* denominado *Collona*, el primer huaca se llamaba *Nina*, era un brasero hecho de una piedra donde se encendía el fuego para los sacrificios, estaba junto al templo del Sol y se le tenía gran veneración y se le hacía sacrificios solemnes. El cuarto *ceque* se llamaba *Payao*, en cuyo lugar estaba la primera huaca que llevaba el nombre de *Araytampu*, constaba de una piedra grande y otras cuatro pequeñas, y en tiempo de la colonia, estaba junto a la casa de Benito de la Peña. Este *ceque* estaba a cargo de los *pururucas*⁶². Cobo va describiendo todos los *ceques* y las huacas ubicadas en la ciudad del Cusco y sus comarcas a lo largo de las cuatro leguas, conforme a la organización bipartita de la ciudad del *hanan* y *hurin* Cusco y el horizonte hacia los cuatro suyos.

Brian S. Bauer, en su estudio sobre los *ceques* y huacas del Cusco, hace una cita textual del estudioso, Michael J. Sallnow, sobre este tema quien, afirma que “*El paisaje andino estaba imbuido de sacralidad. Los destinos del hombre andino estaban orientados en parte por los poderes revitalizantes de los espíritus de las montañas, rocas, manantiales, ríos y otros rasgos topográficos, y generalizados en la Pachamama, la matriz terrena*”⁶³. Sin duda, de los 318 huacas, estaban los 41 *ceques*, ubicados dentro de la ciudad del Cusco y sus alrededores hasta 4 leguas; un aproximado de 20 kilómetros hacia los cuatro suyos de la ciudad capital. Estos *ceques* que partían desde el templo de Coricancha estaban situados en el espacio de las huacas. Los lugares comunes donde se encuentran son el cerro, una loma, una piedra o un montículo de líticas, una cantera, un manante, una pampa o una casa; espacios que simbolizan lo trascendente de sus diversos

⁶² Cfr. *Ibid.*, pp. 169 - 174.

⁶³ Cfr. Sallnow, Michael J., *Pilgrimage and cultural fracture in the Andes*. En, *Contesting the sacred: The anthropology of Cristian pilgrimage*. Editado por John Eade y Michael J. Sallnow, pp 137-153, London 1991.

dioses o personajes míticos. Líneas más arriba se ha visto cómo un mojón de piedra o un montículo de líticos, generalmente son asociados a personajes sacrales y por ello son venerados o reverenciados como deidades que encierran todo un misterio humano, natural y divino. El mundo natural está empapado de lo sobrenatural en abundancia.

El extirpador Pablo José de Arriaga, sostiene “*Que en muchas partes...adoran algunas piedras muy grandes, y mochan, y les llaman con nombres particulares, y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis, y que fueron antes hombres, que se convirtieron en aquellas piedras*”. De ordinario, las huacas son de piedra, y las más veces sin figura ninguna, otras tienen diversas figuras de hombres, mujeres y de animales, y algunas de estas huacas, dicen que son hijos o mujeres de otras huacas. Todas estas huacas tienen nombres particulares, con los que los invocan. Y no hay un muchacho que al aprender hablar sepa pronunciar el nombre de la huaca de su Ayllu; porque cada ayllu o parcialidad tiene su huaca principal y otras huacas menos principales. Los nombres de las gentes son tomadas de estas *huacas* de sus *ayllus*. Son tenidas como guardas o abogados de sus pueblos; por ello los denominan “*marca apaq*” (el guardián del pueblo)⁶⁴.

3.2. Sobre los cerros como Apus.

El cronista indígena Guamán Poma de Ayala, ilustra las huacas principales de los cuatro suyos y de la metrópoli, ciudad sagrada del Cusco, sede de los soberanos y de sus *panacas*. Al presentar las huacas de los Incas, ilustra al cerro de *Huanacauri*, cerro donde Ayar Uchu se transformó en piedra, como una de las huacas principales. *Huanacauri* será el cerro de donde divisaron por primera vez el valle del Cusco. Junto a este cerro, Guamán Poma, presenta al cerro de *Tambotoco* en el pueblo de *Paqariqtambo*; lugar de donde emergieron los hermanos Ayar⁶⁵. Los de *Chinchaysuyo* tienen dos huacas principales *Pariacaca* y *Pachacamac*⁶⁶. Por las investigaciones sabemos que “(*Pariacaca es una) montaña sagrada, geográficamente el nevado Pariacaca es parte de la cordillera epónima, de donde nacen los ríos Cañete y Mantaro, termina en dos picos de 5724 y 5571 msnm respectivamente, esta cualidad bicéfala expresa el carácter dual de la*

⁶⁴ Cfr. Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Perú*, por Gerónimo de Contreras Impresor de Libros, Lima 1621, p. 11.

⁶⁵ Cfr. Op. Cit., De las Ilustraciones de Guamán Poma, Vol. A, p. 103.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 104

*divinidad*⁶⁷”. Para los *Antisuyo*, sus *Apus* sagrados son el *Sawasiray* y *Pitusiray*; a ellos sus habitantes ofrecían sacrificios⁶⁸. Para Guamán Poma, los *Collasuyo* adoraban a Vilcanota; en la ilustración es presentada una gran montaña, en cuya cima, dentro de la cueva, se encuentra una momia, a quien ofrecían una llama negra⁶⁹. Es muy probable que se trate de la cordillera del Vilcanota, parte de la cordillera de los Andes. Los de la región de *Condesuyo* tenían como huaca principal al cerro *Coropuna*, a quien le hacían sacrificios de oro, plata, plumas, coca, mullo, sancó y carne cruda⁷⁰. Cabe resaltar que para este cronista indígena todos los suyos tenían una deidad especial a los cerros, montañas altas, a quienes más tarde se denominará *Apus*. Estas montañas altas no eran deidades sólo de los incas, formaba parte del panteón andino desde el tiempo pre inca.

El cronista José de Acosta, se involucra, en cierta forma, de esta relación con los cerros, al quedar admirado sobre lo imponente y maravilloso de un cerro en Nazca. “*Los indios del Perú adoran... los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman apachitas y tienen una gran devoción. En Cajamalca de la Nazca me mostraban un cerro grande de arena, que fue principal adoratorio o huaca de los antiguos. Al que pregunté yo sobre qué divinidad hallaban allí y me respondieron “que aquella maravilla de ser un cerro, altísimo de arena en medio de otros muchos, todos de peña”. Y a la verdad era cosa maravillosa, pensar cómo se puso un pico tan grande de arena en medio de montes espesísimos de piedra*⁷¹. El cronista jesuita, Bernabé Cobo, afirma que, “*No todos los adoratorios eran templos y casas de morada; porque los que eran cerros, quebradas, peñas, fuentes y otras cosas de este tono, no tenían casa ni edificio, sino cuando mucho una choza en que moraban los ministros y guardas de las dichas huacas*”. Cobo al narrar los ceques y las huacas en la ciudad del Cusco y sus comarcas en extensión de cuatro leguas, orientadas hacia los cuatro suyos. En muchos casos nombra a cerros preeminentes de los Incas como es el caso de “*Sonconancay; que es un cerro donde era muy antiguo ofrecer sacrificios por la salud del Inca*”. Así mismo en el segundo ceque, en dirección al *Chinchaysuyo*, estaba el ceque denominado *Payan*, que estaba a cargo del ayllu

⁶⁷ Cfr. Astuhamán Gonzáles, César W., *Pariacaca: un oráculo imperial andino*, Ensayos en Ciencias Sociales, Vol.2, N° 3, Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales, Lima 2004, pp. 15-39.

⁶⁸ Cfr. Op. Cit., De las Ilustraciones de Guamán Poma, Vol. A, p. 105.

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 106.

⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 107.

⁷¹ Cfr. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Tomo II, Impreso en Sevilla en la Casa de Juan de León 1590, Madrid 1984, p. 17.

Vicaquirao, “La octava u última guaca se decía Guayllaurcaja: es un portezuelo que se hace en medio de un cerro, a donde Viracocha Inca se sentó muchas veces a descansar; y desde aquel tiempo y por su mandato fue tenido por adoratorio”⁷².

3.3. Sobre la Pachamama.

A manera de sinopsis en esta parte se plantea las narraciones de tres cronistas a fin de percibir cuál es el tipo de relación que mantenían los antiguos peruanos, especialmente de la sierra, con la tierra como espacio productivo. Juan Polo de Ondegardo expresa que, «*Después de Viracocha (a quien tenían por señor supremo de todo y adoraban con suma honra) adoraban también al sol, y a las estrellas, y al trueno, y a la tierra que llamaban Pachamama, y otras cosas diferentes*»⁷³. Por su parte, Martín de Murúa en su “*Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú*” del año (1590), sostiene que «*Después de Tipsi Viracocha, a quien tenían por señor supremo de todo el Reino, también adoraban al sol y a las estrellas y al trueno y a la tierra, que llaman Pachamama, y a otras cosas diferentes [...]*»⁷⁴. El cronista criollo, Inca Garcilaso de la Vega, en su intento de defender el monoteísmo de los Incas, admite que tuvieron una variedad de dioses: “*Otros adoraban la tierra y le llamaban Madre, porque les daba sus frutos; otros al aire por el respirar, porque decían que mediante él vivían los hombres*”⁷⁵. A partir de los datos obtenidos de estos tres cronistas, españoles, se puede concluir que las deidades que veneraban, los antiguos peruanos son a *Viracocha*, el Sol, las estrellas, el trueno y a la tierra, a quien la nominaba como la “*Pachamama*”; esta deidad femenina formaba parte del universo de los dioses del panteón andino.

Pablo José de Arriaga, extirpador de idolatrías, presenta una ajustada síntesis de las deidades andinas y con respecto a la tierra dice que: “*A Pachamama que es la tierra también reverencian, especialmente las mujeres al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les de buena cosecha, y derraman sobre ella chicha, y maíz molido*

⁷² Cfr. Op. Cit., Historia del Nuevo Mundo, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, p 170.

⁷³ Cfr. Ondegardo, Juan Polo de, “Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo” (1571), en Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las otras personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa Fe, Luis Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1985, p.265.

⁷⁴ Cfr. Murúa, Martín de, Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú (1590), Madrid 1946, p. 285.

⁷⁵ Cfr. Op. Cit., Los Cometarios Reales de los Incas, Capítulo X, p. 29.

*o por su mano o por la mano de los hechiceros*⁷⁶. Por su parte, Bernabé Cobo, dedica gran parte de sus crónicas para presentar el gran panorama de la deidad andina, con una intención clara de demostrar de cuán idólatras eran los antiguos peruanos y sostiene que, *“Todos también adoraban a la tierra a la cual nombraban “Pachamama”, que quiere decir “la madre tierra”; y solían poner en medio de sus heredades y chacras, en honra de esta diosa y como ara o estatua de ella, una piedra luenga, para hacer allí oración e invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chacras; y cuanto una heredad era más fértil, tanto mayor el respeto que le tenían*⁷⁷. A partir de estos cinco cronistas se puede afirmar que la tierra a quien se la nombraba como “Pachamama” o Madre Tierra, los antiguos peruanos tenían por diosa y guardaban una relación peculiar con ella, a través de los ritos que más adelante se detalla; relación deílica antes de la exploración como espacio productivo, durante y después de la cosecha.

Llama la atención que, Guamán Poma no hable de la *Pachamama* en ninguna parte de sus ilustraciones como deidad adorada por los Incas. Sin embargo, es de notar que cuando ilustra los meses del año, lo hace a partir de tres ciclos de la cultura andina y de los incas: el ciclo solar, el ciclo de las lluvias y el de la producción agrícola, donde el elemento tierra (*Pachamama*) tiene un lugar fundamental. Por ejemplo, el mes de marzo es denominado “*pacha poqoy quilla*”, que significa el mes de la maduración de la tierra; el mes de mayo es ilustrado como “*hatun kusichu killa*” el mes donde se recoge la cosecha grande de la tierra; el mes de julio se ilustra como “*chakra rikuy, chakra qonakuy killa*”, mes el que se ve la chacra (tierra) y mes el que se reparte la tierra (chacra); agosto es presentado como “*chakra yapuy killa*” mes de preparar la tierra⁷⁸. Como se evidencia, de los doce meses del año, cuatro meses son relacionados con el espacio productivo, la tierra, dentro de espacio geográfico conocido como el “*kay pacha*”, que significa esta tierra. La *Pachamama* es considerada como lugar sagrado.

3.4. Malquis de los Incas y difuntos comunes.

El imperio de los Incas y la sociedad andina estaba compuesto por dos clases sociales diferenciadas, por una parte, aquellos que pertenecían a la élite gobernante del

⁷⁶ Cfr. Op. Cit., Extirpación de la Idolatría del Perú, p. 11.

⁷⁷ Cfr. Op. Cit., Historia del Nuevo Mundo, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, p 161.

⁷⁸ Cfr. Chirinos, Andrés, Zegarra, Martha, Mercado, Rafael, Las Ilustraciones de Guamán Poma, Incas, Conquista y Buen Gobierno, Volumen B, Editorial Commentarios, Lima 2019, Ilustraciones 90- 101.

Tahuantinsuyo, los jefes regionales y locales, y, por otra parte, la gente del pueblo que era la inmensa mayoría. Existiendo en situación intermedia, algunos grupos y regiones, tal es el caso de los incas de privilegio. Los habitantes de todos los pueblos que constituían el gran *Tawantinsuyu*, los incas como clase gobernante y las regiones andinas, guardaban una relación muy peculiar con sus difuntos; existía como un sentimiento de perenne inmortalidad en sus seres queridos. A la muerte de un miembro, después del duelo de la defunción, se iniciaba como una nueva etapa de convivencia. A partir de la narración de los cronistas se puede acercarse a la dimensión de la cosmología andina; se verá la relación que la gente guardaba con sus difuntos jefes, sean incas o curacas, y con los miembros de su núcleo familiar, local o regional.

Polo de Ondegardo afirma que los antiguos pobladores del Perú “*creyeron que las ánimas vivían después de esta vida...Y así ponían excesiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos, y honrarlos después de muerto. Y el vulgo de los indios entendió que las comidas y bebidas y ropa, que ponían a los difuntos, les sustentaba y les libraba del trabajo*”⁷⁹. José de Acosta afirma que los indios no se contentaban con la idolatría de los cuerpos de sus reyes difuntos, sino que también hacían las estatuas de cada uno. Ya que cada Inca en vida hacía un ídolo estatua suya, algunos eran labradas de oro, otras de plata, otras de madera y otras de piedra a quienes llamaban *guauques*, que quiere decir hermano; esta imagen recibía la misma veneración que el Inca, se les llevaban a la guerra, cuando el Inca no iba en persona, y la sacaban en procesión para alcanzar agua o buenos temporales y les hacían diversas fiestas y sacrificios; después de muertos los reyes incas eran enterrados junto a sus *huaoques*; se les colocaba junto al cuerpo del difunto⁸⁰.

El cronista mercedario Martín de Murúa, reafirma lo narrado por Ondegardo y Acosta, quien sostiene que: “*A los cuerpos de los difuntos tuvieron siempre, sus descendientes, hijos y nietos y los demás, suma veneración y respeto y ponían mucha diligencia en que se conservase, y para esto les ponían ropa y comidas y hacían sacrificios*”. Murúa hace una diferencia entre el tipo de entierro y veneración que había entre los reyes incas y el entierro y veneración de los difuntos del pueblo. “*Especialmente a los señores e Incas ponían una infinita suma de ministros criados y sirvientes, los cuales*

⁷⁹ Cfr. Polo de Ondegardo A 1553, Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del trabajo y averiguaciones que hizo el licenciado Polo de Ondegardo, Cap. V, en Crónicas tempranas del siglo XVI, Tomo II, Ministerio de Cultura, Cusco 2011, Pp. 154.

⁸⁰ Cfr. Op. Cit., Historia natural y moral de las Indias, Tomo II, pp. 23-24.

solo entendían en su sacrificio y honra...El día que el Inca moría, ninguna cosa de sus tesoros e riquezas, vajilla, cántaros de oro y plata y ropa, heredaba su hijo”. Todos estos objetos de gran valor eran enterrados junto al cuerpo del rey, acompañado de su *huaoque* en vida representaba a su persona, y de sus sirvientes y personas queridas por él. Para Murúa la gente del pueblo, que no eran incas, recibía otro tipo de entierro y veneración. “Los entierros de la gente común se hacían por la mayor parte en el campo, en lugares altos y donde corriese aire. Cuando los enterraban solían a muchos ponerles en las manos, en la boca, en el seno y otras partes, oro y plata y vestirles ropas nuevas y, dentro, otras dobladas y chuspas, calzado y llautos”⁸¹. La afirmación explícita del Jesuita, Bernabé Cobo, de manera negativa, quizá exprese la gran consideración que tenían los antiguos peruanos con sus difuntos, “aunque estos indios daban algún color de las otras sus idolatrías y errores, no lo puedo tener una bestialidad como resultaba de hacer tanto caso como hacían de los cuerpos muertos, que por ser tan principal negocio entre ellos y la costumbre más perjudicial para su conversión”⁸².

4. Ministros de las Religiones Andinas.

Es conveniente mencionar que, por un lado, había una estructura religiosa oficial del Imperio Inca y, por otro lado, una estructura religiosa andina; por lo tanto, estos dos estamentos tenían sus propios ministros de culto y de rito. Pablo José de Arriaga, en su libro dedica un capítulo para hablar de los “ministros de la idolatría”. Para este cronista, todos los personajes que tienen que ver el culto y rito, del imperio inca y de las deidades andinas, los pone en la categoría de “hechiceros”. Tras examinar las investigaciones sobre la religión de los incas y de las culturas andinas, en la presente investigación se establece cuatro categorías de ministros: Sacerdotes, hechiceros, adivinos y curanderos. Por la naturaleza del trabajo se hace sólo mención a los Sacerdotes y sus funciones. José de Acosta es el cronista más explícito en este asunto.

Para el cronista español, Bernabé Cobo, sacerdotes son todos los hombres dedicados al culto de los dioses, entendidos en la guarda y el ministerio de la Huacas y en ofrecer los sacrificios ordinarios y extraordinarios⁸³. Pablo José de Arriaga les da la

⁸¹ Cfr. Murrúa, Martín de, *Historia general del Perú* (1616), Libro II, en edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Crónicas de América, 35. Madrid 1987, Historia 16. Pp. 401-402.

⁸² Cfr. Op. Cit., *Historia del Nuevo Mundo*, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, p 163.

⁸³ Cfr. Op. Cit., *Historia del Nuevo Mundo*, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, p. 224.

nominación general de hechiceros a quienes los llama también “*Umu o Laicca, Chacha o Auqui*, sostiene que así “*como tienen diversos oficios y ministerios tienen diversos nombres particulares*”. Para este Jesuita, la nominación central de un sacerdote es el “*Huacavíllac*”, se trata de aquel que habla con la Huaca; es el sacerdote mayor, cuya función reside en el cuidado y guardado de la deidad; comunicar al pueblo, la voluntad de la Huaca. “*Y llevar las ofrendas, y hacer los sacrificios, y echar los ayunos, y mandar hacer la chicha para la fiesta de las Huacas, y enseñar su Idolatría, y contar sus fábulas, y reprehenden a los descuidados en el culto, y veneración de sus Huacas*”. A partir de esta descripción enumera los distintos oficios: habla del “*Malquipíllac*”; se trata del que habla con los *Malquis*, momias de los incas difuntos, asume las mismas responsabilidades de aquel que se comunica con la Huacas. Luego viene el “*Libiacpíllac*”, se trata de aquel que habla con el rayo. Y, finalmente habla del “*Punchaupíllac*” el que habla con el Sol. Según, Pablo José de Arriaga, “*cada uno de estos ministros mayores, tiene un ministro menor o ayudante, a quien le llaman Yanapác, el que ayuda, y aún en muchas partes usurpando nuestro nombre se llaman comúnmente Sacristán, porque le sirve en los sacrificios, y cuando falta el ministro mayor suele entrar en su lugar, aunque no siempre*”⁸⁴.

Para Cobo el modo de ejercicio del sacerdocio se debía que “*unos eran elegidos y nombrados por el Inca o sus gobernadores, otros por sucesión de ciertos ayllus o linajes, y otros por ofrecimiento de sus padres, caciques o mayores*”. Es importante ver cómo describe Pablo José de Arriaga, para quien hay tres caminos para entrar “*en estos oficios de sacerdotes de Huacas. La primera es por sucesión, que el hijo lo hereda del padre, y si el heredero no tiene uso de razón, entra en su lugar el pariente más cercano hasta que el legítimo heredero sea suficiente para el oficio. La segunda manera es por elección, cuando falta el modo por vía de herencia, o cuando les parece, los otros ministros eligen el que juzgan, que será más a propósito, con parecer de los curacas, y caciques. Y cuando acontece que algún herido de rayo quede vivo, aunque quede lastimado esta ya como divinamente elegido para el ministerio de las Huacas*”. Arriaga añade como una cuarta vía, quizá excepcional, que también suelen ser ministros mayores, un indio o una india a quien le da un mal repentino y se priva del juicio y queda como

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 224.

loco, esta señal significa que las Huacas quieren que sea su *Villac* o sacerdote. Una vez vuelto a su juicio hacen que ayune y aprenda el oficio. Era común creer que cuando uno entraba en contacto con las huacas solían privarse del juicio. Arriaga describe un suceso ocurrido: “*en Huacho le dio a uno de estos este frenesí, y se fue por los campos como loco, y al cabo de ocho o diez días le hallaron sus parientes en un cerro, como fuera de sí, trayéndole al pueblo, y con esto quedó hecho Macsa y Hucapvillac, y por esta razón a todos los que les da mal de corazón, los tiene ya por escogidos para estos ministros*”. Para Arriaga, todos estos oficios y ministerios eran comunes a hombres y mujeres, aun el de confesar, por eso había grandes confesoras⁸⁵.

Para Bernabé Cobo los sacerdotes dedicados al culto del dios Sol eran del *ayllu* y la familia de *tampurtaes*, que significa sembradores, “definidos como sacerdotes del Sol”. Las candidaturas para este oficio se hacían de la manera siguiente: aquellos que nacían en el campo, algún varón en tiempos de tempestad y truenos, se le tenía cuenta; aquellos nacidos de mujeres que afirmaban haber concebido y parido a hijos del Trueno; aquellos que nacían dos o tres juntos de un solo vientre y, finalmente aquellos en quienes la naturaleza les daba más de lo común, lo que era visto como una señal de lo divino. A estos se les consagraba, en su vejez (*sucsu*); mientras crecían y se desarrollaban, los criaban e instruían con diligencia para asumir su función en el futuro. De la mano de éstos hombres las *Huacas* recibían con agrado las ofrendas. El sumo sacerdote salido de este *ayllu*, quien presidía en el templo del Sol, llamado Coricancha, se le llamaba “*Villac Umu*”, y residía en este recinto sagrado⁸⁶.

5. Misticismo en las religiones andinas

5.1. Intento de exterminio con las deidades andinas.

Para Pierre Duviols, en 1541, el vicario general del Cusco, Luis de Morales, en ausencia del obispo Vicente Valverde, emitió un largo informe al rey de España sobre el estado del nuevo *reyno* y uno de los párrafos que contiene se refiere a la idolatría de los peruanos. Por primera vez se denuncia esta práctica como el mayor obstáculo para la fe cristiana. Esta idolatría de los peruanos consistía en la adoración al sol, el culto a las huacas y sobre todo a las momias de los incas. El mismo Morales, junto a otros, luchó

⁸⁵ Cfr. Op. Cit., Extirpación de la Idolatría del Perú, pp. 20 – 21.88.

⁸⁶ Cfr. Op. Cit., Historia del Nuevo Mundo, Libro Décimo Segundo, Capítulo VI, pp. 224-225.

contra estos cultos aristocráticos y oficial de los Incas e intento suprimirlos mediante acuerdos amistosos con los dignatarios incas. Por ejemplo, *“El inca Paullu le envió la momia de su padre Huayna Cápac, y otros cadáveres de sus tíos y primos reales, a los que Morales hizo enterrar en cierto lugar”*. En este informe Morales sugiere al rey nombrar una persona cuya misión específica sea extirpar todas las huacas, altares, momias sagradas⁸⁷ etc. En 1545 el arzobispo de Lima, Loayza, escribe el primer documento de carácter legislativo al que se le nomina como “La Instrucción de 1545”, constituyéndose así en el primer texto legislativo de la iglesia del Perú, relativo a la catequesis de los naturales y muy particularmente, a la extirpación de las idolatrías. Esta instrucción contiene cuatro indicaciones: 1) construcción de templos, celebración de los oficios y administración de sacramentos; 2) búsqueda y destrucción de los monumentos paganos; 3) refutación de la idolatría; y 4) instrucción religiosa⁸⁸.

A este respecto se detiene en las indicaciones 2 y 3. Para la destrucción de los monumentos paganos los doctrineros deberían obtener, dentro de lo posible, el consentimiento de los indígenas. Loayza, respondiendo a las inquietudes de Morales, en la instrucción instituye una gira de inquisición y de extirpación, que deberá renovarse cada año. Para ello, los extirpadores, juntamente con los doctrineros, “personalmente irán por todos los pueblos del Repartimiento y detenerse en cada pueblo seis u ocho días entendiendo si tienen guacas u otros lugares donde acostumbran hacer algunas ceremonias o ritos y deshacerlas han y, si fuere lugar decente para ello, pondrían una cruz donde mejor les pareciere y en los días que allí estuvieren platicarles de las cosas de nuestra santa fe y dejarán en cada pueblo los muchachos que de allí llevasen ya doctrinados”. El propósito de estas giras, a diferencia de las posteriores, será que el cura establezca contacto con las prácticas paganas de los indios. Al respecto de aquellos indios ya bautizados que han vuelto a sus idolatrías, Loayza recomienda a sus curas mantener una especial vigilancia sobre ellos. En cuanto a los hechiceros y a los indios “que tienen trato con el diablo”, se ordena que primero se los instruya bien, convenciendo que están

⁸⁷ Cfr. Especialmente el texto sobre los “perros carniceros y cebados en los dichos yndios naturales”, p.49. Morales, Lissón, doc.83. Citado por Duviols, Pierre, La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977, Pp. 93-94

⁸⁸ Cfr. Loayza, Lissón, Instrucción, doc. 106. Redactado en 1545, el texto fue revisado, corregido y aprobado el 14 de enero de 1549. Esta última versión es la que ha llegado a nuestro conocimiento. Citado por Duviols, Pierre, La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977, p. 95.

ofendiendo a Dios y hacerles entrar en juicio, que el diablo solo dice mentiras. Y si persisten que se les amenace con castigos, quizá, con cortarles el cabello públicamente y darles 50 azotes⁸⁹.

El obispo Loayza juzga necesario atraer la atención de los curas sobre las manifestaciones del culto a los muertos y sus desviaciones: “Y tendrán gran cuidado y vigilancia para que, después de enterrado, no saquen el cuerpo para llevarle a otra parte e hacer sus ceremonias...porque esta torpe costumbre aún dura entre ellos...y demás de esto les amenacen con el riguroso castigo que se hará en los que lo contrario hicieren”. El culto a los muertos requiere una refutación de los curas con nociones a la vida eterna y la creación: que con la muerte el alma se separa del cuerpo; que las almas de los buenos cristianos van al paraíso, mientras que de los malos van al infierno; que los cuerpos se corrompen, “por tanto, no requieren de servicio de nadie y no hace falta poner sirvientes a los muertos”. Esta refutación debe ser la base de una catequización: “Para que en alguna manera se despierten al conocimiento de Dios, platicadles la ceguedad y errores en que han vivido adorando piedras y otras criaturas u obras de sus manos y que por el enojo y por estos errores y otros vicios en que han vivido, ha estado enojado Dios con ellos y no ha enviado sacerdotes, clérigos y religiosos para que les enseñen y aparten de estos yerros”⁹⁰.

En el año de 1551 se celebra el Primer Concilio de Lima y las constituciones de este evento, en parte, retoman, desarrollan y, a veces, modifican, el texto de la Instrucción de 1545 y exponen sus enseñanzas en el orden siguiente: 1) construcción de templos, culto, administración de los sacramentos; y 2) destrucción de la idolatría. Este primer concilio hace una distinción entre los indígenas bautizados y los no bautizados, entre apóstatas e infieles. En la constitución 3 se da orden expresa a los curas destruir y quemar las huacas, ídolos y santuarios que se encontrasen en los pueblos de indios, y de construir templos cristianos sobre ellos. Mientras que la constitución 26 prohíbe categóricamente la práctica de los rituales indígenas; los culpables recibirán los mismos castigos que los hechiceros, es decir, 50 azotes y cortarles el cabello públicamente. Si un indio bautizado enterrara o hiciera enterrar un cadáver en otro lugar, después de la primera vez será

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, Pp. 95-96.

⁹⁰ *Ibíd.*, Pp. 136-144; Citado por Duviols, Pierre, *La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977, Pp. 95-97.*

castigado con tres días de prisión y 50 latigazos. Y si el muerto ha pedido ser enterrado fuera de la iglesia, su cuerpo será exhumado y quemado públicamente. En cada pueblo se determinará un sitio reservado para el entierro de los infieles, y los indios bautizados tendrán la obligación de llevar allí a sus familiares, ya se encuentren enterrados en su casas o cuevas. Este cementerio será vigilado atentamente y el cura no permitirá que los parientes del difunto permanezcan a su lado llorando más que un día; el cura deberá comprobar la identidad del cadáver, descubriendo su rostro, y se certificará de que no lleve ofrendas. Las constituciones 38 y 39 contienen la doctrina que se debe predicar a los naturales. A raíz del culto en demasía que daban los indígenas a sus muertos, se incide sobre la noción del alma y sobre la suerte que le depara a ella en el más allá: infierno, purgatorio o cielo, dependiendo del comportamiento del indígena en esta vida”⁹¹.

5.2 Trascendencia de los espíritus de las huacas andinas.

Por un capítulo de las crónicas de Cristóbal de Molina, cura de la parroquia Nuestra Señora de Belén del Cusco, dirigida al obispo Sebastián de Lartaún, “Fábulas y ritos de los Incas”, se conoce la insurrección de un movimiento mesiánico llamado “Taqui Onqoy”. Según estas crónicas, el cura Luis de Olivera había descubierto, en 1565, la insurrección de este movimiento en la provincia de Parinacocha (Ayacucho) y fue quien dio la voz de alarma a la Real Audiencia de Lima, al arzobispo de Charcas y a fray Pedro de Toro, administrador (apostólico) del obispado del Cusco. Molina advirtió que este movimiento ya operaba desde hacía siete años⁹². Ante esta denuncia, a pedido del cabildo cusqueño, el clérigo Cristóbal de Albornoz, joven y experimentado extirpador, asumió la misión de visitar la zona y desarraigar esta idolatría. Este probará su trabajo de extirpador en tres informes, de años distintos, 1570, 1577 y 1584. En sus informes Albornoz habla del apoyo de dos indígenas que, en calidad de fiscales, hicieron la denuncia y cooperaron, en la destrucción de las huacas y hechiceros, tales fueron, Juan Cocha Quispe y Felipe Guamán Poma de Ayala⁹³.

⁹¹ Cfr. Concilios, t. I. p.8;20-21;8;32. Citado por Duviols, Pierre, La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977, 97-100.

⁹² Cfr. Molina de, Cristóbal (El cusqueño), Relación de las Fábulas y ritos de los incas, Edición de Paloma Jiménez del Campo, Parecos y Australes N° 07, Madrid 2010, Pp.36.;98.

⁹³ Cfr. Santa Gadea Millones, Luis, Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy, en Antología de Juan Manuel Ossio Acuña, Ideología Mesiánica del Mundo Andino, Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima 1973, Pp.85-86

La convicción de este movimiento, el *Taqui Onqoy*, residía en que todas las huacas extirpadas y quemadas por los cristianos habían resucitado, y que éstas se habían reunido en torno a dos santuarios, unas en torno a la huaca Pachacamac (costa centro) y otras en torno a la huaca Titicaca (sierra sur). Las divinidades andinas resucitadas andaban por el aire ordenando de dar batalla al dios de los cristianos. Respondiendo a este llamado, muchos sacerdotes de las religiones andinas salieron a predicar en las punas y las ciudades, *“diciendo que ya las huacas andaban por el aire secas y muertas de hambre porque los indios no le sacrificaban ya ni derramaban chicha, y que avían sembrado muchas chacras de gusanos para plantarlos en los corazones de los españoles, y ganados de Castilla, y los caballos, y también en los corazones de los indios que permanecen en el cristianismo”*. Las huacas resucitadas pedían restaurar la amistad para vivir en prosperidad, gracia y salud, por eso les pedían la conversión, para ello que: *“ayunasen algunos días no comiendo sal ni ají, ni durmiendo hombre con mujer, ni comiendo maíz de colores, ni comiendo cosas de Castilla...ni entrar en las iglesias, ni rezar, ni acudir al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano”*. De esta forma, los indios volverían al amor de las huacas y ya no serían reos de la muerte. Vendría el tiempo de la restauración y este tiempo consistía en el retorno del Inca (de su refugio en Vilcabamba); las huacas ya no habitarían en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablarles, sino que harían su morada dentro de los indios para hablar desde allí; y que tuviesen preparados sus casas, barridas y aderezadas, por si alguna de las huacas, quisiese habitar en ese hogar⁹⁴.

Los sacerdotes, mensajeros de las huacas vengadoras, fueron bien recibidos por las poblaciones, quienes festejaban su llegada entregándose a las prácticas colectivas de la danza llamada *“Taqui Onqoy”*; los indígenas poseídos por las huacas entraban en estado de trance *“y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo; y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes, y luego reposaban y llegando a él con temor y le decían que había y sentía; y respondía que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo; y luego lo tomaban en brazos y lo llevaban a un lugar diputado, y allí le hacían un aposento con paja y mantas. Y luego le embijaban, y los indios le entraban a adorar con carneros, molle, chicha, llipta, mullo y otras cosas.*

⁹⁴ Cfr. Op. Cit., Relación de las Fábulas y ritos de los Incas, p. 96.

Y hacía fiesta todo el pueblo, de dos y tres días, bailando y bebiendo e invocando a la huaca que aquel representaba y decía tenía en el cuerpo, y velando de noche sin dormir”⁹⁵. Así se emprendió la restauración de los altares de los antiguos cultos. Se hizo buscar cuidadosamente todos los fragmentos de huacas destrozadas o quemadas por los extirpadores españoles. Los hechiceros, cuando traían algún pedazo de la huaca destrozada, se cubrían la cabeza con un paño, delante del pueblo y encima de la huaca derramaban chicha y la fregaban con harina de maíz blanco, invocaban a voces a la deidad y, levantando hacia arriba la huaca destrozada, invocaban al pueblo diciendo: *“Veis aquí vuestro amparo y veis aquí al que los hizo y da salud, hijos y chacras; ponedle en su lugar en donde estuvo en tiempo del Inca”*⁹⁶. Según Albornoz, *“estos maestros del demonio”* tenían la misión de reestablecer las estructuras de la religión destruida en todas las regiones, donde treinta y cinco años después de la conquista, ya estaban debilitadas. En sus intentos de reconquista religiosa, el movimiento debía batallar a dos frentes, por un lado, la Iglesia católica, y por otro, los sacerdotes nativos que ya se sentían derrotados y habían abrazado el cristianismo⁹⁷.

5.3. Contenido ideológico.

La filosofía religiosa de los insurrectos veía la vida en dos bandos: por un lado, el Dios de los españoles, que los había creado a ellos, a sus animales y todas las cosas traídas de España, y, por otro lado, las huacas que habían creado a los antiguos peruanos, a la naturaleza y a los objetos del Perú, dos partes irreconciliables. *“Cuando el marqués (Francisco Pizarro) entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas y los españoles a los indios”*. Ahora, los sacerdotes del *Taqui Onqoy* anunciaban una verdadera revolución cósmica, proclamaban que *“ahora daba vuelta el mundo y que Dios y los españoles quedarían vencidos de esta vez y todos los españoles muertos y las ciudades de ellos anegadas...las huacas no se metían ya en las piedras ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban en los indios y los hacían hablar”*⁹⁸.

⁹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 97.

⁹⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 97.

⁹⁷ Cfr. Albornoz de, Cristóbal, Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas, JSA, T. LVI, Paris 1967, Pp. 7-40. Citado por Duviols, Pierre, La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia), Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977, p.137.

⁹⁸ Cfr. Op. Cit., Relación de las Fábulas y ritos de los incas, p. 96.

Para Pierre Duviols la resistencia política y armada de Vilcabamba, a cargo del Inca Titu Cusi, planeaba una insurrección general, cuyo fin era expulsar a los españoles y a entronizar al Inca. Pero los preparativos militares fueron descubiertos en la región de Jauja, donde los insurgentes debían recoger 280 lanzas de las tres mil que los indios habían fabricado; junto a ello pudo descubrirse un plano que indicaba las vías indirectas entre Jauja y Vilcabamba y el emplazamiento de grupos indígenas dispuestos a combatir al mando de sus curacas; esta insurrección de corte militar fracasó. Para Duviols, la insurrección militar, frenada, formaba parte de la insurrección ideológica religiosa, anticatólica que se difundió rápidamente, con métodos típicos de la cosmología andina, a través de la provincia de Huamanga, todo el obispado del Cusco, proyectándose en dos direcciones: por el sur llegó a las ciudades de Arequipa, Chuquisaca y La Paz, y por el norte, hacia Lima y Quito y que esta segunda insurrección tuvo éxito⁹⁹.

En conclusión, el movimiento se había extendido por Chuquisaca, La Paz, todo Cusco, Huamanga, Huánuco, Lima y Arequipa; el factor catalizador sería la terrible epidemia de gripe que asoló el virreinato del Perú en el año de 1558. Cristóbal de Albornos, Olivera y Poma de Ayala, atribuyen el origen de esta epidemia a los hechiceros de Vilcabamba¹⁰⁰. Dos líderes importantes fueron apresados, sólo se sabe el nombre de uno de ellos, Juan Chocne, cacique converso al cristianismo. Decía que en él habitaba un dios invisible que daba de provisiones a los indios, que tenía el poder de volar, en una canasta, y que le acompañaban dos mujeres que se hacían llamar María y María Magdalena. En cuanto, a los otros predicadores, parece que se trataba de indios ladinos, de buena instrucción, que habían aprendido métodos de adoctrinamiento de los misioneros católicos y extirpadores de idolatrías. Cristóbal de Albornoz sostiene que recurrían a menudo a la persuasión, a las promesas y a las dádivas. Predicaban un nuevo orden, la adopción exclusiva de la policía indiana, refutaban la adoración a Dios, favorecían las reuniones colectivas de abjuración, y sabían dar muestras de firmeza y violencia en la represión, y de radicalismo en la destrucción de los objetos de culto católico que caían en sus manos. Se puede evidenciar los préstamos de los métodos de

⁹⁹ Cfr. Op. Cit., La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia), Pp. 133-134.

¹⁰⁰ Cfr. Villarías Robles, Juan José, Entre la palabra y el texto. Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas, Sendoa Editorial, Madrid 1997, Pp. 122-123.

adoctrinamiento empleado por los españoles, ahora usado por los predicadores nativos que buscan restaurar su religión oprimida¹⁰¹.

III. EL SUSTRATO RELIGIOSO ACTUAL.

En capítulos anteriores se ha procurado plantear la fenomenología de la religión de “Los Ayarmaca”, la de las Religiones Andinas en tiempo de los Incas y, la de la Religión Cristiana, en la época colonial. Después de este devenir largo y complejo, para muchos investigadores y pensadores peruanos, desde la antropología, arqueología y desde la teología, la pregunta lógica es sobre las consecuencias y efectos que causaron estos procesos. En consecuencia, vale hacerse la pregunta de ¿cuál es el sustrato religioso actual? Esta interrogante fundamental se ha respondido desde diversas disciplinas humanas. En el presente capítulo se procurará contestar la interrogante planteada desde una perspectiva histórica. Pero una historia no meramente comprendida como la narración cronológica, supuestamente imparcial, de sucesos y acontecimientos. Siendo conscientes que toda mirada historiográfica es parcial, dependiendo desde dónde, desde cuándo y quién hace la historiografía. Enrique Dussel, historiador eclesiástico latinoamericano, en sus trabajos de investigación acerca de la historia de la Iglesia en América Latina es muy consciente de este sesgo que todas las ciencias humanas padecen. Sostiene que, al hacer historia de la Iglesia Latinoamericana, es inevitable considerar el tremendo peso que existió entre las estructuras institucionales de la Iglesia Católica y del Estado, tanto de la Corona española y luego los estamentos de la República; y la historia eclesiástica que poseemos, en muchos casos tiene sólo esta mirada institucional¹⁰².

1. Mestizaje religioso a través de la música, el baile, las procesiones y las formas de organización.

El historiador español Fernando de Armas Medida, publicó un estudio sobre la “Cristianización del Perú”, de los años 1532 a 1600; en este libro afirma que: “*En el Perú prehispánico, el culto estaba revestido de pomposo ceremonial y de riqueza exuberante*”. Sobre esta base cultica del antiguo Tahuantinsuyo, los primeros evangelizadores, “*tratan*

¹⁰¹ Cfr. Op. Cit., Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy, Pp.85-90.

¹⁰² Cfr. Dussel, Enrique, Historia general de la Iglesia en América Latina Tom. I/1 Introducción General, Ediciones Sígueme/CEHILA, Salamanca 1983.

de cautivar con el esplendor del culto católico, a los indígenas para elevarlos a una religiosidad espiritual superior, con el auxilio de métodos más aptos”¹⁰³. Al respecto el agustino Antonio de la Calancha sostiene que cuanto *“importa(va) a los indios el adorno exterior para el respeto del Eclesiástico, y (cuanto) puede su condición de ceremonial visible para aumentar la devoción oculta, y atraer esta nación rústica*”¹⁰⁴. En el Perú, la solemnidad de las misas y demás oficios divinos se rodeaba de gran pompa. Así, en Lima, todos los jueves y primeros domingos de cada mes, se decía misa muy solemne, cargada de ceras y de música, en honor del Santo Sacramento de la Eucaristía. También los primeros domingos de cada mes, los negros esclavos celebraban su fiesta con muchas velas, sermón de los mejores predicadores, con música, procesión dentro de la Iglesia, y asistían a estas misas las autoridades civiles¹⁰⁵.

1.1. La piedad católica en el canto y la música

Fernando De Armas Medina sostiene que a los indios les gustaba extraordinariamente el canto y la música. Y justamente, uno de estos métodos empleados por los doctrineros españoles, fue el canto y la música. Y todas las ceremonias religiosas estaban acompañadas por estos dos elementos. Para Armas Medina, los indios mostraban aptitudes excepcionales para ambas artes. Cuando llegaron los españoles, toda una tradición musical hundía sus raíces en el pasado incaico. Esta tradición filarmónica despertó en los indios el gusto por la música; hecho que los doctrineros vislumbraron y se aprestaron a servirse de él con fines de su apostolado. Armas Medina refiere que los indios cantaban acompaños de orquestas de variados instrumentos, como el órgano, chirimías, arpas, flautas, caracoles, vihuelas, vihuelones, bajones, orlos, trompetas, guitarras, tambores, etc.¹⁰⁶. Según la tesis de este historiador, hubo una fusión musical entre la tradición del Tahuantinsuyo y de España, sobre todo en las celebraciones religiosas del nuevo culto cristiano.

¹⁰³ Cfr. Medina de Armas, Fernando, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla 1953, p. 413.

¹⁰⁴ Cfr. De la Calancha, Antonio (1639), *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Tomo I, Libro II, Capítulo XIV, p. 390.

¹⁰⁵ Cfr. Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y Descripción de las Islas Occidentales (1629)*, Libro IV, Cap. XXII, p. 407.

¹⁰⁶ Cfr. Op. Cit., *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, Tomo I, Libro IV, Capítulo XXI, p. 907; Ídem, Libro II, Capítulo XXIV, p. 432.

Para el agustino Calancha, en general la música en las tierras indianas era excelente, sobre todo en los monasterios de las monjas, donde se oía música de primera y bien cantada, mejor que en Europa. En el monasterio de la Encarnación de Lima había hasta nueve orquestas, compuestas con más de 50 diestros en música y cantando en voces deleitosas para todo oído¹⁰⁷. Estas orquestas y coros armonizaban las misas y demás ceremonias religiosas propias de cada pueblo o doctrina. Todas las ceremonias, frecuentemente, iban acompañadas de danzas, evocadoras de los viejos misterios medievales o de las de los acólitos sevillanos. Por ejemplo, se sabe que Gonzalo Pizarro antes de su derrota final en *Xaquixahuana* asistió en la catedral de Cusco a una de estas representaciones sacras, donde los monaguillos y mozos del coro de la catedral, vestidos de ángeles, trenzaron infinitas filigranas ante el santísimo, al son de unas coplas especialmente compuestas en honor a la Virgen¹⁰⁸. Así mismo, los jesuitas, también dieron esplendor a las fiestas del Corpus Cristi, haciendo que sus alumnos bailasen ante el Santísimo, durante los días de la octava¹⁰⁹. Para el cronista Calancha, la música europea penetró tan profundamente en las indias que, a pocos años de la conquista, los naturales eran muy diestros en el uso de los instrumentos españoles. Los evangelizadores, movidos por propósitos apostólicos, condujeron a un mestizaje musical entre la música indiana y la occidental. La música y la danza nunca fueron combatidas, sino íntegramente incorporadas al culto católico, después de hacerles una sana y conveniente depuración. Las orquestas de las iglesias y conventos admitieron entre sus acordes las notas del instrumental aborígen¹¹⁰.

1.2. La piedad en las procesiones de las imágenes.

Las suntuosas procesiones constituían un complemento de la liturgia católica para seducir a los indios. A tal fin, los misioneros españoles las organizaban con extraordinaria frecuencia, las había los domingos y en fiestas importantes. Comúnmente iban acompañadas de música y de cánticos. Se celebraba con extraordinario esplendor la solemnidad del Corpus Christi. En Cusco, se levantaba un tablado al frente de la Iglesia

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, Tomo I, Libro II, Capítulo XXIV, p. 432.

¹⁰⁸ Cfr. Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, *Crónicas del Perú*, Tomo I, Atlas de Biblioteca de Autores Españoles (BAE), Madrid 1963, p. 57.

¹⁰⁹ Cfr. Mateos, F., *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú (1600)*, Tomo I, Primera Parte, Cap. Historia General y Colegio de Lima, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1940, p. 157.

¹¹⁰ Cfr. *Op. Cit.*, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Pp. 420-421.

Mayor, donde se ponía el Santísimo Sacramento en una rica custodia de oro y de plata. El cabildo de la Iglesia se ponía a la derecha y el cabildo de la ciudad a la izquierda. Tenían consigo a los Incas descendientes de la sangre real, para honrarles y hacer alguna demostración de que aquel imperio era de ellos. Los españoles tenían sumo cuidado de adornar las andas que sus vasallos debían cargar en la procesión de la fiesta. Las adornaban con seda y oro, ricas joyas, esmeraldas y piedras preciosas. En las andas se colocaba la imagen de nuestro Señor o de nuestra Señora, o de otro Santo o Santa de devoción del español, de los indios o de los vasallos. Estas andas se asemejaban mucho a las que llevan las cofradías en las fiestas patronales de España. Los indios venían vestidos de lujo, precedidos de las insignias de su linaje (*ayllus* o *panacas*), disfrazados del mismo modo como celebraban en las fiestas del Imperio de los Incas. Los indios de cada repartimiento pasaban con sus andas, con toda su parentela y acompañantes, cantando cada provincia en su lengua materna. Llevaban sus tambores, flautas caracoles y otros instrumentos rústicos y musicales; las mujeres iban detrás de los varones que les ayudaban a cantar y tañer. En los cantares iban diciendo alabanzas de Dios nuestro Señor, dándole gracias por la merced que les había hecho en atraerlos a su verdadero conocimiento; rendían gracias a los españoles, sacerdotes y seculares, por haberles enseñado la doctrina cristiana¹¹¹.

La Semana Santa en Lima se celebraba también con gran esplendor; salían procesiones casi todas las noches. El miércoles en la noche salía de la Iglesia de Santo Domingo la imagen de Cristo Nazareno; los cofrades acompañaban vestidos de túnicas moradas y portando cruces de penitencia. El jueves en la noche del mismo monasterio lo hacía la cofradía de la Veracruz, acompañada por indios, negros y mulatos. Esa misma noche salía otra procesión de la Iglesia de San Agustín, con la imagen del Santo Cristo de Burgos, con gran número de penitentes. El viernes santo en la noche la imagen de Nuestra Señora de la Soledad de la Iglesia de la Merced; así mismo, esa noche, del templo de San Francisco otra procesión acompañada de más de mil penitentes. En la mañana de Pascua también salía una procesión del convento de san Agustín¹¹². En el Cusco gran importancia tenía la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora y del Patrón Santiago, fiesta que conmemoraban el auxilio divino prestado a favor de los españoles, en el cerco de la

¹¹¹ Cfr. Op. Cit., Comentarios Reales de los Incas (1609), Tomo IV, Segunda Parte, Libro VIII, Cap. I, Pp. 107 ss.

¹¹² Cfr. García Irigoyen, Relación de Santo Toribio al Papa: Santo Toribio, Tomo I, pág. 241.

ciudad del Cusco, durante la sublevación de los indios en el año de 1556. Uno y otro día, por la mañana había misa solemne, sermón y procesión, y por la tarde, fiesta para todos con juegos de caña y mucho regocijo¹¹³. Así las procesiones contribuían que los indios se fuesen incorporando a la Iglesia, atraídos por el brillo externo, que al final terminaba influyendo en sus espíritus.

1.3. Organización a través de hermandades y cofradías.

La base de las procesiones, peregrinaciones y, hasta cierto punto, de todo el culto católico, eran las cofradías y hermandades. Estas organizaciones laicas contribuían al apostolado de dos maneras: primero, ayudando a dar suntuosidad y esplendor a las ceremonias de la Iglesia, y segundo, imponiendo a los cofrades y miembros de las hermandades las prácticas de piedad: oraciones, rezos, peregrinaciones, novenas, cantos, rogatorios, entre otros. En el Perú, existieron cofradías exclusivas de españoles, de indios y de negros; otras cofradías eran mixtas compuestas por españoles, indios y negros. La cofradía del Santísimo Sacramento es de las más antiguas en el Perú. En Lima fue fundada por los dominicos, a semejanza de la que existía en Santa María de Minerva de Roma, a quien el Papa Paulo III la anexa. Los papas Gregorio XIII, Clemente VIII y Paulo V la enriquecen con muchos privilegios¹¹⁴. Al parecer, en estas cofradías todas las castas eran admitidas, sean españoles, indios y negros; y su propósito fundamental era difundir la devoción al sacramento de la eucaristía. Se puede decir que no existía doctrina en el Perú que no tuviera sus cofradías. Los dominicos en el año 1554 fundaron la cofradía del Rosario sólo para los indios; pero en 1562 y 1564 la extendieron a los españoles y negros. Los franciscanos fundaron en Lima la archicofradía de la Inmaculada Concepción de María; cofradía a la que el Papa Gregorio XIII concedió numerosas gracias en 1578. Había otras cofradías dirigidas a fortalecer o propagar determinadas devociones. Por ejemplo, en Cusco existía la cofradía de San Bartolomé, cuyo fundamento estaba basado en la tradición del hombre blanco, apóstol que predicó el Evangelio en el Perú, antes de la llegada de los españoles¹¹⁵.

No todas las cofradías o hermandades tenían un fin devocional, sino que también tenían un carácter misional y caritativo. Por ejemplo, las cofradías del niño Jesús,

¹¹³ Cfr. Op. Cit., Comentarios Reales de los Incas (1609), Tomo III, Segunda Parte, Libro II, Cap. XXV, pág. 329.

¹¹⁴ Cfr. Op. Cit., Cristianización del Perú (1532-1600), Pp. 429-430.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 431.

fundadas por los Jesuitas en todos sus colegios, guardaba un carácter apostólico, integrada por indios que tenían la responsabilidad de enseñar la doctrina cristiana a los niños y viejos. En el Cusco los indios cófrades visitaban también a los enfermos y daban de comer a los pobres; diariamente tenían misa y catequesis. En tiempo de cuaresma, los miércoles y viernes, tenían pláticas; los sábados cantaban la Salve y la Letanía; comulgaban con frecuencia, en las fiestas y en la semana santa hacían sus monumentos¹¹⁶. El Tercer Concilio de Lima prohibió fundar nuevas cofradías y aconsejó reducir las ya existentes, por dos motivos: la oposición de los religiosos a que los obispos visitasen las que fueron fundadas por ellos y las desmedidas peticiones de limosnas y mala administración¹¹⁷. Así mismo, fueron también escuelas de expansión de prácticas de piedad las terceras órdenes de San Francisco de Asís y de Santo Domingo de Guzmán. Se sabe que estas órdenes terciarias se extendieron por el Virreinato del Perú siguiendo las fundaciones conventuales y doctrinas a cargo de estos religiosos.

2. El sustrato religioso del pueblo originario de Maras.

2.1. Panteón religioso de Maras.

Debido al tema de la investigación, sólo se hace una referencia somera al panteón religioso de la comunidad de Maras, del que existen evidencias empíricas comprobadas¹¹⁸. Este panteón está conformado por el culto a la *Pachamama* y a los Apus locales, tales como, *Ayhuayro*, *Sacro*, *Cheqoc*, *Pumahuanca* y otros; una devoción profunda hacia los muertos, vivida con ritualismo en los días de la muerte del difunto, el entierro, a los ocho días, un mes, un año y el 02 de noviembre de cada año; devoción marcada hacia los santos: Mamacha Purificada, Mamacha Asunta, San Francisco de Asís, Señor de Lunes Santo y Viernes Santo. Una reinterpretación de los sacramentos católicos, sobre todo, del bautismo, confirmación, matrimonio, eucaristía y otros. Prácticas de peregrinaciones a los santuarios locales: *Torrechayoc* y *Urquillos*, y regionales: Señor de *Huanca* y *Qoylluriti*¹¹⁹; calendario festivo propio: Semana Santa, fiesta en honor a la

¹¹⁶ Cfr. Mateos, F., Historia General de la Compañía de Jesús, Tomo II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1940, págs. 320 ss.

¹¹⁷ Cfr. Martínez Ferrer, Luis, Gutiérrez, José Luis, Tercer Concilio Limense (1583-1491), Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima/Pontificia Universidad de la Santa Cruz; Editorial San Pablo, Cap. XLIV: Las Cofradías, Lima 2017, p. 291.

¹¹⁸ Cfr. Comunidad de Maras Ayllu, reconocida mediante Resolución Suprema N° 125-77-OAJAFORAMS-VII del 27/Mayo/1977.

¹¹⁹ Cfr. Flores Lizana, Carlos, El Taytacha Qoylluy Riti, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1997.

virgen Asunta de *Tiobamba*, fiesta patronal de San Francisco de Asís de Maras¹²⁰, Cruz Velacuy en el mes de mayo y de junio, de las 12 aguadas de Maras Ayllu y las Salineras¹²¹; fiestas patronales de Instituciones Educativas, San Luis Gonzaga, Virgen del Carmen y San Martín de Porres. Prácticas sacramentales como las procesiones de los Santos, virgen María y Cristo Crucificado, bendición y aspersión del agua bendita, responso a los muertos y otros. Para la religiosidad de los pobladores de Maras, la fiesta patronal en honor a san Francisco de Asís vino a ser como el “núcleo ético mítico” de la comunidad, de donde emerge y hacia donde converge todo. Esta ceremonia o rito religioso es un momento de alta intensidad emotiva, social e individual, que genera cauces de sentimientos de fe y de devoción que expresan los lugareños en tiempos y espacios diversos y especiales. Este momento ritual forma parte del calendario anual, en la vida de la comunidad marasina, que establece sobre cuándo, cómo, dónde y para qué se celebra.

2.2. La devoción a los santos, matriz cultural religioso de Maras.

El desarrollo del Tercer Concilio de Lima y la publicación de la “Doctrina Cristiana y del Catecismo” constituyen la traducción de las conclusiones del Concilio de Trento, sobre todo, la aplicación del Catecismo Piano, de acuerdo con las enseñanzas de Trento, para las iglesias de las Américas. La particularidad es que su publicación en el Perú se hizo en quechua y aimara, y en lucha encarnizada contra las idolatrías. Trento, a pesar de asumir una postura crítica ante la piedad popular europea de la iglesia medieval, confirma su plena vigencia y esta devoción es traída a las iglesias nacientes en el Perú, a través del barroco español del que nació el barroco andino, actualmente constatable en el vasto patrimonio cultural de abundantes templos, santuarios y capillas, donde hay cantidad de pintura de caballete y mural, imágenes de santos, santas, cristos y marías¹²².

¹²⁰ Cfr. Núñez del Prado Béjar, Juan Víctor, El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotabamba, en Revista Allpanchis Phuturinga, Vol. II, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1970, Pp. 67-118.

¹²¹ Cfr. Núñez del Prado Béjar, Juan Víctor, Una Celebración Mestiza del Cruz Velacuy en el Cusco, en Revista Allpanchis Phuturinga, Vol. I, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1969, Pp.43-60.

¹²² Cfr. Sosa, Rex, Análisis comparativo entre las escuelas del arte colonial de Quito, Lima y Cuzco, en RICIT No. 7, Universidad de Especialidades Turísticas UCT, Quito 2014, Pp. 50-71; Balta Campbell, Aida, El sincretismo en la pintura de la Escuela Cuzqueña, en Cultura ISSN: 1817-0285, Universidad de San Martín de Porres, Lima 2009, Pp. 102-113.

Julio Caro Baroja, a través de su estudio, nos da la posibilidad de hacer un contraste entre la devoción a los santos en Cusco y de España¹²³.

La devoción a los santos en el Perú, sobre todo en Cusco, no vino de una intensa catequesis doctrinal, sino de la vida cultural en las fiestas organizadas a cargo de las cofradías implantadas en las doctrinas. Manuel Marzal habla de las distintas razones por las cuales los indios acabaron apropiándose de los santos. Para Marzal las imágenes de los santos católicos equivalían a la categoría religiosa de las huacas móviles, divinidades andinas. Esta equivalencia es aún mayor, porque las huacas favorecían a los indios a cambio de ofrendas y este culto estaba organizado a base de tierras y especialistas. Así mismo los santos traídos por los españoles, otorgaban también favores a los devotos y el culto estaba organizado por una cofradía, que hacía producir las tierras y ganados del santo. El culto a los santos se aceptó porque los naturales acabaron comprobando, en propia experiencia, que los santos los oían y hacían caso de sus súplicas, otorgándoles lo que pedían; los santos les oían y les hacían milagros¹²⁴. Para Marzal, la matriz cultural del catolicismo popular (matriz religiosa) es la devoción profunda al santo. Esta matriz (devoción al santo), está integrada a la matriz cultural indígena. Matriz cultural comprendida como aquella estructura básica que da sentido a una cultura. Por ello se puede hablar, sobre todo en la región del Cusco, de una matriz cultural de devoción a los santos, como estructura básica que da sentido religioso a la vida, que sirve para ordenar todos los elementos que entran en juego¹²⁵. Al constatar la fiesta religiosa en la comunidad de Maras en honor a San Francisco de Asís, puede confirmarse esta tesis planteada por el antropólogo Manuel Marzal.

2.3. Arribo de San Francisco al pueblo de Maras.

De acuerdo con el Patronato Real, era deber de los reyes de España ocuparse de la labor misionera en el suelo indiano. Y es la corona española la que va implantando poco a poco el sistema práctico de la evangelización en el territorio del Perú, como ya lo venían haciendo en otras provincias. Pasados los primeros tiempos de la conquista y a medida que se intentaba establecer el organismo gubernamental, comienza la acción misionera a

¹²³ Cfr. Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Ediciones SARPE, Primera Parte, Capítulo III: Santos y hombres, Madrid 1985, Pp. 95-124.

¹²⁴ Marzal, Manuel María, *Los Santos y la Transformación Religiosa del Perú Colonial*, Comisión de Fe y Cultura/Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1982, Pp. 15-16.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, Pp.24-34

cargo de los religiosos y seculares; y al mismo tiempo se establecen las encomiendas en el territorio del futuro virreinato del Perú. El Rey aprueba las ordenanzas dadas por Francisco Pizarro. Y en estas ordenanzas se obliga a todos los españoles a quienes se les da una encomienda, encargándose de los indios de un pueblo, a proporcionar un clérigo, un religioso o, en su defecto, un lego de buena vida y ejemplo, a fin de que enseñe la fe católica a los encomendados¹²⁶. Debido a la escasez de misioneros, religiosos y seculares, durante los primeros años, se impuso la costumbre de encargar la labor doctrinal a seglares, para hacerse cargo de las doctrinas, percibiendo el salario correspondiente¹²⁷. En este punto cabe la pregunta de ¿quién fue el primer doctrinero de Maras? y ¿cómo se implantó la devoción a San Francisco de Asís?

Según Armas Medina, el mismo año en que Pizarro partía de Panamá hacia el Perú, en 1531, salía de España, con dirección hacia La Española, en centro América, el franciscano Marcos de Niza. Y entre los años de 1532 y 1533 arribaron a las tierras del Tawantinsuyu seis frailes franciscanos, fundando el primer convento franciscano en Quito, Ecuador, en 1534. En el Perú, fue Cusco la ciudad donde los franciscanos tuvieron su primer convento. En 1534, Francisco Pizarro le señaló al fraile Pedro Portugués un terreno en las afueras de la ciudad, pero el lugar les pareció poco apropiado a los religiosos. Y en 1549 se les concedió una propiedad dentro de la ciudad del Cusco y se instituyó el convento de San Francisco de Cusco y más tarde el colegio de San Buenaventura. El otro convento franciscano de la ciudad del Cuzco fue el de la Recoleta fundado en 1599, para aquellos religiosos que querían llevar una vida más austera. Estos dos conventos en diferentes períodos formaron parte de la Provincia de los Doce Apóstoles de Lima. Hacia 1570 los franciscanos atendían la doctrina de Huayllabamba, como a ocho leguas al norte de la ciudad Cusco. En 1570 un cacique regaló a los religiosos un terreno en el Valle de Yucay y el P. Jerónimo de Villacarrillo erigió allí el convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Urquillos, que se convirtió en residencia ordinaria de seis frailes, uno de los cuales cuidaba la doctrina de Huayllabamba¹²⁸. Según estos datos historiográficos los franciscanos no se hicieron cargo de la doctrina de Maras.

¹²⁶ Cfr. Real Cédula al Gobernador y Obispo del Perú, del 03 de noviembre de 1536, en el Archivo General de las Indias, Audiencia de Lima 565, Libro II, p. 226.

¹²⁷ Cfr. Valera, Blas o Anónimo Jesuita (1594), *Las Costumbres Antiguas del Perú y la Historia de Los Incas*, Siglo XVI, en *Crónicas Tempranas del Siglo XVI*, Tomo I, Ministerio de Cultura, Cusco 2017, Cap. XIV, p. 66.

¹²⁸ Cfr. Heras, Julián, *Las Doctrinas franciscanas en el Perú Colonial*, en las actas del III Congreso Internacional sobre "Los Franciscano en el Nuevo Mundo (siglo XVII)", Editorial DEIMOS, Madrid 1989, Pp. 716-718.

Probablemente la propagación de la doctrina cristiana fue promovida por Pedro Ortiz de Orué, encomendero de Maras.

2.4. Francisco de Asís vino a quedarse en Maras.

En los años posteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965) y a la Conferencia Episcopal Latinoamérica de Medellín (1968), los Obispos de la región Sur del Perú (Chuquibambilla, Abancay, Cusco, Sicuani, Ayaviri, Puno y Juli), en el año de 1969 crearon el Instituto de Pastoral Andina (IPA), cuyo primer director fue Manuel Marzal, con el propósito de conocer y de estudiar a profundidad el “alma del indígena andino” para promover, de manera colegiada entre obispos y agentes pastorales, acciones evangelizadoras más eficientes que tuvieran en cuenta las raíces culturales y ancestrales del mundo andino. Para este propósito se materializa la publicación de la revista “Allpanchis Phuturinga” (nuestra tierra germinará) para publicar las investigaciones a partir de las ciencias sociales, como la antropología, la sociología y la teología, que permitan la mejor comprensión del mundo andino en sus diversas vertientes¹²⁹. En este horizonte, Abdón Palomino, hace un trabajo de investigación sobre las salineras de Maras y al estudiar la mitología de los orígenes de este salar sostiene que:

“En tiempos antiguos, San Cosme y Damián llevaban agua salada hacia Lares, a efecto de aliviar la necesidad de sal en aquellos alejados lugares. Pero San Francisco, patrono principal del pueblo de maras, viendo la necesidad de este elemento en la alimentación de los mareños, derramó el agua mientras Cosme y Damián dormían, en el lugar actual del manante, durante su fatigosa marcha. El agua derramada se convirtió en manantial permanente para beneficio de los mareños, gracias a la intervención de su santo patrono”¹³⁰.

Este relato cristiano, a cerca de los orígenes de las salineras, muestra la figura de una proverbial misericordia del Santo de Asís por sus hijos pobres de Maras, por proveerlos aquello que necesitaban, incluso a costa de privar a los pobladores de Lares. Importante también recoger sobre la conciencia colectiva de cómo llegó a establecerse San Francisco de Asís en Maras como su santo patrono, a cuyo propósito se hizo varias

¹²⁹ Cfr. Sánchez Paredes, José, Manuel Marzal S. J. Trayectoria de uno de los fundadores del Instituto de Pastoral Andina, en Allpanchis Phuturinga, año XL, N° 73-74, Cusco 2009, pp. 107-145.

¹³⁰ Cfr. Op. Cit., Las salineras de Maras: Organización y Conflicto, p. 157.

entrevistas—las que difieren en algunos detalles— y a partir de éstas se armó lo sustancial del relato verbal.

De España vinieron San Francisco de Asís, Mamacha Asunta y la Mamacha Natividad, los tres. Arribaron al pueblo de Chequerec, en primer lugar. En este sitio se preguntaron los unos a los otros: ¿San Francisco a dónde vas a ir? Al que Francisco respondió: “Yo iré a la Villa del pueblo de Maras”. ¿Y tú Asunta a dónde vas a ir? “Yo iré a la pampa silenciosa, llamada T’io T’io, viviré en ese lugar”, respondió. ¿Y tú Navidad a dónde vas a ir? “Yo bajaré al pueblo de Pichigua, ahí viviré debajo de las peñas en un lugar silencioso”. Desde entonces, el lugar donde los tres santos tomaron rumbos diversos se denomina Chequerec (que significa lugar de la disgregación). Una vez ya ubicado Francisco en Maras, vinieron de Cusco, sacerdotes o religiosos, y al ver la imagen hermosa y grande de Francisco, dijeron: “Este santo no puede vivir en este lugar apartado, lo llevaremos a Cusco”. Francisco no quería vivir en el templo de Cusco y en la noche abriendo las puertas se volvió a Maras. Por segunda vez nuevamente lo llevaron a Cusco y de pronto en la noche toca las campanas y al entrar en el templo Francisco ya no estaba. Por tercera vez lo llevaron a Francisco a Cusco y en sueño se revela para decirles: “no puedo estar en Cusco, yo debo vivir en Maras para cuidar a mis hijos, no me estén llevando de un lugar a otro, sino les quitaré la vida”. A partir de la fecha lo dejaron a Francisco para que viva en Maras (Entrevista N° 03¹³¹).

3. Fiesta patronal en honor a San Francisco de Asís

3.1. Actividades preparatorias.

Actualmente la Arquidiócesis del Cusco en sus 12 decanaturas componen 76 parroquias a lo largo de las 8 provincias de la región Cusco¹³². El ciclo litúrgico de cada parroquia de la iglesia Arquidiocesana del Cusco está profundamente marcada por la fiesta patronal en honor a un Santo (a) o a una advocación de la virgen María;

¹³¹ Cfr. Abal Anchari, Apolonia, Entrevista grabada hecha en quechua a la Sra. Apolonia de 72 años, ex ministra y actual miembro de la tercera Orden Franciscana, 12 de enero de 2021. Grabación que fue traducida y transcrita.

¹³² Cfr. Conferencia Episcopal Peruana, Directorio Eclesiástico 2013, Lima 2012, Pp.241-273.

convirtiéndose en el acontecimiento esperado y central de la vida de un pueblo. En estas expresiones religiosas de la fe de carácter popular, convergen y confluyen muchos elementos: culturales, sociales, políticos y económicos. El patrón catalizador de estos actos rituales obedece a un esquema común: día de vísperas, día central y día de bendición; en torno el triduo de estos días se organizan actividades complementarias, días antes y días después. En muchas parroquias aún se practican las novenas en que los devotos mandan celebrar la misa; y donde no hay sacerdote, se practica el rezo del rosario dirigido por el sacristán, catequista o mayordomo.

Para los feligreses marasinos residentes en Maras y los migrantes en ciudades como Cusco, Lima y otros lugares, la fiesta en honor a San Francisco de Asís se convierte en la actividad religiosa más esperada del año¹³³. Durante el año, las comparsas, organizadas a través de sus juntas directivas, mayordomos y caporales hacen diversas actividades para recaudar fondos económicos y costear los gastos de la banda de músicos, alquiler de trajes de los danzantes, alimentación y otros. Con meses de anticipación, los danzantes, al mando de los caporales hacen sus respectivos ensayos, en los distintos espacios públicos como la plaza de armas y las losas deportivas de las Instituciones Educativas, etc. Del mismo modo, los mayordomos en coordinación con el presidente de la junta directiva hacen sus respectivas *jurk'as*, regalo de panes grandes y una botella de vino o de cerveza, a los devotos que se han comprometido, bajo acta, en cooperar a la comparsa, sea con dinero o productos a fin de que cumplan su compromiso¹³⁴. El ministro de culto, de la tercera Orden Franciscana, toma la responsabilidad de preparar el anda del Santo Patrono, el traje de fiesta y las mejores joyas que ha de llevar durante los días de fiesta¹³⁵. Desde la estructura eclesial, dependiendo del párroco, faltando dos meses para la fiesta, se convoca a los mayordomos, caporales y presidentes de las 15 a 20 comparsas; de la misma forma a las autoridades del distrito; Alcalde, Gobernador y Juez de Paz; directivos de organizaciones del pueblo; presidente de la empresa de productores de sal de Maras (MARASAL), presidente de Maras Ayllu y presidente del Comité de Regantes; directores de instituciones educativas; y los diversos grupos organizados de la comunidad

¹³³ Cfr. Marzal, Manuel María, *El Sincretismo Iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1988, Pp. 30-33.

¹³⁴ Cfr. Libro de actas de la comparsa los Misti Chilenos de Maras, Acuerdos tomados para la fiesta patronal de 2019, 03 de octubre de 2018, folios 50-51.

¹³⁵ Cfr. Mora Núñez, Samuel, Entrevista hecha al ministro de culto de la tercera orden francisca de Maras, 13 de enero de 2021.

parroquial: tercera Orden Franciscana, Consejo Parroquial, Celadores, Coro Parroquial, Catequistas y otros, con el propósito de generar un espacio de reflexión sobre lo que se va a celebrar y organizar la fiesta patronal. Cada entidad organizada se compromete y asume una responsabilidad para el desarrollo de la fiesta, por ejemplo, la Municipalidad es el órgano que garantiza la limpieza pública, la debida ubicación de los comerciantes y el tránsito adecuado en coordinación con la policía etc. Cada institución y organización asume su tarea y coopera para el buen desarrollo de la fiesta. En todas estas actividades previas se puede constatar que hay gran entusiasmo y empeño de todas las personas¹³⁶.

3.2. Vísperas de la fiesta.

Como se ha visto, después de meses de preparación, los días próximos a la fiesta patronal se percibe el arribo de marasinos residentes en Cusco, Lima y otros lugares. Llegado el 03 de octubre, vísperas de la fiesta, las 18 comparsas y sus músicos se concentran en el lugar acordado. Cabe mencionar que la música tiene un lugar fundamental en la fiesta; a los músicos, de acuerdo con los instrumentos que interpretan, se les puede dividir en dos grupos: aquellos que tocan instrumentos de viento y de cuerda, como: arpa, acordeón, violín, mandolina, quena, bombo y timbales. Y otros que utilizan instrumentos de banda, como: bombos, trompeta, platillos, saxofón y el clarinete; “algunos de estos instrumentos tienen procedencia pre hispánica; otros, como el arpa, el acordeón y el violín, fueron traídos por los españoles durante la colonia y ya en el siglo XX, instrumentos europeos como la trompeta, el saxofón y el clarinete, han sido bien recibidos por los andinos”¹³⁷. Estos músicos de cada comparsa visten atuendos muy coloridos y dados para la ocasión. Así mismo, se percibe que hay una diversidad de danzas. Con el mismo criterio que se empleó para agrupar a los músicos, se divide las danzas también en dos tipos: danzas típicas de la zona del Cusco: Mestiza Qoyacha, Qapaq Qolla, Saqsas, Chawares, Misti Chilenos, Saqras, Qapaq Negro, Majeños, Kuka Saruy etc.; y danzas de la zona del Altiplano (Puno y Bolivia): Caporales, Tinkus, Morenada, Qorilazos, Caporales, Kullahuada, Diablada, etc. Los danzantes de cada comparsa visten los mejores trajes, sugestivos, de muchos colores y con diversos adornos. Llegada la hora pactada, se inicia la entrada solemne de las comparsas quienes danzan

¹³⁶ Cfr. Libro de Actas de la Parroquia San Francisco de Asís de Maras, Acuerdos tomados en la reunión multisectorial para planificar la fiesta patronal, Maras 10 de septiembre 2016, folios 40-50.

¹³⁷ Cfr. Romero, Raúl R., Instrumentos Musicales Andinos, en Fiesta en los Andes: Ritos, Música y danzas del Perú, Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2008, Pp. 175; 170-197.

entusiasmados al ritmo de la música de sus respectivas bandas¹³⁸. La entrada es encabezada por los mayordomos, autoridades y acompañada por la multitud de feligreses, devotos de san Francisco de Asís. El recorrido es por toda la calle Jerusalén en dirección al templo parroquial, donde el Santo Patrono les espera debidamente decorado, puesto en su anda de fiesta con sus alas de Padre Seráfico; el encuentro del pueblo católico con su Santo Patrono es emotivo, todos tienen los ojos puestos hacia el rostro de su querido “Panchito”. Acabada la misa de vísperas, toda la feligresía sale al atrio del templo, donde con algarabía desbordante se aprecia la música de las 18 bandas venidas de Bolivia, Puno, Arequipa, Lima, Cusco y de otras ciudades y de pueblos. Al mismo tiempo se encienden los juegos artificiales, momento en que cada comparsa comparte el poche de bienvenida con toda la comunidad.

3.3. Día central.

El 04 de octubre de cada año, es el día más esperado e importante en el calendario festivo religioso de la comunidad de Maras. En este día todas las personas ligadas, por nacimiento u otra afinidad, a la Villa de Maras se vinculan afectiva y espiritualmente en torno a San Francisco de Asís. Para esta ocasión, la mayordomía de albazo y la misa de aurora del día central, corresponde a la empresa MARASAL, en gratitud al sacrificio que hizo el Santo Seráfico, ya que, en tiempos antiguos, *“San Cosme y Damián llevaban agua salada hacia Lares, para aliviar la necesidad de sal... Pero San Francisco, patrono principal del pueblo de Maras, viendo la necesidad de este elemento para la alimentación de los mareños, derramó el agua mientras Cosme y Damián dormían, en el actual lugar del manante, durante su fatigosa marcha”*¹³⁹. El 04 de octubre, día central, la fiesta se inicia con el saludo de alba de las 21 bombardas, seguida por la misa solemne de aurora. Concluida la eucaristía la mayordomía, es decir MARASAL, invita a pasar a todos a su local institucional para compartir el caldo de gallina, potaje de la fiesta. A las 10 a.m., al repique de las campanas, todas las familias, visitantes, autoridades y toda la feligresía, puestos con sus trajes de fiesta, salen de sus casas para dirigirse al templo parroquial. Cobra peculiar notoriedad y pomposidad el desfile de las distintas comparsas, altiplánicas y cusqueñas, quienes al ritmo de sus bandas de músicos salen bailando, con sus trajes de

¹³⁸ Cfr. Cánepa, Gisela, *Identidad y memoria*, en *Fiesta en los Andes: Ritos, Música y danzas del Perú*, Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2008, Pp. 45-68.

¹³⁹ Cfr. Op. Cit., *Las salineras de Maras: Organización y Conflicto*, pp. 156-157.

lucos, de sus distintos “cargo wasis”; todos se dirigen hacia el templo Mayor para participar de la misa de fiesta, presidida por el Arzobispo del Cusco, concelebrada por muchos amigos sacerdotes visitantes y animada por el coro parroquial, con cánticos de alabanza a Dios en quechua y castellano.

Concluida la misa de fiesta todos se preparan para la procesión, bajo la coordinación de los celadores de San Francisco de Asís, a quienes se les distingue por vestir chalecos de color franciscano y portar filamentos para poner orden y disciplina durante la procesión. Las comparsas con instrumentos de viento toman la posta delantera, al medio va el Santo Patrono, los ministros y autoridades, y en la parte posterior, las comparsas de banda. El recorrido de la procesión es por las dos arterias principales de la ciudad, se sube por la calle Jerusalén y se retorna por la calle Jesús; la procesión toma un tiempo de dos horas, aproximadamente. En todo el trayecto los danzantes bailan con entusiasmo en pleno sol del mediodía, sin mostrar ningún signo de cansancio, de hambre, ni de fastidio por el sol. Durante el recorrido las autoridades, las instituciones y las comparsas se turnan para cargar a su santo Patrono con mucho recogimiento, haciendo bailar a San Francisco, al ritmo musical de cada comparsa. Llegado a la plaza principal del pueblo, el Santo Seráfico toma el estrado principal y de honor, preparado para la ocasión y la feligresía se coloca al frente de su Santo y se da inicio a la presentación de cada comparsa, por un tiempo de doce minutos; se aprecia en todos los músicos y danzantes un éxtasis inexplicable; *“se trata del misterio tremendo que conmueve el ánimo que aprende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad”*¹⁴⁰. Este acto termina ya al anochecer, a las 6 p.m. y al concluir esta presentación, todas las comparsas y la feligresía llevan a su Santo hacia el templo, y recién pueden ir a sus “cargo wasis” a almorzar, para degustar el potaje de fiesta, beber lo preparado y bailar al ritmo de sus músicos. Fue un día de conexión humana, de algarabía y de recogimiento; nadie se queja del cansancio, todos han disfrutado de la fiesta¹⁴¹.

¹⁴⁰ Cfr. Otto, Rudolf, Lo santo y lo irracional en la idea de Dios, Traducido por Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid 1996, Pp.13-14.

¹⁴¹ Cfr. Tuesta, Sonaly, TV-Perú: El poder de la historia, Maras, Cusco-Perú, en <http://www.tvperu.gob.pe/play/videos/costumbres/maras-cusco-el-poder-de-la-historia-cap1.1>

3.4. Bendición y actividades anexas.

El 05 de octubre, nuevamente las comparsas y la feligresía se reúnen en el templo mayor para participar en la misa de bendición, se hace la procesión corta y luego de la segunda presentación, la gente va a sus respectivas casas para almorzar. Para las 5 de la tarde todas las comparsas y el pueblo se reúnen en la plaza principal del pueblo para hacer la ceremonia de despedida, en quechua, Kacharpariy. Los músicos de todas las comparsas se juntan en una sola banda y los danzantes se unen para bailar el mismo baile. Con mucha reverencia cargan a su Santo patrono e inicia el tradicional Kacharpariy, dando dos vueltas a la plaza, con el gozo y el sentimiento de haber participado en esta fiesta. Todos se juntan y bailan y se aprecia, desde lejos, que hacen bailar con solemnidad a su Santo patrono en hombros de sus hijos entusiastas. Se llega a la puerta del templo principal y todos de rodillas reciben la bendición de su Santo querido y amado y muchos, con lágrimas en sus ojos, se despiden y piden la bendición de Dios y la protección de su patrono, hasta el próximo año¹⁴². Luego de este acto emotivo las comparsas venidas de Cusco (en ocasiones de Lima) se juntan y toman sus respectivas ubicaciones en la plaza principal del pueblo y hacen sus yunzas como última actividad de despedida hasta el siguiente año.

Las comparsas venidas de Cusco y de otras ciudades, ya se han despedido de San Francisco y de sus conciudadanos y sólo quedan dos comparsas del lugar para las actividades del 6 de octubre, los *Saqsas* y los Misti Chilenos. Después de la misa de bendición y la procesión corta por el perímetro de la plaza, se preparan para los actos rituales del Inca *Wit'uy* y el Arranque de Gallos. En el ritual del Inca *Wit'uy* los *Saqsas* escenifican la captura de Atahualpa en Cajamarca, quien después de una persecución larga, finalmente es capturado por las huestes de Francisco Pizarro y una vez recibido la bendición de Vicente Valverde, el Inca muere decapitado, ante los ruegos y súplicas con llantos de los hijos del Inca, los danzantes *Saqsas*¹⁴³. Llama la atención que Atahualpa no está sólo, sino acompañado de su Padre Pachacutic, quien está vistosamente ataviado. Al final el cuerpo del Inca Atahualpa y el de su padre Pachacutic, son enterrados acompañados con música fúnebre y por los participantes; un ambiente festivo, marcado

¹⁴² Cfr. *Ibíd.*, Cap. 4.

¹⁴³ Cfr. De Jeréz, Francisco (1534), *Verdadera Relación de la Conquista del Perú y del Cusco*, en *Crónicas Tempranas del Siglo XVI*, Tomo II, Ministerio de Cultura, Cusco 2017, Pp.125-127.

por tanta alegría acaba, aparentemente, en un momento de dolor por la muerte de los Incas. Enterrado el Inca, entran en escena los Misti Chilenos: quienes, montados en caballos, acompañados una banda de músicos, dan vueltas a la plaza bailando, llevando aves atadas en palos largos. El arranque de Gallos consiste en cruzar el arco en el que, en una cuerda, han sido atadas aves que van a ser arrancadas; los danzantes montados en caballos pasan bajo el arco y tratan de arrancar al ave colgada, con cuidado para no herirla y maltratarla, una vez logrado su objetivo se la llevan como premio a sus casas. Los *Saqsas* y los Misti Chilenos, al concluir sus actividades últimas se recogen bailando a sus respectivos “cargo wasis” para compartir, por última en el año, la comida, bebida y la fiesta, hasta el próximo año.

CAPÍTULO SEGUNDO.

LECTURA CREYENTE DE LA MÍSTICA POPULAR DE LA FIESTA PATRONAL, SAN FRANCISCO DE ASÍS, DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS, CUSCO-PERÚ.

I. DIMENSIÓN TEOLÓGICA DE LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS, CULTURALES Y RELIGIOSOS DE LA MISTICA POPULAR

1. Memoria histórica del pueblo de Israel.

Nuestra mentalidad, sobre todo, profesa la fe en Dios como creador del hombre y del universo; así, la creación se convierte en el acto primero. Mientras que la fe del Pueblo de Israel se cimienta en la experiencia de un Dios que libera del poder de la esclavitud; el acto primero es la liberación de Dios. Para Gustavo Gutiérrez, la Biblia establece una sólida relación entre creación y la salvación. Pero lo hace a partir de la experiencia histórica y liberadora del éxodo¹⁴⁴. Por ello, la más antigua profesión de fe de Israel tenía este carácter: Dios es el que saca a Israel de Egipto; es la fórmula de profesión de fe más antigua y la más extendida, a la que pronto aparecieron sumarios de la historia salvífica. *“Mi padre era un arameo errante, bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz. Vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror con señales y prodigios. Nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé me has dado”*¹⁴⁵. Así la fe del pueblo de Israel es puesta sobre todo en un Dios liberador, antes que creador. Para Gerhard von Rad, el texto de Deuteronomio 25, 5-9 no es una

¹⁴⁴ Cfr. Gutiérrez Merino, Gustavo, Teología de la Liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009, p.195

¹⁴⁵ Cfr. Para todas las citas bíblicas se usará: Biblia de Jerusalén, Nueva Edición Manual Totalmente Revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017. Deuteronomio 26,5-9.

oración, ya que carece de invocaciones y súplicas; todo él constituye una profesión de fe¹⁴⁶.

Lo narrado en Deuteronomio también se encuentra en Josué 24,1-13 y Nehemías 9,7-25; tres pasajes bíblicos que resumen toda la historia de la salvación, centrada en la liberación de Egipto y, a su vez, cada uno contiene nuevos matices. En Deuteronomio el discurso pertenece a Moisés y está dirigido al pueblo de Israel en conjunto y se ubica antes de entrar a la tierra prometida. Mientras que en el libro de Josué el discurso es dado por éste y va dirigido a los líderes de las 12 tribus de Israel: ancianos, jueces y escribas, quienes se reúnen después de la conquista de la tierra prometida, en el santuario de Siquén. Y en Nehemías el discurso está orientado al pueblo como asamblea cultica, invitada a la alabanza perpetua por las grandes acciones salvíficas de Dios a favor de su pueblo¹⁴⁷. Si hay algo en común de estos tres pasajes es que se constituyen en profesiones de fe que deben ser proclamadas, sobre todo, en las asambleas litúrgicas; el pueblo de Israel va ser capaz de releer su historia en los diversos momentos y etapas de su caminar. Este texto recapitula los hechos principales de la historia salvífica, desde la época patriarcal, del arameo errante que es Jacob, hasta la conquista de Canaán, con una rigurosa concentración sobre los hechos objetivos. El entusiasmo que se oculta tras esta recitación, es algo característico de una estricta celebración de las acciones divinas. Aquí resuena por primera vez el tono que, de ahora en adelante, dominará la vida religiosa de Israel¹⁴⁸.

Johann Baptist Metz, después de los acontecimientos en Auschwitz, hace una larga y profunda reflexión sobre la necesidad de hacer memoria de acontecimientos, que en muchos casos las sociedades modernas prefieren no recordar y llevarlos al olvido. Metz ve como uno de los rasgos fundantes de Israel, ser el “pueblo de la memoria histórica”¹⁴⁹. La importancia de la memoria para Israel se hace patente si consideramos que sus libros sagrados son en gran medida libros de historia: que cuentan historias de familias, de tribus, del pueblo, de la humanidad, de la creación. Las mismas exhortaciones de los profetas o las reflexiones de los sabios se basan en historias y se presentan bajo forma de historias. Incluso las promesas, su fiabilidad, se basa en recuerdo de lo que Dios

¹⁴⁶ Cfr. Von Rad, Gerhard, Teología del Antiguo Testamento, Vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, p. 168.

¹⁴⁷ Cfr. Deuteronomio 25,5-9; Josué 24,1-13; Nehemías 9,7-25.

¹⁴⁸ Cfr. Op. Cit., Teología del Antiguo Testamento, Vol. I, Pp. 167-169.

¹⁴⁹ Cfr. Espinoza Arce, Juan Pablo, Johann Baptist Metz y la teología cristiana “después de Auschwitz”, en Cuestiones Teológicas, Vol. 43/No. 99, enero-junio, Medellín 2016, Pp. 133-147.

hizo ya a favor de su pueblo. Israel se sabe constituido como pueblo por una historia y por la memoria de esta historia. Sus libros son fundamentalmente los libros de su memoria, ciertamente una memoria que no mira sólo al pasado, sino que abre un futuro¹⁵⁰. Para el Papa Francisco la posibilidad de construir un mundo más justo y humano se hará realidad en la medida que los pueblos no pierdan el “*sentido de la historia*” y advierte que asistimos a un modelo de “*nuevas formas de colonización cultural*”. Para el Papa, aquellos pueblos que enajenan su tradición, y por manía imitativa, violencia impositiva, imperdonable negligencia o apatía, toleran que se les arrebate el alma, pierden junto con su fisonomía espiritual, su consistencia moral y su independencia ideológica, económica y política¹⁵¹.

Bajo estas consideraciones bíblicas y teológicas es fundamental que los pueblos tengan una memoria histórica, así como se hizo en el primer capítulo de la presente investigación, al situar el Pueblo Originario de Maras dentro de la macro-etnia de los Ayarmaca, en tiempos pre-incas y su ubicación dentro de la categoría de los Incas de Privilegio, en la época del Tawantinsuyu, y en el largo periodo de la conquista y la colonización¹⁵². Y en esta mirada histórica, situar la fe de estos pueblos ancestrales, como ocurre en los pueblos del Antiguo Israel¹⁵³. A partir de esta conciencia histórica se pueden sanar muchas heridas que aún quedan abiertas en los pueblos de América Latina, como sostiene el escritor uruguayo, Eduardo Galeano¹⁵⁴. Construir pueblos impregnados con los valores del Reino de Dios porque aún la fisonomía espiritual de los pueblos Latinoamericanos que son portadoras esencialmente del sentido de Dios y que éste constituye, en muchos casos, su núcleo ético mítico y hasta su ethos cultural.

¹⁵⁰ Cfr. Amengual Coll, Gabriel, Israel, Pueblo de la Memoria, en Revista de Ciencias de las Religiones, N° 19 Islas Baleares 2014, Pp. 7-25.

¹⁵¹ Cfr. Papa, Francisco, Carta Encíclica, *Fratelli Tutti*, Sobre la fraternidad y la amistad social, Editorial Paulinas/EPICONSA, Lima 2020, N° 13-14.

¹⁵² Cfr. Orígenes del Pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú, Parte I, en el Capítulo Primero: Acercamiento etnohistórico y antropológico a la realidad del pueblo originario de Maras, Cusco-Perú, Pp. 1-9.

¹⁵³ Cfr. Fenomenología de las Religiones Andinas, Parte II, en el Primer Capítulo: Acercamiento etnohistórico y antropológico a la realidad del pueblo originario de Maras, Cusco-Perú, Pp. 10-36

¹⁵⁴ Cfr. Galeano, Eduardo, Las venas abiertas de América Latina, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 2004.

2. Las religiones ancestrales son caminos auténticos de búsqueda del Dios verdadero.

Los primeros evangelizadores, llegados a los antiguos pueblos del Tawantinsuyu, acusaron a las religiones andinas de los pueblos ancestrales, como obras del demonio, a lo que los hombres de estos lugares habían caído por falta de la luz de la razón, de la que carecían. Citar los adjetivos de profundo desprecio a las expresiones religiosas andinas sería muy amplio, basta con hacer mención a un pasaje del teólogo José de Acosta, que resume de alguna manera la concepción común de los evangelizadores.

“No se contentó el demonio con hacer a los ciegos Indios (del Perú) que adorasen al Sol, la Luna, estrellas, tierra, mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó adelante a darles por dioses, y sujetarlo a cosas menudas y muchas de ellas muy soeces...; sino que se envanecieron en su pensamiento, y se oscureció su corazón necio, y vinieron a trocar la gloria y deidad del eterno Dios, por semejanzas y figuras de cosas caducas y corruptibles, como hombres, de aves, de bestias, de serpientes¹⁵⁵”.

2.1. El hombre accede a Dios a través de la creación.

El tratadista de las religiones, Mircea Eliade, sostiene que hay hierofanías religiosas, esto es, manifestación de lo sagrado, que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren alcances universales. Por ejemplo, los semitas, en cierto momento de su historia, adoraron a la pareja divina del dios del huracán, Baal, y a la diosa de la fertilidad agraria, *Belit*. Más tarde, los profetas judíos consideraron sacrílegos estos cultos. Desde el punto de vista de los semitas, se consideraba que a través de la reforma mosaica habían llegado a una concepción más elevada, más pura y completa de la divinidad. A pesar de ello el culto paleo-semítico de *Baal* y de *Belit*, no dejaba de ser una hierofanía, porque revelaba la sacralidad, las fuerzas elementales de la sangre, de la sexualidad y de la fecundidad. Siguió valorándose esta hierofanía hasta el momento en que fue reemplazada por otra, la cual, acontecida en la experiencia religiosa de una minoría selecta, mostraba ser más perfecta y más consoladora. La forma divina de Yahvé prevalecía sobre la forma divina de Baal; revelaba de manera más completa la sacralidad, santificaba la vida sin desencadenar las fuerzas elementales del culto en Baal, revelaba

¹⁵⁵ Cfr. Op. Cit., Historia natural y moral de las Indias (1590), Tomo II, Libro Sexto, p. 143.

una economía espiritual dentro de la cual la vida del hombre y su destino se cargaban de nuevos valores; facilitaba una experiencia religiosa más rica, una comunión divina pura y más completa. Hasta que al final la hierofanía Yahvista se impuso, como representante de una modalidad universalista de lo sagrado y que resultaba accesible por su propia naturaleza a las demás culturas; y a través del cristianismo llegó a ser un valor religioso mundial¹⁵⁶.

Para un occidental habituado culturalmente a relacionar con espontaneidad las nociones de lo sagrado, de la religión y de la mística, con ciertas formas históricas de la vida religiosa, marcado por lo judeo-cristiano, las hierofanías extrañas y extranjeras le parecen en gran medida absurdas; les sería difícil comprender la sacralidad de los cerros, de la tierra, de las piedras o el erotismo místico. Muy a pesar de que estarían dispuestos a considerar con simpatía ciertos aspectos de las religiones exóticas, sobre todo de las religiones orientales. Y aunque haya fundamentos válidos de las hierofanías ancestrales y actuales, de culturas marginales, serán tenidos por fetichismo, panteísmo, infantilismo y arcanos, carentes de todo valor de hierofanía de lo sagrado. Ante esta mirada subjetiva y parcial, Mircea Eliade piensa que las ciencias de la Religión y el hombre moderno tienen que aceptar que las hierofanías se dan en cualquier parte, en cualquier sector de la vida, sea filosófica, económica, espiritual, o social. En suma, no se sabe que si existe algo, sea un objeto, gesto, función fisiológica o ser que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la larga de la historia de la humanidad en hierofanía¹⁵⁷.

A partir del Concilio Vaticano II, la actitud de la Iglesia católica frente a otras religiones y confesiones cristianas, cambia de perspectiva; se muestra más abierta y dialogante. Por ello, la Constitución Dogmática, *Dei Verbum*, afirma que *“Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana...por todos también en la condición presente del género humano fácilmente, con certeza firme y sin ninguna mezcla de error”*¹⁵⁸. *Dei Verbum* deja en claro que el hombre, por naturaleza, tiende a Dios y puede llegar al conocimiento de Él

¹⁵⁶ Cfr. Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Traducida al castellano por Medina Veitia A., Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974, p. 26.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p.34.

¹⁵⁸ Cfr. Conferencia Episcopal Española, Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos y Declaraciones*, Universidad Pontificia de Salamanca y Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, Constitución Dogmática, *Dei Verbum*, N° 06.

sin ningún error. Y este hombre creatura de Dios, que goza de una racionalidad y conciencia propia, es apto para tomar sus propias decisiones, al margen de cualquier manipulación y presión, tal como ocurrió en las campañas de extirpación de idolatrías. Frente a estas situaciones históricas dadas, el decreto conciliar “*Dignitatis Humanae*”, “*declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente*¹⁵⁹”. Vaticano II, en referencia a las religiones en el mundo, reconoce como válidos aquellos caminos que responden a las grandes inquietudes que el ser humano se hace en diversos tiempos y lugares, ya que “*Los hombres esperan de (ellas)... una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueve íntimamente sus corazones*¹⁶⁰”. A la luz de los estudios serios y científicos de las ciencias de las religiones y del magisterio de la Iglesia se puede afirmar que el sentido de la búsqueda de Dios ha tenido su propio proceso en todas las culturas y religiones, como aconteció con el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, el budismo y por su puesto con las religiones andinas también.

En la Sagrada Escritura, el evangelista Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, declara: “*Que en las generaciones pasadas Dios permitió que todas las naciones (paganas) siguieran sus propios caminos, si bien no dejó de manifestarse derramando bienes, enviándolos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, concediéndolos el sustento y llenándolos de alegría*” (Hch 14,16-17). Por su parte, Pablo, el apóstol de los gentiles, en su carta a los Romanos sostiene, “*Porque lo invisible de Dios desde la creación del mundo, se manifiesta a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad*” (Rm. 1,20). En la misma carta al afirmar que al Dios invisible se le puede conocer, a través de su creación, mediante la inteligencia humana; sostiene que, también, a Dios se puede acceder a través de la ley de la conciencia: “*En efecto, cuando los gentiles, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismo son ley, Ponen de manifiesto que la realidad de esa ley está escrita en su corazón; así lo atestiguan además su conciencia y los juicios contrapuestos de*

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, Decreto, *Dignitatis Humanae*” N° 2.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, Decreto, “*Nostra Aetate*”, N°1.

condenación y de alabanza” (Rm. 2,14-15). A partir de estos testimonios bíblicos se puede aprehender sobre la naturaleza de las religiones pre-cristianas. Porque Dios, antes de hablar por medio de Moisés y de Jesucristo, habló por primera vez a la humanidad a través del “cosmos y de la conciencia”. Estas religiones pre-cristianas son la expresión de la primera revelación, es la afirmación de Pablo¹⁶¹. Si Jesucristo es la plenitud de la revelación de Dios; el judaísmo es considerado como la primera etapa de la revelación de Yahvé. Así mismo, con todos los fundamentos mencionados, para las confesiones cristianas católicas actuales, sus religiones ancestrales han sido caminos de preparación para esta revelación.

Para Pablo, a Dios se le puede conocer a través de su creación, el primer libro divino, y a través de la conciencia. A esta actitud antropológica del ser humano, como creatura de Dios, que es capaz de acceder, mediante el uso de la razón y de la conciencia; Karl Rahner denominará como la “apertura trascendental del ser humano”; apertura a Dios y a su obra creadora que es el mundo. Fernando Berríos, teólogo chileno, parafraseando al teólogo alemán, sostiene:

En... (la) comprensión de la teología es básica la convicción de que no hay una oposición real entre lo “teocéntrico” y lo “antropocéntrico”, dado que lo antropológico, el ser humano en cuanto tal o “por naturaleza”, es concebido como “el ser de la trascendencia hacia el mundo (zu Welt) y hacia Dios (zu Gott)”, trascendencia que se traduce en su esencial y definitiva apertura... Puesto que el hombre está, en tal visión, esencialmente referido a Dios y dado que, por otra parte, él no puede decir absolutamente nada de este Dios fuera de la posibilidad –gratuitamente recibida– de una tal referencia esencial, lo antropocéntrico y lo teocéntrico, bien entendidos, no son –ni podrían ser– conceptos opuestos en la teología cristiana”¹⁶².

¹⁶¹ Cfr. Espíndola García, Luis, La nueva creación en el pensamiento de Pablo, en VERITAS, N° 35, Septiembre Bogotá 2016, Pp. 217-233.

¹⁶² Cfr. Berríos, Fernando, El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis, en Teología y Vida, Vol. 45, N° 3, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2004, Pp. 411-437.

2.2. Dios es la roca salvadora.

Como se ha visto en el capítulo primero, para las Religiones Andinas la roca (piedra) fue tenida como una deidad importante. En las pampas extensas, en las lomas, en los cerros y en medio de los cultivos, la tenían por deidad. Los tres hermanos Ayar, fundadores del Imperio de los Incas, se transformaron en piedras en el trayecto Paqariqtambo y el valle del Cusco. En medio de la plaza principal del Cusco, *Waqay Pata*, estaba una Huaca de Piedra de carácter ritual¹⁶³. Para Mircea Eliade la roca por su dureza y permanencia se constituye, para la conciencia religiosa de muchas culturas ancestrales, en hierofanías de lo sagrado. La roca ante la condición humana que es precaria y frágil le revela algo que trasciende; así se convierte en un modo de ser absoluto. Su resistencia, su inmovilidad, sus proporciones, así como sus formas extrañas, no son humanas: son testimonio de una presencia que deslumbra, aterriza, atrae y amenaza. Nada más inmediato y más autónomo en la plenitud de su fuerza, nada más noble y terrorífico que la majestuosa roca. Revela algo que trasciende la precariedad de la condición humana: un modo de ser absoluto¹⁶⁴.

Las culturas semitas han venerado piedras sagradas, como los incas; no en cuanto piedras sino en la medida en que estas manifiestan una presencia divina. Jacob en su camino a Mesopotamia, atravesó Harán. *“Llegó a un lugar en el que pasó la noche, porque el sol se había puesto. Cogió una piedra que allí había, para que le sirviera de cabecera, y se acostó en aquel lugar. Tuvo un sueño y vio una escalera apoyada en la tierra, cuyo extremo llegaba al cielo, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por aquella escalera... Jacob despertó de su sueño y dijo: “¡Ciertamente, Yahvé está presente en este lugar, y no lo sabía!” Después, lleno de temor, siguió diciendo: “¡Cuán terrible es este lugar!” “¡Esta es verdaderamente la casa de Dios; ésta es la puerta del cielo!” Jacob se levantó muy de mañana, cogió la piedra que le había servido de cabecera, la erigió como monumento y derramó sobre ella aceite. Dio a ese lugar el nombre de Betel”* (Gen 28,11-13.16-19). Es importante subrayar algunos detalles del pasaje citado: Jacob se duerme sobre una piedra, en el punto en que comunican el cielo y la tierra; se trata de un centro que corresponde a la puerta del cielo. En este punto cabe una pregunta: Pero ese Dios que se aparece a Jacob en sueños, ¿es el Dios de Abraham,

¹⁶³ Cfr. Op. Cit., Historia de los Incas (1572), Emecé Editores, Pp. 52-57.

¹⁶⁴ Cfr. Op. Cit., Tratado de Historia de las Religiones, Tomo I, p. 253.

como leímos en texto bíblico, o es, una divinidad local, el dios de Betel? Al respecto se puede leer en Jeremías: *“Moab se avergonzará de Kemós, como la casa de Israel se avergonzó de Betel”* (Jr. 48,13). El Dios que ve Jacob en sus sueños es el Dios de sus antepasados y no una divinidad local. Para consagrar el lugar, Jacob erige un monolito, que fue luego venerado por la población autóctona como una divinidad, Betel. Las minorías monoteístas, fieles al mensaje de Moisés, combatieron largamente a este dios, y Jeremías recoge estas luchas. A partir de estos datos se puede demostrar que el Dios de Betel no era todavía el dios de Israel. Pero esa identificación y esa confusión pudieron producirse con bastante rapidez en los medios populares. Allí donde Jacob vio, según la tradición, la escalera de los ángeles y la casa de Dios, los campesinos de Palestina vieron al dios Betel¹⁶⁵.

Sin embargo, cualquiera que fuera el dios que la población autóctona reconociera en Betel, la piedra no representaba más que un signo, una casa, una teofanía. La divinidad se manifestaba por medio de una piedra o en otros rituales atestiguaba y santificaba un pacto justo a ella. Ese testimonio consistía, para la conciencia popular, en la encarnación de la divinidad en una piedra, y para la élite, en una transfiguración de la piedra por la presencia divina. Por ejemplo, Josué, después de haber cerrado el pacto entre Yahvé y su pueblo, *“cogió una gran piedra y la erigió allí, bajo la encina plantada en el lugar consagrado a Yahvé. Y José dijo al pueblo: He aquí que esta piedra servirá de testigo contra nosotros; por que ha oído todas las palabras que Yahvé nos ha dicho: ¡servirá de testigo contra vosotros a fin de que no abandonen a vuestro Dios!”* (Jos 24,26-27). Dios es testigo también en las piedras que Labán erige con ocasión de su pacto de amistad con Jacob (Gn 31,44ss). Esas piedras testigos probablemente fueron adoradas por los cananeos como manifestaciones de la divinidad¹⁶⁶.

Lo que combatían las minorías monoteístas mosaicas era la confusión, harto y frecuente, entre el signo de la presencia divina y la incorporación de la divinidad a un receptáculo cualquiera. *“No fabriquen ídolos. No erijan ni imágenes talladas ni piedras sagradas y no coloquen en vuestro país ninguna piedra configurada para arrodillarse en ella”* (Lv. 26,1). Y en el libro de Números, Dios ordena a Moisés destruir las piedras culturales que va a encontrar en Canaán: *“Destruirás todas las piedras configuradas,*

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 267.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, Pp. 267-68

todas las imágenes de fundición, y destruirán todos los altos lugares” (Núm. 33,52). A este punto conviene aclarar que no se trata de un conflicto entre la fe y la idolatría, tal como hicieron los primeros evangelizadores en las tierras indianas, sino de la lucha entre dos teofanías (apariciones divinas), entre dos momentos de la experiencia religiosa: de un lado, la concepción ancestral, que identificaba la divinidad con la materia y la adoraban, cualquiera fuera la forma y el lugar en que esta se pareciera; de otro lado, una concepción nacida de la experiencia de una élite, que sólo reconoce la presencia divina en los lugares consagrados, como el arca, el templo¹⁶⁷, etc. Encontramos ciertos ritos mosaicos que se esfuerzan por inculcar esa presencia en la conciencia del creyente. Como siempre las antiguas formas y objetos culturales, después de haber modificado su sentido y su valor religiosos, fueron adoptados por una reforma religiosa. En el arca de la alianza que, según la tradición, encerraba las tablas de la ley, se guardaron quizás originariamente unas piedras culturales consagradas por la presencia de la divinidad. Los reformadores aceptaron esos objetos, dándoles un valor distinto dentro del nuevo conjunto religioso, confiriéndoles un contenido completamente diferente¹⁶⁸.

Diversos pasajes de la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, testimonian de estas hierofanías y teofanías en torno a la roca, que aluden a la presencia de Dios. El salmo 18 constituye un *“Te Deum Real”* porque el gran rey David, dirigió a Yahvé las palabras de este cántico el día en que Yahvé lo libró de todos sus enemigos y de las manos de Saúl, dijo: *“Te amo, Yahvé, mi fortaleza. Yahvé es mi roca y mi baluarte, mi libertador y mi Dios: la roca en que me amparo, mi escudo y mi fuerza salvadora, mi ciudadela y mi refugio”*¹⁶⁹ (Sal 18,2-4). Del mismo modo, Moisés el libertador de Israel, eleva un cántico a Dios *“Presten oídos cielo y hablaré; que la tierra escuche las palabras de mi boca...Porque voy a aclamar el nombre de Yahvé; ensalza a nuestro Dios. Él es la Roca, su obra es consumada, pues todos sus caminos son justicia”*¹⁷⁰ (Dt 32,1.3-4^a). *“Vengan, cantemos gozosos a Yahvé, aclamemos a la Roca que nos salva; entremos a su presencia dándole gracias”* (Sal 95,1-2). Dos personajes del Antiguo Testamento elevan sus alabanzas a Dios porque experimentan que el Señor

¹⁶⁷ Cfr. Op. Cit., Constitución Dogmática, *“Dei Verbum”*, N^o 3.

¹⁶⁸ Cfr. Op. Cit., Tratado de Historia de las Religiones, Tomo I, p. 268.

¹⁶⁹ Cfr. Murphy, Roland E., Salmos, en Comentario Bíblico San Jerónimo, Tomo II, Antiguo Testamento II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, Pp. 618-619.

¹⁷⁰ Cfr. Blenkinsopp, Joseph, Deuteronomio, en Comentario Bíblico San Jerónimo, Tomo I, Antiguo Testamento I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, Pp.344-345.

es como la Roca que les da fuerza; así designan la verdad de Dios, “emet”. Dios no es sólo el que ilumina la inteligencia humana sino es como la Roca en quien uno puede apoyarse con todo su peso. Y esto es fundamental para el concepto bíblico de verdad, que no se basa en la evidencia del objeto conocido, como para el griego, para quien su símbolo es la luz, sino en la solidez del testigo que lo hace conocer a otros a través de su himno. La misma significancia que daba el semita a la hierofanía y teofanía de la roca, daba el hombre de las culturas ancestrales del ande en su contacto con la roca al acercarse como su huaca principal o secundaria.

El Nuevo Testamento retoma la metáfora de Dios como Roca, utilizada en el Antiguo Testamento, y lo traslada a Jesucristo; Pablo en su carta a los Corintios les dice: *“Además todos comieron el mismo alimento espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo”* (1 Cor. 10, 3.4). Pedro y Juan encarcelados por las autoridades judías dan testimonio de Jesucristo y sostienen en su defensa contra sus encarceladores, que Jesucristo *“es la piedra que ustedes, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular”* ((Hch 4,11). En las comunidades cristianas del primer siglo, había una conciencia de que Cristo es la Roca; esta Roca designa a la persona misma de Cristo, sobre quien descansa la nueva creación, que es la Iglesia: *“Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro y que sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerá contra ella”*. (Mt 6, 18). El texto de Mateo designa a la persona misma de Cristo, como Roca, sobre la que descansa la nueva creación que es la Iglesia, la incommovible piedra angular sobre la que se apoya todo el edificio de la Iglesia. Ahora bien, a partir de Cristo Roca, los judíos y los gentiles están reconciliados para siempre entre sí y con Dios: *“Así pues, ya no son extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el mismo cimiento de los apóstoles y profetas. Y la piedra angular es Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabajada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también ustedes con ellos están siendo edificados, para ser morada de Dios mediante el Espíritu”* (Ef. 2,19-22). Esa roca de cimiento sostiene los fundamentos de los apóstoles y los profetas. Y desde allí se eleva el edificio espiritual, constituido por las almas vivientes,

donde habita la Trinidad, porque los judíos y los gentiles están reconciliados para siempre entre sí y con Dios¹⁷¹.

2. “Semina Verbi” presente en todas las culturas desde la eternidad.

La conciencia de que Jesucristo, el verbo de Dios, está presente en todos lugares y en todas las culturas, ha sido desarrollado, desde el siglo II por los padres de la Iglesia, especialmente por San Justino, el Mártir, uno de los pocos conversos instruidos que defienden al cristianismo contra las calumnias de los perseguidores, y también de presentar la fe en los términos de la filosofía popular o letrada del mundo grecorromano¹⁷². En sus apologías del cristianismo encuentra en la conducta, de algunos estoicos y sabios, las semillas del Verbo de Dios y sostiene que, *“algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, por la semilla del Verbo, que se halla ingénita en todo el género humano¹⁷³”*. La afirmación de que la semilla del Verbo es innata a todo género humano, es retomada y profundizada por el Concilio Vaticano II, desde la perspectiva misionera de la Iglesia, e insta a los misioneros a mantener una postura de inserción en las diversas culturas, por ello los invita a *“participar en la vida cultural y social mediante las diferentes relaciones y actividades de la vida humana; familiarizarse con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubrir gozosa y respetuosamente las semillas del Verbo latentes en ellas¹⁷⁴”*. Interesante notar que el autor de la semilla del Verbo, ingénita todo el género del ser humano, por tanto inserta estas semillas del Verbo en las diversas tradiciones nacionales y religiosas, lo que se da bajo la acción directa del Espíritu Santo, por lo tanto no es consecuencia de una voluntad del agente, portador de la Buena Nueva, sino que es: *“El Espíritu Santo, que llama a Cristo a todos los hombres por las semillas del Verbo y le predicación del Evangelio y suscita el don de la fe en los corazones¹⁷⁵”*.

¹⁷¹ Cfr. León Dufour, Xavier, Vocabulario de Teología Bíblica, Ediciones Herder, Barcelona 2005, Pp.803-803.

¹⁷² Cfr. Laporte, Jean, Los Padres de la Iglesia: Padres Griegos y latinos en sus textos, Editorial San Pablo, Madrid 2004, p. 15.

¹⁷³ Cfr. Ruiz Bueno, Daniel, Padres Apostólicos y Apologistas Griegos (S. II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, Pp. 997-1016.

¹⁷⁴ Cfr. Op. Cit., Decreto “*Ad Gentes Divinitus*”, Sobre la obra misionera de la Iglesia N° 13.

¹⁷⁵ Cfr. Ibid., N° 15.

La afirmación y convicción conciliar de que “las semillas del verbo” son algo congénito al género humano de las diversas culturas, no sólo es abordada desde la dimensión misional de la Iglesia, sino que corresponde a su naturaleza divina. Por ello la Iglesia: *“Realiza su tarea para que todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de estos hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de estos pueblos, no sólo no se pierda, sino que mejore, se desarrolle y llegue a su perfección para gloria de Dios”*¹⁷⁶. La Iglesia, inserta en el mundo, en su acción pastoral debe aportar en la promoción de la cultura, a fin de que el hombre logre su plena realización, con el auxilio de las diversas disciplinas y ciencias, así los hombres, *“con el impulso de la gracia se dispone a reconocer al Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvar todas las cosas y recapitularlas en El, ya estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre”*¹⁷⁷. Es importante subrayar el paso que da el magisterio de la Iglesia en Vaticano II, en el sentido que en las culturas no sólo están presentes las semillas del Verbo, sino que el mismo Verbo de Dios ya estaba en ellas, antes de su encarnación como Jesús de Nazaret. Esta conciencia magisterial será ampliamente desarrollada en el magisterio y la teología de la Iglesia Latinoamericana, como en las diversas conferencias de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida¹⁷⁸. El Papa Francisco, al abordar el tema de la inculturación de la fe, parte de la premisa de que en muchos pueblos existen valores que son un auténtico humanismo cristiano, obras del Espíritu Santo, por ello:

*“Una mirada de fe sobre la realidad no puede dejar de reconocer lo que siembra el Espíritu Santo. Sería desconfiar de su acción libre y generosa pensar que no hay auténticos valores cristianos donde una gran parte de la población ha recibido el Bautismo y expresa su fe y su solidaridad fraterna de múltiples maneras. Allí hay que reconocer mucho más que unas semillas del Verbo, ya que se trata de una auténtica fe católica con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia”*¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Cfr. Ibid., “*Lumen Gentium*”, N° 18b.

¹⁷⁷ Cfr. Op. Cit., “*Gaudium et Spes*”, N° 57d.

¹⁷⁸ Cfr. Documento de Medellín (1968) Nro. 6 (1, 5); Documento de Puebla (1979), N° 401,403 y 451; Documento de Santo Domingo (1992) N° 17,138 y 245; Documento de Aparecida (2007) N° 4,125.

¹⁷⁹ Cfr. Papa Francisco, Exhortación Apostólica “*Evangelii Gaudium*”, Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, N° 68.

II. LECTURA TEOLÓGICA Y PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD Y MÍSTICA POPULAR EN LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA Y UNIVERSAL.

1. La expresión de la Religiosidad Popular

La fiesta patronal en honor a San Francisco de Asís en el pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú, es una expresión religiosa que se ubica dentro de la categoría teológica de religiosidad popular o piedad popular. Referente a este punto a tratar, conviene analizar el génesis de reflexión sobre la Religiosidad Popular en América Latina, en especial, de la Región Sur Andina del Perú, siguiendo el proceso de reflexión teológica- pastoral del magisterio de la Iglesia Latinoamericana y Universal.

1.1. Antecedentes de la Religiosidad Popular.

Entre los estudiosos del fenómeno “Religiosidad Popular” de América Latina existe un amplio consenso en sostener que este hecho religioso tiene tres fuentes: lo indígena, lo afro americano y lo occidental. El elemento a considerar, para comprender en profundidad el hecho “Religiosidad Popular” vivida en la fiesta patronal de Maras y de las parroquias de la Iglesia del Cusco, que junto a la catequesis y otros medios que han sido empleados para la evangelización fue la transmisión de la piedad popular occidental. Según las investigaciones de teólogos de América Latina, el tipo de religiosidad popular traída por los evangelizadores ha calado más de lo que nos imaginamos en la nueva práctica religiosa de los indios del Perú. Para el documento conclusivo del CELAM la base religiosa de Hispania proviene de su gestación medieval desde el siglo XI, cuando surge la gran manifestación cristiana del mundo germánico-romano, especialmente a través de las órdenes de Cluny y de Cister, en los reinos de la península ibérica. En este tiempo se difunde la liturgia romana, desplazando a la visigoda, y se expande el culto de los Santos y de María, que provienen de Bizancio. Este mundo medieval tenía un sentido inmediato del poder de Dios, de su Providencia, de la profunda unidad de lo histórico y lo meta-histórico. Era un mundo religioso de gran fecundidad expresiva: procesiones, romerías, fiestas, etc. El milagro por magnificencia es la Eucaristía; se adora el Santísimo Sacramento y aparecen las procesiones del Corpus Cristi. Más tarde, en situaciones históricas nuevas, surgen las órdenes mendicantes, (franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y carmelitas); el pueblo se organiza en una infinidad de cofradías y

hermandades en torno a estas órdenes, con fines de comunión cultural y de obras de caridad. Las representaciones de Cristo toman un acento dramático, centrados principalmente en su pasión. Y la piedad popular, muy trinitaria y mariana, apunta hacia los misterios de la Inmaculada Concepción de María y de la Asunción de la Virgen¹⁸⁰. Esta piedad popular, muy extendida y común en la Hispania de la cristiandad, es traída por los evangelizadores y encuentra una conexión inmediata con los ritos festivos de las Religiones Andinas. Y a partir de este encuentro, se da un proceso simbiótico, y surge el fenómeno que trasciende y se convierte en vehículo de transmisión de la vida religiosa de los pueblos mestizos e indios de su vivencia religiosa.

1.2. Religiosidad Popular en el pensamiento teológico.

Para Segundo Galilea la religiosidad popular es, en primer lugar, una realidad amplia y compleja, por ello resulta extremadamente difícil fijar sus límites con una precisión científica. Sin embargo, se puede fijar ciertos criterios que permiten hacer una identificación aproximativa. Uno de estos criterios es el tipo de lenguaje que se utiliza al respecto, sea como catolicismo popular o religiosidad popular. El término religiosidad es más amplio e inclusivo, se comprende dentro de él a las diversas tradiciones, como las protestantes populares, el sincretismo afro brasileño y la simbiosis andino occidental. Ahora bien, esta religiosidad popular para muchos es sencillamente la religiosidad del pueblo, entendiendo pueblo como las clases mayoritarias pobres. La religiosidad popular en América Latina es la expresión religiosa de las grandes mayorías “no instruidas”, teóricamente, en su fe cristiana, debido a una escasa evangelización y desinterés por la estructura eclesial. Esta religiosidad tiene una afinidad particular con el pueblo pobre, pues sólo en él esta religiosidad es coherente con la cultura. Se aprecia que hay una simbiosis entre cultura y catolicismo popular. El pueblo pobre será el lugar, preferentemente, donde la religiosidad se expresa de manera más global e intensa, por su afinidad cultural. En la vida del pueblo, la religiosidad popular se hace paradigma¹⁸¹.

La mayoría de teólogos estudiosos de la Religiosidad Popular coinciden en señalar que esta práctica religiosa contiene dos grandes líneas matrices: una primera, es la preeminencia de lo devocional, y la segunda, es la línea matriz de la marginalidad de la

¹⁸⁰ Cfr. Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina: Ponencias y Documento Final, Secretariado General del CELAM, Documento CELAM N° 29, Bogotá 1977, Pp. 389-390.

¹⁸¹ Cfr. Galilea, Segundo, Religiosidad Popular y Pastoral, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, Pp. 20-21.

estructura eclesial. La Religiosidad Popular ha tenido un influjo muy insuficiente en las estructuras pastorales de la Iglesia Católica y su pertenencia es muy marginal, por la misma actitud de éstas. Los fieles ansían ser católicos, pero las categorías doctrinales, canónicas, morales y rituales, no siempre empatan con la enseñanza oficial de la Iglesia y sus ministros muestran muy poca flexibilidad, por ello la práctica de la Religiosidad Popular en los pueblos del Ande y del Cusco es autónoma y marginal. En los planes pastorales de las iglesias locales y parroquiales son tenidas como incomprendidas y anexas¹⁸², hasta el punto de descargar la responsabilidad organizativa a entidades políticas, como las municipalidades, o a los agentes del laicado, organizado en mayordomías, comparsas e instituciones locales de la comunidad. El ministro, agente oficial de la estructura católica es invitado o pedido para cumplir con el acto ritual de officiar la misa en cuanto se cumpla con los estipendios exigidos por el agente del culto católico.

Para Segundo Galilea queda claro que la base de toda práctica de la religión cristiana está animada por dos tipos de motivaciones. Una podría denominarse evangélico-sacramental, que nace básicamente de la asimilación de la Palabra de Dios y de la naturaleza revelada en los sacramentos; por tanto, supone una evangelización. Por ello acentúa lo específico de la vida cristiana como la gratuidad y la donación en la relación con Dios y los otros, el seguimiento de Jesús en la vida concreta y la capacidad de encarnar la fe en las premisas históricas concretas. Y la segunda se puede denominar motivación devocional, que responde a las legítimas necesidades psicológicas, sociales y culturales de toda religión, incluido el cristianismo, como fe encarnada. Se acentúa la figura de un Dios que responde a las necesidades de la contingencia humana: de protección, de favores y gracias, de experimentar la cercanía de esta protección en ritos, símbolos y devociones particulares. Ambas motivaciones son legítimas en el cristianismo y siempre coexisten en el catolicismo, aunque en diversos grados. Aunque lo propio de una fe madura, evangelizada, es que las motivaciones evangélico-sacramentales primen sobre la pura devocional, y que sean capaces de reinterpretar las devocionales, según la revelación cristiana. Al hablar de la preeminencia de lo devocional no se quiere decir que las motivaciones evangélico-sacramentales no existan; están presentes, pero aparecen

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, P. 23.

como secundarias ante la necesidad de lo devocional. Los mismos sacramentos y las implicancias de la vida cristiana tienden a ser reinterpretadas como actos devocionales. Por ello tiene un influjo ritualista que privilegia la presencia de Dios en los ritos y los sobrevalora en relación la práctica de la vida.¹⁸³ A la luz de lo planteado por Segundo Galilea, se puede concluir que, en la práctica de la Religiosidad Popular, en la fiesta patronal San Francisco de Asís de Maras, aún prevalece el carácter devocional, por muchas razones, entre de ellas, la más visible, es que se tiene una estructura eclesial que supervalora la práctica ritual en todo acto eclesial.

2. El largo recorrido de la religiosidad popular en el magisterio de la Iglesia Latinoamericana y Universal.

La Religiosidad Popular, emerge después de un largo periodo de olvido, y en muchos casos hasta de desprecio, considerada como expresión religiosa “semi-pagana”, “*de muy baja práctica cristiana*”¹⁸⁴. En una sociedad que atraviesa amargas decepciones de una crisis de civilización tecnológica y de una búsqueda ansiosa de nuevas síntesis antropológicas y teológicas, a consecuencia de un cambio de sensibilidad religiosa y del quehacer político, la religiosidad popular ha suscitado enorme interés, justamente por los valores humanos y religiosos que se ponen de manifiesto en ella¹⁸⁵. El Concilio Vaticano II no trató directamente el tema de Religiosidad Popular, sin embargo, abrió cauces que luego se aprovecharían para reflexionar sobre esta práctica. Las enseñanzas de *Gaudium et Spes* acerca de la cultura¹⁸⁶ y la consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios¹⁸⁷, presente en *Lumen Gentium*, fueron decisivas para la teología que se desarrolló luego del Concilio en torno a la piedad popular.

2.1. II Conferencia de Medellín.

A criterio de Bianchi, Medellín significa como un punto de inflexión en esta reflexión. La segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II, para cumplir su misión evangelizadora, plantea la necesidad, de adaptarse a las diferentes culturas e incorporar a todos los hombres, con sus

¹⁸³ Cfr. *Ibíd.*, Pp. 22-23.

¹⁸⁴ Cfr. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Medellín Conclusiones/La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Pastoral Popular N° 6 (1), Bogotá 1998.

¹⁸⁵ Cfr. De Fiores, Stefano y Goffi, Tullio, Nuevo Diccionario de Espiritualidad, Editorial San Pablo, Madrid 191, P. 1658.

¹⁸⁶ Cfr. *Op. Cit.*, *Gaudium et Spes*, N° 53-62.

¹⁸⁷ Cfr. *Op. Cit.*, *Lumen Gentium*, Capítulo II, Pueblo de Dios, N° 9-17.

distintos tipos de religiosidad¹⁸⁸. En una Iglesia que busca estar al lado de los pobres, Medellín rechaza las interpretaciones simplistas y despectivas que venían haciéndose de estas expresiones religiosas, declara que para entenderlas: *“no se puede partir de la interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbana¹⁸⁹”*, y llama a que se realicen *“estudios serios y sistemáticos¹⁹⁰”* sobre ellas. El documento de Pastoral Popular, en la parte sexta, enseña que es: *“fruto de la evangelización realizada en el tiempo de la Conquista¹⁹¹”* y que se trata de una *“religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión¹⁹²”*. Medellín encuentra en estas expresiones religiosas, *“una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad¹⁹³”*. Sin embargo advierte que en estas expresiones existen riesgos y límites. Por ejemplo, son fácilmente influenciables por las *“prácticas mágicas y supersticiosas¹⁹⁴”*. El Documento de Medellín, no oculta en afirmar que *“en la gran masa de bautizados de América Latina... se encuentran grupos étnicos semipaganizados; masas de campesinos que conservan una profunda religiosidad y de marginados con sentimientos religiosos, pero de muy baja práctica cristiana¹⁹⁵”*. Para una mayor comprensión conviene contrastar con el Capítulo 7, sobre la Pastoral de Elites 7 (1-20). En suma, Medellín, en el contexto de una Iglesia que busca estar al lado de los pobres, en medio de las transformaciones sociales, al hablar sobre la misión de la Iglesia, que es ante todo evangelizar, inserta dos tipos de pastorales: Pastoral Popular y Pastoral de Elites. En la Pastoral Popular hace un balance, un tanto ambivalente, de la Religiosidad Popular como práctica de la gran masa bautizados pobres y campesinos semi-paganizados y de baja práctica cristiana, pero que al mismo tiempo es una reserva de virtudes auténticamente cristianas¹⁹⁶.

¹⁸⁸ Cfr. Bianchi, Enrique Ciro, El tesoro escondido de Aparecida: La espiritualidad Popular, en Revista Teología, Tomo XLVI, N° 100, 2009, P. 561.

¹⁸⁹ Cfr. Op. Cit., Documento de Medellín/La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, 6 (4).

¹⁹⁰ Cfr. Ibid., 6 (10).

¹⁹¹ Cfr. Ibid., 6 (2).

¹⁹² Cfr. Ibid., 6 (2).

¹⁹³ Cfr. Ibid., 6 (2).

¹⁹⁴ Cfr. Ibid., 6 (4).

¹⁹⁵ Cfr. Ibid., 6 (1).

¹⁹⁶ Cfr. Ibid., 6 (1-4).

En el año 1974, el Departamento de Teología del CELAM reunió a peritos de ocho países de América Latina para reflexionar sobre el tema de la Religiosidad Popular y el documento final de este evento dejó por asentado que el denominador común, de las actividades y de los participantes del evento, fue una clara conciencia compartida de que: *“La Religiosidad Popular explicita privilegiadamente la peculiaridad de ser América Latina un continente cristiano y católico, lo que caracteriza y da vida a un modelo eclesial de Iglesia pobre expresión que constituye “como la identidad básica del pueblo Latinoamericano y un estilo fundamental de ser Iglesia”.* (Expresión que constituye) la identidad básica del pueblo Latinoamericano y un estilo fundamental de ser Iglesia¹⁹⁷”. Para los peritos del CELAM, el punto de encuentro de América Latina es su mestizaje cultural y religioso; mestizaje en su acepción más amplia de mezcla, que es característica actual de América latina. Existen tres componentes básicos de este mundo: el indígena, el occidental y el africano. Los peritos reconocen que el componente indígena es de inmensa complejidad, en vista de que abarca multitud de etnias y lenguas, de formas culturales y religiosas que se despliegan desde el paleolítico hasta las altas culturas agrarias en Mesoamérica y el ámbito Andino¹⁹⁸.

2.2. “*Evangelii Nuntiandi*” del Papa Pablo VI.

En 1975 el Papa Pablo publica la Exhortación Apostólica, *Evangelii Nuntiandi*; Un inspirado documento pastoral que va a marcar la vida de la Iglesia en las siguientes décadas. Era la primera vez que un documento magisterial de tan alto rango se ocupaba del tema. No fue fácil el camino que tuvo que recorrer el tema de la piedad popular para llegar hasta ocupar un lugar en el Magisterio Universal de la Iglesia. Este documento Papal es una exhortación post sinodal que siguió al Sínodo de obispos de 1974. Según Labarga García, en el aporte previo al Sínodo que hizo el CELAM, aparece planteado el tema, donde se reconoce la existencia de una teología de la religiosidad popular y se indica su potencial evangelizador en el seno de la propia Iglesia¹⁹⁹. A pesar de ello, en el documento preparatorio del Sínodo (*Instrumentum Laboris*) no se hace eco de esta propuesta. Durante el transcurso del Sínodo, muchos obispos latinoamericanos se refirieron a la religiosidad popular basándose en lo hablado en Medellín. Aun así, en el

¹⁹⁷ Cfr. Op. Cit., Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina, p. 383.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 387-388.

¹⁹⁹ Cfr. Labarga García, Fermín, "La religiosidad popular", Saranyana, J., Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001 Iberoamericana, Madrid 2002, p. 402.

primer borrador del documento postsinodal no había ninguna referencia a las expresiones religiosas del pueblo²⁰⁰. Afortunadamente, esto fue corregido en la versión final y la Exhortación Apostólica trata el tema en el número 48.

Evangelii Nuntiandi es una exhortación del Papa Pablo VI que trata sobre la Evangelización en el mundo contemporáneo. Se debe referir el énfasis que el Papa pone sobre la misión y la tarea que tiene a cargo la Iglesia: “*la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia; una tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez más urgentes. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, (es) su identidad más profunda*”²⁰¹. Es su razón de ser y de existir, no tiene otra misión. A la hora de reflexionar sobre la relación entre cultura y evangelio, el Papa, sostiene que el Evangelio no se identifica con cultura alguna, sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino de Dios no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Se debe partir de esta noción sobre el ser de la Iglesia y la relación que hay entre evangelización y cultura²⁰². El Papa en el capítulo IV habla sobre los medios (métodos) de la evangelización y en número 48 desarrolla ampliamente en cuatro párrafos, el tema de la piedad popular.

En este número el Papa afirma que se está tocando un aspecto de la evangelización que no puede dejarse insensibles, refiriéndose a la realidad designada como Religiosidad Popular. Sostiene el Papa que, donde la Iglesia está establecida de hace siglos, como en los lugares donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de fe, que durante largo tiempo fueron consideradas menos puras y despreciadas. Por ello, los Obispos en el sínodo estudiaron a fondo el significado de las mismas; con un realismo pastoral y celo admirable. En el párrafo 3 el Papa afirma, que ciertamente la religiosidad popular tiene sus límites, como: las supersticiones, quedarse a un nivel de manifestaciones culturales, sin llevar a una adhesión de fe, y la formación de sectas. Pero cuando está bien orientada, mediante una pedagogía de evangelización,

²⁰⁰ Cfr. Lydon, Juan, "Aparecida y la religiosidad popular: Cumbre de un desarrollo de reflexión", en Medellín N° 132, Bogotá 2007, Pp. 537-549, 538.

²⁰¹ Cfr. Papa, Pablo VI, Exhortación Apostólica, "*Evangelii Nuntiandi*", acerca de la Evangelización en el mundo Contemporáneo, Roma 1975, N° 14.

²⁰² Cfr. *Ibid.*, N° 20.

contiene muchos valores. *“Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción... Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente "piedad popular", es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad”*.²⁰³. Concluye el Papa que bien orientada esta religiosidad popular puede ser un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo.

2.3. En el magisterio universal, *Evangelii Gaudium*, del Papa Francisco.

El Papa Francisco, en el segundo capítulo de la *Evangelii Gaudium*, habla del contexto social contemporáneo en el que toca vivir y actuar, y sitúa los muchos desafíos del mundo actual para la Iglesia; la inculturación de la fe es un desafío dentro de otros para la Iglesia. El Papa comprende la piedad popular en la perspectiva de Pablo VI y de la Conferencia de Aparecida. Sostiene que en la piedad popular puede percibirse el modo en que la fe recibida se encarnó en una cultura y se sigue transmitiendo; esta piedad refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer y que los hace capaces de mucha generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe²⁰⁴. Según el Papa, la piedad popular viene a ser el sustrato cristiano de algunos pueblos, sobre todo occidentales, y que es una realidad viva. En este lugar se encuentra, especialmente entre los más necesitados, una reserva moral que guarda valores de auténtico humanismo cristiano y que una mirada de fe reconoce lo que ha sembrado el Espíritu Santo, sino sería desconfiar de la acción libre del Espíritu en un pueblo donde la mayoría han recibido el Bautismo, y expresa su fe y solidaridad fraterna de múltiples formas. *Allí hay que reconocer mucho más que unas semillas del Verbo, ya que se trata de una auténtica fe católica con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia*. Para el Papa Francisco, la piedad popular emerge dentro de una cultura evangélica que contiene valores de fe y de solidaridad, que pueden generar el desarrollo de una sociedad

²⁰³ Cfr., *Ibíd.*, N° 48.

²⁰⁴ Cfr. *Op. Cit.*, *Evangelii Gaudium*, N° 123.

más justa y creyente, y posee una sabiduría peculiar que hay que saber reconocer con una mirada agradecida de una cultura evangelizada²⁰⁵.

El Papa Francisco afirma que toda cultura y todo grupo social necesitan purificación y maduración. Novedosa perspectiva frente a la concepción de culturas que se piensan como puras y superiores, frente a la cultura popular de pueblos pobres. Y sostiene que en las culturas populares de pueblos católicos existen debilidades que deben ser sanadas por el Evangelio; la sanación es distinta que la purificación, denota que estas culturas cargan heridas profundas e históricas, que necesitan ser sanadas, más que purificadas. Estas debilidades son el machismo, alcoholismo, violencia doméstica, poca participación en las Eucaristías, creencias fatalistas o supersticiosas que hacen recurrir a la brujería y según criterio del Papa, la piedad popular es el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas²⁰⁶. Así mismo, el Papa hace mención que existen grupos (movimientos) que ponen el acento en formas externas o supuestas revelaciones privadas que se absolutiza. Hay un cierto cristianismo de devociones, propio de una vivencia individual y sentimental de la fe; y que promueven expresiones sin preocuparse de la promoción social y la formación de los fieles, y en ciertos casos se hace para obtener beneficios económicos o algún poder sobre los demás y no tarda en afirmar que estas prácticas no responden a una auténtica piedad popular²⁰⁷.

2.4. La espiritualidad popular para el Papa Francisco.

El Papa Francisco, aludiendo a Aparecida, describe las riquezas que el Espíritu Santo despliega en la piedad popular con su iniciativa gratuita. Invita a apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Afirma el Papa que quien ama al Santo pueblo fiel de Dios, no puede ver estas acciones sólo como búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones²⁰⁸ (EG 125). Y que una mirada de fe reconoce lo que ha sembrado el Espíritu Santo, sino, sería desconfiar de la acción libre del Espíritu en un pueblo donde la mayoría han recibido el Bautismo. A esta expresión de la fe en la piedad popular, los Obispos en Aparecida la

²⁰⁵ Cfr., *Ibid.*, N° 68.

²⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, N° 69.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, N° 70.

²⁰⁸ Cfr. Op. Cit., *Evangelii Gaudium*, N° 125.

llaman espiritualidad popular; porque se trata de una verdadera espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos. No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica, que por el uso de la razón instrumental y en el acto de fe se acentúa más el “*credere in Deum que el credere Deum*”²⁰⁹. A toda esta expresión el Papa Francisco la denomina como la espiritualidad popular, ya que son acciones directas del Espíritu Santo.

3. La experiencia mística en algunos pasajes de la Sagrada Escritura

Para la teóloga Edith Gonzales Bernal, toda la Sagrada Escritura testimonia la experiencia genuina y gratuita de Dios en la vida diaria de hombres y mujeres. Los dos testamentos hablan de una acción que, como fuerza irresistible, abarca la totalidad del ser humano, seduce, toma posesión y empodera, para comunicarla y contagiarla²¹⁰. A continuación, se hace una aproximación de carácter interpretativo y comparativo sobre lo que se considera como una experiencia mística de dos personajes del Antiguo Testamento, Moisés y Abraham.

3.1. Moisés el hombre místico.

“Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote de Madían. Una vez llevó las ovejas muy lejos en el desierto, llegó hasta Horeb, la montaña de Dios. Allí se le apareció un Ángel de Yahvé en una llama de fuego, en medio de una zarza. Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía. Pensó, pues, Moisés: Voy a acercarme para ver este extraño caso: por qué no se consume la zarza. Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza: ¡Moisés, Moisés! Él respondió: aquí estoy. Le dijo: No te acerques aquí; quítate las sandalias que llevas puestas, porque el lugar que pisas es suelo sagrado. Y añadió: Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios” (Ex 3,1-6).

En el pasaje citado, Dios toma la decisión de revelarse, de darse a conocer a Moisés como Yahvé, el Dios de sus padres, de Abraham, Isaac y Jacob; en esto consiste

²⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, N° 124.

²¹⁰ Cfr. Gonzales Bernal, Edith, *La experiencia Mística en la Sagrada Escritura*, en *Theológica Xaveriana*, Vol. 65 N° 180, Julio-diciembre, Bogotá 2015, Pp. 353-380.

el misterio de Dios²¹¹. Moisés es un personaje concreto; después de huir de Egipto se instala en el país de Madíán. Donde se casa con Séfora y con ella tiene a su primer hijo, Gerson. Su trabajo cotidiano es pastar las ovejas de su suegro; con este trabajo sostenía a su familia; pertenece a una cultura pastoril agraria. Y uno de esos días, en lo cotidiano de sus labores se acerca a un cerro llamado Horeb: monte de Dios, se trata del mismo Sinaí, lugar a donde desde hacía siglos se iba para encontrarse con Dios. Este lugar está habitado por el misterio absoluto de Dios y se manifiesta a través de un Ángel en medio de la llama de fuego que arde, pero no se consume. El lugar donde está Moisés es tierra sagrada y se quita las sandalias de sus pies para asomarse y ante la mirada absoluta y amorosa de Dios no hay otra cosa que taparse el rostro²¹². Hay tres elementos que intervienen en esta experiencia mística: está por un lado el misterio que es Dios y por otro lado está Moisés que se encamina al encuentro de Dios. El encuentro entre lo absoluto y el hombre se da en un lugar llamado Horeb; lugar donde se revela Dios a través de su Ángel en medio de la zarza desde donde habla a Moisés²¹³. Y la respuesta de Moisés es de admiración de asentimiento, “aquí estoy” y se quita las sandalias porque está en un lugar sagrado y se cubre los ojos ante la trascendencia de lo divino que se revela en lo inmanente de la naturaleza.

3.2. El camino místico de Abraham.

Toda la vida de Abraham acontece bajo la mirada libre y amorosa de Yahvé: escoge a Abraham entre una familia que “servía a otros dioses” (Jos. 24,2), le hace salir de Ur de los Caldeos (Gen 11,10-31). “*Por la fe...al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir de herencia...sin saber a dónde iba*” (Hb 11,8). La iniciativa de Dios es una acción de amor; desde los comienzos Dios manifiesta una generosidad sin medida con Abraham. Sus promesas delinean un porvenir maravilloso. La expresión común y constante de Dios es: “yo *daré*”; Dios dará a Abraham una tierra (Gen 12,27;13,15;15,18) y lo hará profundamente fecunda (Gen 12,12; 16,10;22,17). Sin embargo, la realidad de Abraham parece a todas estas promesas: Abraham es un nómada, Sara, su esposa, ya no está en edad de tener hijos. El porvenir de Abraham depende única

²¹¹ Cfr. Op. Cit., Teología del Antiguo Testamento, Vol. I, Pp. 234-236.

²¹² Cf. Huesman, Jonh E., Éxodo, en Comentario Bíblico San Jerónimo, Tomo I, Antiguo Testamento I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, Pp.163-164.

²¹³ Cfr. Castel, Francois, Historia de Israel y de Judá: Desde los orígenes hasta el siglo II d.C., Editorial Verbo Divino, Navarra 2005, Pp. 43-45.

y exclusivamente de la bondad y del poder de Dios. En Abraham se resume toda la acción benévola de Dios para con su pueblo, elegido sin mérito alguno. Todo lo que se le pide es una fe atenta e intrépida, una acogida sin reticencia al designio de Dios.

Esta fe de Abraham es puesta a prueba; Dios tienta a Abraham pidiéndole que sacrifique a su único Hijo, Isaac, en el que precisamente recae la promesa (Gen 21,1ss). Abraham no se niega a esta petición (Gn 22,12.26). Pero Dios preserva a Isaac, asumiendo él mismo la provisión del cordero para el holocausto (Gen 22,8.13ss). Así se manifiesta la profundidad del “temor de Dios” en Abraham (Gn 22,12). *“Dios puso a prueba a Abraham. Le dijo: Abraham, Abraham. El respondió: Aquí estoy. Después añadió: Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moría y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, al que yo te diga. Abraham se levantó de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que había dicho Dios. Al tercer día levantó Abraham los ojos y vio el lugar desde lejos. Entonces dijo Abraham a sus mozos: Quédense aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allí, haremos adoración y volveremos donde ustedes”* (Gen 22,1b-5). La obediencia de Abraham termina en la confirmación de la promesa (Gen 22,16ss), cuya ratificación él mismo ve esbozarse: “Yahvé bendijo a Abraham en todo” Gen 24,1). Ahora bien, la benignidad de Yahvé con Abraham no es un asunto individual: su vocación última es la de ser “padre” de un pueblo. Su gloria está en su descendencia. El destino de Abraham ha de tener amplias repercusiones. Como Dios no le oculta lo que piensa hacer, el patriarca asume el empeño de interceder por las ciudades condenadas (Gen 18, 16-33); su paternidad extenderá todavía su influencia, cuya irradiación será universal: Por tu posteridad serán benditas todas las naciones (Gn 22,18). La tradición judía tendrá plena conciencia de este oráculo: Dios le prometió con juramento bendecir a todas las naciones en su descendencia (Eclo 44,21; cf. Gen 22,18).

El misticismo de Abraham contiene una connotación visionaria; cuando Abraham se siente sin descendencia habla con Dios y le expresa su preocupación. A esta preocupación Dios responde: *“Mira el cielo y cuenta las estrellas, si puedes. Después le dijo: Así será tu descendencia”* (Gen 15,5). Abraham cree y de pronto cae sobre él un entumecimiento y le invade un gran sobre salto. *“Puesto ya el sol, surgió en medio de densas tinieblas un horno humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre aquellos*

animales partidos. Aquel día hizo Yahvé una alianza con Abraham en estos términos. Voy a dar a tu descendencia esta tierra, desde el río de Egipto hasta el Río Grande, el río Éufrates (Gen 15,17-18). Esta es la experiencia del pacto, en el que Dios garantiza que a través de Abraham bendice a la humanidad y rompe la cadena de la dispersión que se dio en la torre de babel. Así, la humanidad es bendecida por medio de Abraham, y se forja la esperanza en la figura de él, pues su bendición es universal²¹⁴.

4. Mística en el pensamiento teológico.

Juan Martín Velasco es uno de los investigadores actuales más citados sobre el “fenómeno místico”. Para Velasco, el vocablo místico es la transcripción del término griego “*mystikos*” que significaba lo referente a los misterios (*la mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado, el sujeto, (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada culto. Unido estos vocablos componen una familia de términos derivados del verbo “*myo*”, que significa la acción de cerrar la boca y los ojos ante las realidades secretas, ocultas, es decir misteriosas. Sobre estas raíces etimológicas de la mística, cuando se habla de ella se refieren, en términos generales, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tiene lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige a la experiencia ordinaria y objetiva de la vida, de la unión del fondo del sujeto con el todo, el universo el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu²¹⁵. Fundamentalmente se entiende la “*mística como la expresión de la tendencia innata del espíritu humano a la completa armonía con el orden trascendente, sea cual sea la fórmula teológica con la que se comprende este orden*”²¹⁶. Charles Zaehner, con respecto a la mística, sostiene que, “*si la palabra (mística) tiene algún sentido, significa la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico*”²¹⁷ Rudolf Otto, un tratadista agudo de hechos religiosos define a la mística “*como (el) ingreso radical del numen en el ánimo del que lo experimenta, hasta provocar la visión y la unión*”²¹⁸. Esto significa la acción del misterio tremendo (*Mysterium Tremendum*) en el sujeto que busca

²¹⁴ Cfr. Op. Cit., La experiencia mística en la Sagrada Escritura, en Theologica Xaveriana, Vol.65, p. 356.

²¹⁵ Cfr. Velasco, Juan Martín, El fenómeno Místico, Editorial Trota, Madrid 2009, pp. 23-24.

²¹⁶ Cfr. E. Underhill, Mysticism, Metthuen, London 1911, p. 14. Citado por Velasco, Juan Martín, El fenómeno Místico, Editorial Trota, Madrid 2009, p.23.

²¹⁷ Cfr. Zaehner, Robert Charles, citado por: Ciner, Patricia, Lo Sagrado: Miradas Contemporáneas, Universidad Nacional de San Juan, Argentina 2008, p. 142.

²¹⁸ Cfr. Otto, Rudolf, Ensayos sobre los Numinoso, Editorial Trota, Madrid 2009, p. 85.

y ansía, “*lo numinoso...aquello que aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad*²¹⁹”

Según Bernard, para una mística cristiana, el Absoluto se ha revelado en Cristo como Trinidad de Personas, y este Dios personal comunica su gracia no sólo para dar una vida nueva, sino también para suscitar operaciones espirituales nuevas; además, pertenece a la mística cristiana un campo nuevo, el de la acción en el mundo, que prácticamente está ausente en otros caminos místicos. El Absoluto al que tiende la aspiración mística se presenta, de hecho, inmediatamente como ser personal y, por su puesto, trascendente, pero a la vez interior a la misma alma, creada a su imagen y semejanza. Además, tal interioridad es dinámica, porque Dios infunde la fe y el amor, inseparables de su presencia. Siendo así las cosas, nunca se da la separación entre la búsqueda del Absoluto y el proceso de interiorización: ambos van al mismo paso, si es verdad que el centro del alma es Dios²²⁰. Esta idea del misterio cristiano es profundizada por el experto en el tema, Juan Martín Velasco, para quien una mística cristiana contiene rasgos propios. Y uno de estos rasgos, es que la mística cristiana tiene una de sus características en la regulación y la referencia constante de la experiencia al Misterio, contenido fundamental de esa experiencia. Para Velasco, lo que en realidad constituye la originalidad de la experiencia mística cristiana, es la peculiaridad de la configuración de este Misterio; acá radica la identidad de la mística cristiana²²¹.

*El Misterio cristiano, es en primer lugar, el Dios personal de una tradición monoteísta y profética. Es, al mismo tiempo, el misterio del Dios encarnado: Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu. Es, en tercer lugar, el Misterio que, en virtud de la encarnación y en continuidad con la revelación veterotestamentaria de Dios, se desvela en la historia de los hombres y la encamina hacia sí como su término escatológico. Es, además, el Misterio al que el hombre se adhiere por la fe como única forma de respuesta. Es, por último, el Misterio que convoca a los creyentes en la comunión de la Iglesia, como germen del Reino de Dios, meta de la historia*²²².

²¹⁹ Cfr. Otto, Rudolf, Lo santo, Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Editorial Alianza, Madrid 2016, p. 58.

²²⁰ Cfr. André Bernard, Charles, Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, Pp. 551-552.

²²¹ Cfr. Op. Cit., El fenómeno místico: Estudio comparado, p.217.

²²² Cfr. Ibid., p. 218.

4.1. Mística Popular en el pensamiento teológico de América Latina.

Jorge R. Seibold, Jesuita Argentino, comprometido en la pastoral popular en Buenos Aires, va ser el primer teólogo latinoamericano que lanza una reflexión sistemática sobre la mística de índole popular, en su libro, “Mística Popular”. En este libro Seibold recoge el pensamiento de una línea teológica, vertiente de la Teología de Liberación, llamada “la escuela argentina”, que junto a Galli, Gera, Tello, Scannone, entre otros, trabajan la dimensión cultural de una pastoral popular. Las fuentes teológicas del Papa Francisco emergen de esta escuela²²³.

El punto de partida a considerar, para Jorge, es que las profundas crisis por las que pasan los pueblos latinoamericanos producen un doble efecto: *“Por un lado, las tremendas falencias y miserias que lo atraviesan y, por otro lado, los enormes recursos humanos, espirituales y técnicos a veces insospechados”*. Según Seibold, una toma de conciencia de estos valores que los pueblos llevan en su religiosidad popular, ayudarán a superar las crisis. En particular, evidenciar y descubrir el gran elemento místico que actúa en esta religiosidad popular, que la sostiene y la transfigura. Es una mística cargada de elementos simbólicos que leída a la luz de la fe se convierten en un lenguaje teológico²²⁴. *“Este pueblo sencillo tiene una profunda teología mística, como conocimiento experimental de Dios a través de abrazo unitivo. Esto da a lugar a una espiritualidad mística donde los fieles viven la paternidad de Dios no en abstracto, sino como hijos del Padre en su hijo Jesús. Viven también en todo momento su providencia a través de incontables hechos que entretejen su vida cotidiana y la interiorizan con el sentimiento de su presencia amorosa y constante, que los acompaña de día y de noche”*²²⁵.

De acuerdo a las investigaciones de Seibold, la mística de los humildes contiene elementos fundamentales que pueden ser un aporte a la mística cristiana y a toda la mística general. Uno de los elementos principales es que la mística popular contiene una dimensión cósmica; la experiencia de lo sagrado se hace siempre dentro de un contexto humano, donde el mundo no está ausente, en continuidad a las costumbres ecológicas

²²³ Cfr. Scannone, Juan Carlos, La teología del Pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco, Ediciones Sal Terrae, España 2016.

²²⁴ Cfr. Seibold, Jorge, La mística Popular, Ágape Libros, Buenos Aires-Argentina 2016, pp. 67-68. Al respecto se puede ampliar con la exposición del autor “Los lenguajes de la mística popular” en Stromata, Año LXI Nro. ¾, buenos Aires 2004, pp. 195-204.

²²⁵ Cfr. Ibíd., p. 75.

acordes a la antigua sabiduría de los pueblos indígenas, para quienes la pradera, los bosques, los cerros y todas las especies vivientes debían convivir en un equilibrio armonioso, pues eran sagrados²²⁶. Una segunda dimensión a considerar de la mística popular es su carácter corporal. Para los humildes el contacto con el misterio divino afecta a todo el hombre, llegando hasta sus raíces corporales, psíquicas y espirituales. Lo corporal en el ser humano no se entiende sin la presencia de lo psíquico y espiritual; es fundamental esta visión ante una mística dualista en que sólo valora las potencias del alma frente al cuerpo²²⁷. Aún persiste, en muchos lugares, un discurso eclesial que sostiene que la misión de la Iglesia es el pastoreo de las almas, o que el sacerdote es el cura de almas. Finalmente, ante una cultura moderna que ensalza el ego de los seres humanos, generando un egocentrismo desbordado, el tercer elemento a considerar es la dimensión interpersonal de la mística popular, que consiste en la capacidad interior del sujeto, movido por el Espíritu Santo, de abrirse a una doble relación direccionada hacia Dios y hacia los otros²²⁸. Existen evidencias fundadas que el gran valor de lo comunitario en las expresiones de la religiosidad popular es profundamente vivido. La experiencia mística se hace a través de una relación intersubjetiva e interpersonal; se trata de una traducción práctica del misterio de la Trinidad vivida en el vínculo del amor. Así constatamos la fidelidad a las enseñanzas de Jesús: *“Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, yo estoy presente en medio de ellos”* (Mt 18,20).

Para Jorge Seibold, la vida mística es una de las principales riquezas de la experiencia humana—y de la experiencia cristiana— y que de ninguna manera está confinada a ser vivida como un privilegio de algunas personas. La vida mística es una invitación suscitada por el Espíritu Santo, abierta a todos, y que a lo largo de toda la historia de la Iglesia ha tenido diversas formas de realización. Para los Padres de la Iglesia hasta los ignorantes, según el mundo, pueden llegar a ser teólogos y místicos, esto significa que, los hombres y mujeres, están completamente embebidos del Misterio Divino²²⁹. Así se llega a una afirmación: *“que, en la piedad popular vivida, hay grandes signos que atestiguan que ocurre en gran encuentro con el Misterio Cristiano”*. Jorge

²²⁶ Cfr. *Ibíd.*, Pp. 89-94.

²²⁷ Cfr. *Ibíd.*, Pp. 95-103.

²²⁸ Cfr. *Ibíd.*, Pp. 104-114.

²²⁹ Cfr. Seibold, Jorge Ricardo, *Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística. Nuevos ámbitos para un encuentro personal con un Dios personal*, en *Stromata*, Año LVIII, Julio-diciembre, Buenos Aires 2002, Pp. 263-396.

Ricardo Seibold habla de seis signos visibles, sensibles y palpables, en el evento religiosidad popular, que hacen que esta experiencia se haga mística popular²³⁰.

En primer lugar, la feligresía del catolicismo popular vive lo religioso como una “irrupción” de lo Sagrado en el acontecimiento celebrado, es un acontecimiento que conmueve las fibras su ser, revelándose en ese mismo acontecer, su misterioso designio²³¹. Un segundo signo está en la experiencia de la inmersión del hombre en lo Sagrado. El feligrés que siente la irrupción de lo Divino en su vida, cambia; su nueva vinculación con lo sagrado lo cambia. Ya no se trata de alguien que se vincula con otro, externo a él, sino con Alguien “en quien está”. La nueva relación es de inclusión, de inmersión donde el feligrés no desaparece, pero ya no se comprende sino es en referencia inclusiva a Él²³². De alguna manera se experimenta lo que vivió Jesús, cuando dijo: “*Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí*” (Jn 14,10), “*permanezcan en mí como yo permanezco en ustedes*” (Jn 15,4). Un tercer signo de la vida mística lo da la presencia del “don”; en la expresión de la religiosidad popular hay abundantes gestos de intercambio de dones, dados gratuitamente. Dar un don a otro sin esperar retribución y como signo de pura gratuidad, marca un tipo de relación especial que plenifica tanto al donante como al donado²³³. El mundo andino está marcado por hechos que expresan esa donación en actividades cotidianas como el “*ayni*”, la “*minka*” y las acciones “*devotantes*” para celebrar la fiesta de forma cooperada.

Un cuarto signo de vida mística está vinculado con la centralidad de la vida y de las relaciones personales. La vida mística que se despliega en el corazón de los fieles, durante la fiesta con intensidad y en la vida diaria de manera ordinaria, es de contenido hondo, en lo referente a las relaciones interpersonales, tanto las que se tejen entre sí, al compartir sus propias experiencias espirituales, como aquellas que se orientan hacia Dios, en su trato personal con las imágenes de la Virgen María o de un Santo²³⁴. El quinto signo de la vida mística es la gracia de la presencialidad de Dios. Esta presencia Divina se traduce en los fieles en una experiencia sentida, que afecta a todos los niveles de su

²³⁰ Cfr. Op. Cit., La mística popular, Pp. 169-174.

²³¹ Cfr. Ibid., Pp.169-170.

²³² Cfr. Ibid., p. 170.

²³³ Cfr. Seibold, Jorge Ricardo, Los lenguajes de la mística popular. Un acercamiento desde el catolicismo popular latinoamericano, en Revista Stromata, Año LXI N° ¾, Buenos Aires 2005, Pp. 198-199.

²³⁴ Cfr. Op. Cit., La mística popular, Pp. 171.

existencia: sentidos, imaginación, afectos, pensamientos, decisiones e incluso hasta la inconciencia. Todas estas experiencias sentidas de la presencialidad divina hablan, en los fieles, de los verdaderos sentidos espirituales, que actuados por el Espíritu Santo trascienden y transfiguran la tarea que cumplen los sentidos y potencias corporales²³⁵. Advirtiendo que hay otros signos en la vida mística, para terminar, se menciona un sexto signo que caracteriza la religiosidad popular en Maras, signo vinculado a la vida de inserción y de compromiso en el amor fraterno y solidario. A pesar de estar marcado de muchas incoherencias y fragilidades, el hálito del Espíritu Santo siempre impulsa a no disociar el Amor de Dios del amor al prójimo. Saben que no se llega al cielo sin pasar por la construcción de la Ciudad terrenal; de ahí el compromiso tenaz con la familia, el barrio, la comunidad y el distrito. No existe una oposición entre vida mística y el compromiso con el prójimo; el compromiso por la vida y por el mundo²³⁶.

4.2. Mística popular en el magisterio del Papa Francisco.

En el magisterio de la Iglesia de América Latina por primera vez el vocablo “mística popular” se conjuga en la IV Conferencia de los Obispos en Aparecida al final del N° 2. El tema es tratado amplia y profundamente en la parte denominada “La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo” que abarca los números 258 a 265. Se sabe que, por entonces, el cardenal de Buenos Aires, Jorge María Bergoglio, asumió la presidencia del comité de redacción. Y en el documento conclusivo, los Obispos, en Aparecida, después de reconocer que los pueblos latinoamericanos gozan de una rica y profunda religiosidad popular, la cual constituye el alma (el ser) de los pueblos y que su práctica refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer, y que toda esta vivencia condensa una viva experiencia espiritual²³⁷, pasan a afirmar lo que viene:

Que, “la fe que se encarnó en la cultura puede ser profundizada y así penetrar cada vez mejor la forma de vivir de los pueblos”. Y afirman que esto sólo sucederá “si se valora positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado”. Por eso, “la piedad popular es un imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo

²³⁵ Cfr. Fiorito, *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Ediciones Diego de Torres, Buenos Aires 1989, Vol. 01, P 325 ss.

²³⁶ Cfr. Op. Cit., *Los lenguajes de la mística popular*. Pp. 199-200.

²³⁷ Cfr. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo de Aparecida, CELAM/San Pablo/Paulinas, 2007 N° 258-259.

madure y se haga más fecunda”. Para eso, el discípulo misionero debe ser sensible a las expresiones de la religiosidad popular; saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables. Y cuando se habla de que hay que purificarla, de ninguna manera, se quiere decir que esté privada de riquezas evangélicas. La maduración cristiana de la piedad popular se dará cuando los miembros del pueblo fiel pobre, reconociendo el testimonio de María y de los Santos, imiten la vida ejemplar de éstos. Así procurarán un contacto directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. En consecuencia, *“por este camino, se podrá aprovechar más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular”*; en otras palabras, la piedad popular de los pueblos de América Latina, está impregnada de una mística popular que lleva dentro de sí un potencial de santidad y justicia social²³⁸.

El Papa Francisco será quien eleve al nivel de Magisterio Universal de la Iglesia católica, el contenido teológico del *“rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular”*, con la publicación de su exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, en el primer año de su pontificado, el 2013. *Evangelii Gaudium* consta de 5 capítulos y en tres de ellos aparece la articulación de mística popular, no como palabras sueltas, sino conectadas dentro de un desarrollo en el pensamiento del Papa. El contenido teológico “mística popular” es por primera vez citado en el Capítulo Segundo, de la Exhortación: *“En la crisis del compromiso Comunitario”* donde el Papa hace una mirada pastoral de algunos aspectos de la realidad que pueden detener o debilitar el dinamismo de la renovación misionera de la Iglesia. En la primera parte, de este capítulo, el Papa reflexiona sobre siete desafíos: Una economía de exclusión; Idolatría del dinero; Dinero que gobierna en lugar de servir; Inequidad que genera violencia; Desafíos culturales; Desafío de la inculturación de la fe y; Desafío de las culturas urbanas. Al desarrollar el desafío de la inculturación de la fe²³⁹ reconoce “el sustrato cristiano en algunos pueblos, sobre todo occidentales, y que es una realidad viva”; allí se encuentra, especialmente en los más necesitados, una reserva moral que guarda valores de auténtico humanismo cristiano y que son siembra del Espíritu Santo. Y al momento de advertir que en las últimas décadas se ha producido una ruptura en la transmisión generacional de la fe

²³⁸ Cfr. *Ibid.*, N° 259.

²³⁹ Cfr. *Op. Cit.*, *Evangelii Gaudium*, N° 68-70.

cristiana, porque muchos se sienten desencantados y ya no se identifican con la tradición cristiana. Este desencanto y ruptura se debe, entre otras cosas, a criterio del Papa, a la falta de espacios de diálogo familiar, a la influencia de los medios de comunicación, al subjetivismo relativista, al consumismo desenfrenado que alienta el mercado, a la falta de acompañamiento pastoral a los más pobres, a la ausencia de una acogida cordial en nuestras instituciones y a “*nuestra dificultad para recrear la adhesión mística en un escenario religioso plural*”²⁴⁰.

El Capítulo Tercero está dedicado al “Anuncio del Evangelio” donde el Papa afirma que la responsabilidad de la Evangelización es tarea de todo el Pueblo Santo de Dios y en los números 122-129 desarrolla que la Piedad Popular posee una fuerza Evangelizadora. Sostiene que cuando en un pueblo se ha inculturado en el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas. Por ello, la piedad popular es verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal. De esta manera, en la piedad popular se constata el modo en que la fe recibida se encarnó en una cultura y se sigue transmitiendo. En el amado continente de América Latina hay gran cantidad de cristianos que expresan su fe a través de la piedad popular; y haciendo alusión a los Obispos reunidos en Aparecida, conceptúa a la piedad popular como “*espiritualidad popular o mística popular*”, en vista de que el agente principal de las acciones vividas en la religiosidad popular es el Espíritu Santo²⁴¹. Así la piedad popular se convierte en una fuerza evangelizadora porque contiene, dentro de sí, una mística popular.

El Capítulo Cuarto de la Exhortación Apostólica del Papa Francisco, está dedicada a la dimensión social de la Evangelización. Para el Papa, evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios y, cuando no se tiene en claro esto, se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora. Por ello, el Kerigma tiene un contenido indefectiblemente social, en vista de que en el corazón mismo del Evangelio esta la vida comunitaria y el compromiso con los otros. El contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad²⁴². Así el

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, N° 125.

²⁴¹ Cfr. *Op. Cit.*, *Evangelii Gaudium*, Roma 2013, N° 124.

²⁴² Cfr. *Ibid.*, N° 176-177.

Kerigma, trae consigo, repercusiones comunitarias y sociales; significa la inclusión social de los pobres; construye el bien común y la paz social y lleva al diálogo social como una forma de contribución a la paz. Cuando el Papa desarrolla la implicancia del anuncio Kerigmático en el bien común y la paz social, parte de la premisa de que hay cuatro principios relacionados, con tensiones bipolares, en toda realidad social, estos son: que el tiempo es superior al espacio, que la unidad prevalece sobre el conflicto, que la realidad es más importante que la idea y que el todo es superior a la parte. Para ello se traslada al modelo del poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Para el Papa toda acción pastoral y política debe procurar recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Sostiene el Papa que este principio nos habla también de la totalidad o integridad del Evangelio que la iglesia transmite y envía a predicar. La riqueza plena del Evangelio incorpora a los académicos, a los obreros, empresarios, artistas, a todos. *Y la mística popular acoge a su modo el Evangelio entero y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia y de fiesta*²⁴³. En la mente del Papa, la mística popular o mística de los pobres, constituye una parte del poliedro como forma concreta de acogida del Kerigma, y tiene la capacidad de fecundar y sanar todas las dimensiones de la persona humana y de las culturas.

*“La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta...El evangelio tiene un criterio de totalidad que le es inherente: no termina de ser Buena Noticia hasta que nos es anunciado a todos, hasta que no fecunda y sana las dimensiones del hombre*²⁴⁴”

III. ELEMENTOS ESENCIALES DE UNA MÍSTICA POPULAR EXPRESADAS EN LA FIESTA PATRONAL DEL PUEBLO ORIGINARIO DE MARAS.

1. Iglesia Pueblo de Dios-Iglesia Popular.

Los fieles devotos de San Francisco de Asís, miembros de la Parroquia de Maras, Cusco-Perú, se reúnen año tras año para celebrar la fiesta en honor a su Santo Patrono.

²⁴³ Cfr. *Ibid.*, N° 236-237.

²⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, N° 237.

Los pobladores de Maras, tanto quienes residen en el mismo lugar, como aquellos que han migrado a otras ciudades y que vuelven para celebrar esta fiesta religiosa, en su noventa y nueve por ciento profesan la fe católica. De acuerdo al plan pastoral parroquial 2011-2015, todos los niños egresados de todos los centros primarios del ámbito del pueblo están bautizados y han recibido su primera comunión. Así mismo, los jóvenes egresados de los centros secundarios, además de la primera comunión, han celebrado el sacramento de la confirmación. Del mismo modo, del total de las parejas en estado de convivencia, dentro de los primeros cinco años contraen el sacramento del matrimonio. Sin embargo, es un dato objetivo que del total de la población marasina, la que participa en la celebración de la eucaristía dominical, es un pequeño porcentaje. A pesar de ello, toda la comunidad católica en promedio participa de la misa por lo menos tres veces al año²⁴⁵.

A partir de estos datos estadísticos expuestos y desde una perspectiva teológica, los fieles del Pueblo de Maras constituyen el Pueblo Santo de Dios, del que el Concilio Vaticano II, decía: *“En efecto, los que creen en Cristo, al nacer de nuevo por la Palabra de Dios vivo, no de una semilla mortal, sino inmortal, no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo, constituyen un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido por Dios; y los que antes no eran ni siquiera pueblo, ahora, en cambio, son Pueblo de Dios”*²⁴⁶. El Papa Francisco, en la *Evangelii Gaudium*, al hablar del Pueblo Santo de Dios, exalta el carácter pneumatológico de una reunión eclesial, porque *“el Espíritu Santo construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. Él mismo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo; Él es quien suscita una múltiple y diversas riquezas de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme que atrae a otros”*²⁴⁷, y no discrimina. Importante resaltar la comprensión de una Iglesia, como Pueblo de Dios, ante una concepción netamente jerárquica o considerada como sociedad perfecta, tal como se concebía hasta antes del Concilio. A partir del Concilio y el magisterio del Papa Francisco se puede afirmar que los bautizados de la Parroquia de Maras, son una porción del pueblo Santo de Dios²⁴⁸.

²⁴⁵ Cfr. Parroquia San Francisco de Asís de Maras, Plan Pastoral 2011-2015, en Archivo de la Oficina Parroquial, Maras, marzo de 2011.

²⁴⁶ Cfr. Op. Cit., Constitución Dogmática, *Lumen Gentium*, N° 9.

²⁴⁷ Cfr. Op. Cit., Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*, N° 117.

²⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, N° 119.

2. Antecedentes de la Iglesia Pueblo de Dios.

2.1. Iglesia Qahal Yahvé.

Para el eclesiólogo Claudio García Extremeño, la palabra *ekklesía* (iglesia) proviene del término griego “ekklaleo” que significa convocación y congregación, existe un convocante y un convocado. En la sociedad griega la *ekklesía* era la reunión del pueblo, de los ciudadanos libres, convocados por el heraldo público para tratar asuntos referentes a la ciudad (polis). El carácter de esta reunión era de orden político y no religioso. Por ello, a juicio de Extremeño, no se puede afirmar que la iglesia (ekklesía) cristiana tenga un origen directo en el uso clásico del griego, más bien, su origen real se encuentra en el Antiguo Testamento²⁴⁹. Por ello conviene acercarse al significado bíblico de la *ekklesía* en la Sagrada Escritura.

En los escritos del Antiguo Testamento, sobre todo en la versión de los LXX el vocablo hebreo “qahal Yahvé” designa a una asamblea convocada para un acto religioso, con frecuencia para un acto cultural, por ejemplo, Dt 23; 1Re 8; Sal 22,26. Qahal Yahvé es empleado, sobre todo, por la escuela deuteronomica, para referirse a la asamblea del Horeb (Dt 4,10), de las etapas de Moab (Dt 31,30), o de la tierra prometida (Jos 8,35; Jue 20,2). Usado también por el cronista para designar la asamblea litúrgica del Pueblo de Israel en tiempo de los Reyes o después del exilio (1Par 28.8; Neh 8.2)²⁵⁰. Ahora bien, entre Yahvé e Israel surgen una serie de relaciones, que se podría sintetizar con las siguientes características: hay una relación de “propiedad”. Israel es la propiedad que Yahvé se ha reservado de entre todos los pueblos de la tierra. Este sentido de propiedad lleva consigo una relación de pertenencia, que queda expresada en la fórmula de la Alianza: «Yo soy tu Dios y tú eres mi pueblo» (cf. Ex 19,5; Eclo 17,17). Yahvé elige en “propiedad” a Israel, no por méritos propios de éste, sino por una elección libre y gratuita suya (cf. Dt 7,6ss): por el gran amor que le ha tenido y que será el fundamento de toda la esperanza futura del pueblo. Israel llega a ser, así, el pueblo de Yahvé, en virtud de la Alianza²⁵¹.

²⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, P. 9.

²⁵⁰ Cfr. *Op. Cit.*, Vocabulario de Teología Bíblica, p. 405.

²⁵¹ Cfr. Álvarez Suarez, Aniano, *Repensando la Iglesia como Pueblo de Dios, desde la “Lumen Gentium”, del Vaticano II*, en *Teresianum* N° 61, Roma 2010, p.333.

2.2. Iglesia Popular.

Con el pasar de los años, las raíces fundantes y únicas, dadas en las primitivas comunidades de la Iglesia, reunidas en las casas, en las ciudades y en muchas partes, han ido perdiéndose, hasta desaparecer. Poco a poco se fue acentuando mucho el carácter de estamento social-jurídico. Bajo esta antecedencia eclesiológica, Vaticano II trae un giro copernicano: “*quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente...sino hacer de ellos un pueblo para que le conocieran de verdad y le sirvieran con una vida santa. Eligió pues, a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando poco a poco... sucedió como preparación y figura de su alianza nueva y perfecta que iba a realizar en Cristo...Jesús instituyó esta nueva alianza, es decir, El NT en su sangre, convocando a las gentes de entre los judíos y los gentiles para que se unieran...y fueren el nuevo Pueblo de Dios*²⁵²”. Conviene resaltar algunos elementos relevantes en la cita de la *Lumen Gentium*. Primero, el término “Pueblo” referido a la Iglesia aparece tres veces; Segundo, la acción de Dios se hace presente a lo largo de la historia de Israel. Y tercero, toda la acción salvífica de Dios tiene como horizonte la manifestación plena del Reino de Dios, en la encarnación de Jesucristo y en la “parusía”. Santiago Madrigal, al hacer una relectura de la *Lumen Gentium* emplea los términos Pueblo de Dios y Misterio de Comunión, términos que describen mejor la eclesiológica subyacente en el Concilio Vaticano II. Esta Iglesia fundada por Jesús se convierte en “sacramento universal de salvación”, es decir, es el germen del Reino de Dios, en medio de las constancias históricas que le toca vivir y misionar en la historia que le toca actuar²⁵³.

En la Iglesia de América Latina, la categoría de pueblo, por un lado, puede designar al pueblo-nación, y, por otro lado, a las clases populares. Para Juan Carlos Scannone, en la teología latinoamericana la categoría pueblo se entiende en la primera acepción, tomándola desde la unidad plural de una cultura común, enraizada con una historia común, y proyectada hacia un bien común compartido. Así mismo, se constata que en América Latina, los pobres son quienes conservan como factor estructurante de su vida y convivencia, la cultura propia de su pueblo, y sus intereses coinciden con un proyecto histórico común de paz con justicia social, ya que se vive en un contexto de

²⁵² Cfr. Op. Cit., *Lumen Gentium*, N° 9ª.

²⁵³ Cfr. Madrigal, Santiago, Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una Eclesiológica, Editorial Sal Terrea, Santander 2002, Pp. 245-270.

opresión, de injusticia estructural y de violencia institucionalizada²⁵⁴. Pablo VI, afirma que la piedad popular: *“refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”*, y el Papa Francisco, afirma que, *“es una manera legítima de vivir la fe y un modo (auténtico) de ser Iglesia”*. Por ello, en el proceso de organizar al pueblo desde el espíritu de Jesús, donde esté presente la contemplación y la ternura, nace la *“Iglesia popular”*, y como su corazón las comunidades de base²⁵⁵. El concepto de Iglesia de los pobres llegó a coronarse con el discurso del Papa Juan XXIII, el 11 de septiembre de 1962: *“La Iglesia se presenta, para los países subdesarrollados, tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres”*²⁵⁶”

Bajo los argumentos teológicos planteados sobre una manera de ser iglesia, como Iglesia Popular, la opción preferencial por los pobres, categoría teológica, planteada en Medellín²⁵⁷ y explicitada formalmente en Puebla²⁵⁸ (1979), Santo Domingo²⁵⁹ y ratificada en Conferencia de Aparecida²⁶⁰, es vivida por los miembros de este pueblo (nación), quienes se sienten unidos por un *ethos* cultural y una manera de vivir la fe cristiana, en la expresión de la piedad popular, como estructura de su fe. A esta opción teológica y pastoral de la Iglesia de América latina, el teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez Merino, fundador de la Teología de la Liberación, será quien ubique esta perspectiva teológica en la teología de la Iglesia Católica²⁶¹. Para esta teología, el pobre no es objeto de contemplación sino sujeto de liberación, animado y motivado por su fe; se hace en la fuerza histórica de los pobres²⁶². El Papa, Benedicto XVI, en el discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe, recuerda a los Obispos, que *“la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su*

²⁵⁴ Cfr. Op. Cit., La Teología del Pueblo, pp. 20-21.

²⁵⁵ Cfr. Trigo, Pedro, Análisis teológico pastoral de la Iglesia Latinoamericana, en Revista Latinoamericana de Teología, Centro Gumilla, Caracas, Pp. 48-49. Sobre Iglesia popular hay una amplia bibliografía, por ejemplo, Boff, Leonardo, La comunidad eclesial de base: lo mínimo de lo mismo, en Iglesia: Carisma y Poder, Sal Terrae, Santander 1982, Pp. 197-217; Boff, Clódovis, CEB y prácticas de liberación, en Indo American Pres Service, Bogotá 1981.

²⁵⁶ Cfr. Discurso del Papa, Juan XXIII, 11 de septiembre de 1962, en Tamayo Acosta, Juan José, Para comprender la Teología de la Liberación, Editorial Verbo Divino, Navarra 2008, P. 38.

²⁵⁷ Cfr. Op. Cit., Documento de Medellín, Parte 14, N° 1-18.

²⁵⁸ Cfr. Op. Cit., Documento de Puebla, Cuarta Parte, Capítulo I, N° 1134-1165.

²⁵⁹ Cfr. Op. Cit., Documento de Santo Domingo, Números: 178,179-180,275,296 y 302.

²⁶⁰ Cfr. Op. Cit., Documento de Aparecida, La opción preferencial por los pobres (8.3), N° 391-398.

²⁶¹ Cfr. Gutiérrez Merino, Gustavo, Teología de la Liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.

²⁶² Cfr. Gutiérrez Merino, Gustavo, La fuerza histórica de los pobres, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima 1979.

*pobreza*²⁶³”. El magisterio del Papa Francisco continúa esta senda y entiende que “*la opción por los pobres es una categoría teológica*²⁶⁴”, y que “*los pobres son la carne de Cristo*²⁶⁵”. Y toda teología que se hace desde el pobre es una teología de liberación.

3. La procesión de San Francisco de Asís, ícono de la Iglesia Peregrina.

3.1. La peregrinación para el pensamiento teológico Latinoamericano.

La feligresía de la Iglesia de la Región Sur Andina del Perú cuenta con dos Santuarios regionales de trascendencia: Señor de *Qoylluriti* enclavado en el *Apu Ausangate*²⁶⁶ y Señor de Huanca, situado en las faldas del *Apu Pachatusan*²⁶⁷, a donde cada año miles de peregrinos, desafiando el intenso frío, sol, hambre y sed, masivamente se dirigen, entre súplicas, cantos, bailes, música, actos penitenciales y oraciones, al encuentro de Jesucristo Salvador, enclavado en dos Apus de importancia regional.

Como se ha descrito ampliamente en el capítulo anterior, la fiesta religiosa popular en honor a San Francisco de Asís, patrono del pueblo originario de Maras se convierte para los fieles marasinos en arquetipo religioso donde confluyen los diversos elementos que hacen que sea un auténtico pozo espiritual de donde beben los lugareños²⁶⁸. Es sabido que los días que van desde el 03 al 06 de octubre de cada año son ansiosamente esperados y preparados; estos días guardan un carácter sacral en el devenir cotidiano de los días y meses del año. El 03 de octubre son las vísperas de la fiesta; el 04 es el día central, y el 05 y 06 son días de bendición. El templo Parroquial, San Francisco de Asís de Maras, se carga más de lo habitual de feligreses. Los días en mención, acuden como a un espacio sagrado al que se asiste en momentos claves del día: en la madrugada al salir el sol, para la misa de aurora; a eso de las once, antes del mediodía, para la misa central y al entrar el sol, llevando la imagen del Santo Patrono. Del mismo modo, la imagen de San Francisco de Asís, se convierte en ícono de la presencia de Dios. Sale en procesión solemne el día

²⁶³ Cfr. Discurso Inaugural del Papa Benedicto XVI, en la V Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe, domingo 13 de mayo de 2007.

²⁶⁴ Cfr. Op. Cit., *Evangelii Gaudium*, N° 197.

²⁶⁵ Cfr. Discurso del Papa Francisco en su visita pastoral a Paraguay el 11 de julio de 2015.

²⁶⁶ Cfr. Brachetti, Ángela, *Qoylluriti*. Una creencia andina bajo conceptos cristianos, En, *Anales del Museo de América*, N° 10, Madrid 2002, Pp. 85-112; cf. Ceruti, María Constanza, *Qoyllur Riti: etnografía de una peregrinación ritual de raíz incaica por las altas montañas del sur de Perú*, en *Scripta Ethnologica*, Vol. XXIX, Buenos Aires 2007, Pp. 9-35.

²⁶⁷ Cfr. Vintimilla, María Augusta, *De santos y huacas: notas sobre transculturación religiosa en un episodio de la Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*, en *Revista Latinoamericana de Comunicación, Chasqui*, N°. 122, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, Quito 2013, Pp. 66-73

²⁶⁸ Cfr. Gutiérrez, Gustavo, *Beber en su propio pozo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, Pp. 13-14.

central y el segundo día, el de bendición para los visitantes y el de bendición para los lugareños. En estos días y en los espacios indicados, hay un constante movimiento de la feligresía, de sus casas hacia el templo, del templo hacia el pueblo, en procesión, con la imagen de San Francisco; el santo patrono se reúne con sus fieles en la plaza pública, para la presentación de comparsas. Toda la feligresía mantiene un carácter de Iglesia peregrina hacia la casa del Señor, el templo, y de ahí hacia el pueblo sale Dios, en la imagen de San Francisco, para recorrer por las calles principales y hacer una morada temporal y simbólica en la plaza de armas²⁶⁹.

Carlos María Galli, teólogo jesuita de la escuela argentina, como el Papa Francisco, afirma que nuestros pueblos aman las peregrinaciones y las procesiones. En ellas el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminado juntos hacia el Dios que los espera. Las peregrinaciones y las procesiones son un sacramental de la Iglesia peregrina²⁷⁰. Interesante notar la concepción eclesiológica que traduce, a partir del magisterio de Puebla, donde la Iglesia es un pueblo con rasgos públicos e históricos de una iglesia de multitudes (DP 232-237), y es una familia con las notas vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades (DP 238-250). Lo que Puebla denomina signo sacramental, Juan Pablo II lo denomina imagen plástica, entendiendo la peregrinación como un continuo fluir en la que resalta no tanto el aspecto exterior cuanto el itinerario vital y teologal, porque está centrado en Cristo, en la figura del santo o la santa, y el camino es un recorrido con esperanza²⁷¹. Para Galli, a diferencia de lo que sucede en Europa, donde las peregrinaciones suelen ser promovidas y organizadas por las estructuras eclesiales, en América Latina las peregrinaciones son, en general, fenómenos establecidos, cuyo carácter es espontáneo, familiar, popular y eclesial, masivo, penitente y festivo²⁷². La vida cristiana es el camino por excelencia (Hch 2,28). Por eso, la peregrinación eclesial es un sacramental que evoca tanto el camino recorrido por Cristo, quien hace su pascua hacia su padre, como el acto de fe teologal (Jn 14,1), se trata de un movimiento animado e impulsado por el Espíritu Santo orientado

²⁶⁹ Cfr. García Iglesias, Luis, Las peregrinaciones en la antigüedad, En Cuadernos de Pre Historia y Arqueología, N° 13-14, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1987, Pp. 301-311.

²⁷⁰ Cfr. María Galli, Carlos, La peregrinación imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino, en Teología y Vida, Vol. 44, N° 3, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2003, Pp. 270-309.

²⁷¹ Cfr. Juan Pablo II, Novo Millennio Ineunte, N° 8-13.

²⁷² Cfr. Op. Cit., La peregrinación imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino, p. 277.

hacia Dios como fin único y bienaventurado (*credere in Deum*)²⁷³. En toda peregrinación el tiempo y el espacio juegan un rol fundamental; se puede hablar de un tiempo sagrado como también de un espacio sagrado.

3.2. La peregrinación del Pueblo de Israel.

En la Biblia, sobre todo en el Antiguo Testamento, destacan, por su simbolismo religioso, las peregrinaciones de los Patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, al Santuario de Siquem (Gn,12,6-7; 33,18-20); al Santuario de Betel (Gen 28,10-22; 35,1-15), y al Santuario de Mambré (Gen 13,18; 18,1-15). Estos pasajes, probablemente, buscan legitimar con el uso de los Patriarcas, la adopción de santuarios cananeos, en la fe del pueblo de Israel²⁷⁴. En lo sucesivo se observa la persistencia de las peregrinaciones a santuarios de diversa importancia: Siquem (Jos 24,25; Jue 9,6, 1Re 12,1-9), Betel (1Sa 10,3; 1Re 12,29ss; Am 5,5; 7,13), Bersabee (Am 5,5). A partir de estos santuarios tradicionales se verán también aparecer otros santuarios como el de Efra (Jue 6,24) y de Sorea (Jue 13,19), lugares donde se conmemoran apariciones del Ángel de Yahvé. Silo es el santuario donde reside el arca de Yahvé, lugar donde se celebra cada año una fiesta de Yahvé (Jue 21,19). En estos antiguos santuarios, antes de la reforma de Josías, se observa en la vida de Israel la existencia de numerosos centros de peregrinación, lugares sagrados a donde la feligresía concurre al encuentro de su Dios²⁷⁵.

Para las tribus salidas de Egipto el monte de Sinaí, donde se reveló Dios a Moisés, se convirtió en un lugar sagrado: *“Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en el fuego. El humo ascendía como si fuera el de un horno, y todo el monte (de Sinaí) retemblaba con violencia”* (Ex 19, 16-25). Para Israel, todo el camino transcurrido por el desierto del Sinaí, durante 40 años, tuvo el sentido de un largo peregrinaje hacia la tierra prometida. Un peregrinar, lleno de pruebas y tentaciones, sin embargo, bendecido por Dios, a través del Arca: *“El arca de la alianza de Yahvé iba delante de ellos los tres días de camino, buscándoles donde hacerle alto”* (Núm. 10,33-36) y través del Tabernáculo: *“No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una*

²⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 283.

²⁷⁴ Cfr. Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia/ Principios y Orientaciones, Ciudad del Vaticano 2002, N° 280.

²⁷⁵ Cfr. Léon Dufour, Xavier, Vocabulario de Teología Bíblica, Ediciones Herder, Barcelona 2005, p. 683.

tienda, en un refugio” (2Sam 7,6); símbolos de la presencia de Yahvé, que camina con su pueblo, los guía y la protege por medio de la nube: *“la Nube de Yahvé iba de día sobre ellos, desde que dejaban el campamento*” (Núm. 9,15-20)²⁷⁶.

El camino de Israel en el desierto es un gran paradigma de peregrinación que encontramos en las Sagradas Escrituras. En un momento concreto de su historia, llegó al poder en Egipto un nuevo faraón que no había conocido a José, y el miedo al crecimiento demográfico que experimentaba el pueblo de Israel, le llevó a oprimirlo con pesadas cargas. Dios escuchó el clamor de su pueblo y lo liberó de la esclavitud por medio de Moisés. Tras la salida de Egipto se inició una larga marcha que tuvo como meta la tierra prometida. A lo largo de esta marcha por el desierto se producirán diferentes pruebas y episodios: dificultades, tentaciones, protestas, infidelidades, hasta idolatrías. A pesar de todo ello, no les faltará la presencia de Dios providente. El pueblo de Israel es un pueblo en camino, un pueblo que el Señor hizo salir de la esclavitud de Egipto y guío hasta la tierra que había prometido a sus padres. La peregrinación en el desierto es una experiencia que le sirvió como purificación y maduración. A partir del Éxodo, Israel vivió con la seguridad cada vez más intensa de ser un pueblo liberado por Dios y conducido hacia una nueva tierra. La travesía del desierto es fundamental en la existencia del pueblo de Israel, porque es una experiencia evidente de la salvación de Dios. El pueblo deberá recordar siempre esta experiencia fundamental del desierto, una etapa de su historia en que vivía en total dependencia de Dios y caminaba guiado y protegido por Él. El éxodo será un memorial siempre vivo y presente²⁷⁷.

3.3. El recorrido procesional del Arca de la Alianza.

Según el libro del Ex 26,33;40,21, la tienda²⁷⁸ era destinada a albergar el “arca del testimonio”. Este testimonio o ley solemne lo constituye las dos tablas del testimonio, es decir, las dos tablas de la ley recibidas de las manos de Dios, Ex 31,18, y depositadas en el arca, Ex 25,16;40,20. Por esta razón la tienda que contiene el arca de la alianza será llamada la tienda del testimonio, Núm. 9,15;17,22;18,2. La descripción de este objeto sagrado nos ofrece Ex 25,10-22; 37,1-9. Según el libro del Deuteronomio en 10,1-5,

²⁷⁶ Cfr. Op. cit., Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia, N° 280.

²⁷⁷ Cfr. Saiz Meneses, Josep Ángel, La peregrinación en la Sagrada Escritura, en Servicio de Información de la Iglesia Católica en España (SIC Agencia), Madrid 2019.

²⁷⁸ Cfr. De Vaux, R., Instituciones del Antiguo Testamento, Editorial Herder, Barcelona 1976, Pp.389-392.

Moisés fue quien fabricó, por orden de Yahvé, un arca de madera de acacia y puso en ellas las dos tablas de piedra en las que Yahvé había escrito el decálogo. En Dt 10,8, el transporte de esta caja, fabricada por Moisés, estaba confiado a los levitas, y se le denomina como el “arca de la alianza, por contener las tablas de la alianza que Yahvé había hecho con su pueblo, Dt 9,9. La segunda ley del Deuteronomio, a partir de la reforma de Josías, será colocada también al lado del arca de la alianza de Yahveh, Dt 31,9-26²⁷⁹.

En Núm. 10,33-36 leemos que “*El arca de la alianza de Yahvé iba delante de ellos los tres días de camino, buscándoles dónde hacer alto. La Nube de Yahvé iba de día sobre ellos, desde que dejaban el campamento. Cuando partía el arca, decía Moisés: Levántate, Yahvé, que tus enemigos se dispersen, que huyan ante tu presencia los que te odian. Y cuando se detenía, el arca, decía: Vuelve, Yahvé, a las miríadas de millares de Israel*²⁸⁰”. Así se puede constatar que el arca preside la marcha del pueblo por el desierto y marca las etapas de este caminar. Y según Números 14,44, cuando los israelitas atacaron a los cananeos contra la orden de Moisés y quedaron derrotados, “*ni el arca de la alianza de Yahvé ni Moisés se movieron del campamento*”. Como se sabe, los textos del Éxodo pertenecen a la tradición sacerdotal y, como la descripción de la tienda, están influidos por el recuerdo del templo de Salomón, en cuyo lugar más sagrado, el santo “sanctórum”, el arca reposa bajo las alas de los querubines 1Re 8,6. Mientras que la tradición del Deuteronomio no describe el arca ni la relaciona con la tienda²⁸¹.

A partir de los elementos planteados, sin duda, el arca de la alianza fue en elemento de culto en la travesía del desierto, así como la tienda, pero tuvo una historia más larga que esta última. Por ejemplo, en Jos 7,6 el arca sin la tienda está en Guilgal y cuando en Jue 2,1-5 dice que el ángel de Yahvé subió a Guilgal a Bokim, cerca de Betel, se debe sin duda alguna comprender de un traslado del arca. En Betel, ciertamente, se encuentra el arca tal como nos narra en Jue 20, 27. En Jueces 8,33 la presencia del arca es descrita en Siquem, cabe aclarar que este pasaje corresponde a una redacción

²⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, Pp. 392-393.

²⁸⁰ Cfr. Todas las citas bíblicas en el presente trabajo han sido extraídas de la Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada, Ediciones Desclee De Brouwer, Bilbao 2017, Cuarta Edición. El mismo para su mayor comprensión se cotejó con La Biblia Latinoamericana, Texto íntegro traducido del hebreo y del griego, Editorial Verbo Divino y San Pablo, Madrid 2005, Edición Revisada.

²⁸¹ Cfr. *Op. cit.*, Instituciones del Antiguo Testamento, p. 293.

deuteronomista. En 1Sam 3,3 se encuentra el arca en Siló, un terreno mucho más seguro, durante la juventud de Samuel. De Siló es llevada al combate de Afeq, 1Sam 4,3ss, donde es capturada por los filisteos, 1Sam 4,11. Después de haber estado en Asdod, Gat, Eqrón, es devuelta por los filisteos en Bet-Semés y depositada en Quiryat-Yearim, 1Sam 4,1-7,1. De este lugar David la lleva a Jerusalén y la instala en una tienda, 2Sam 6. El Rey Salomón es quien construye el templo para albergar el arca en la parte más santa 1Re 6,19;8,1-9. Después de este hecho, los libros históricos de la Biblia no vuelven a hablar del arca, pero es verosímil que siguiera los acontecimientos del templo y que no desapareciera hasta que fue destruido el templo de Jerusalén en el año 587 a.C.²⁸².

Para la congregación del culto divino y la disciplina de los sacramentos, la expresión religiosa de la piedad popular, en particular a partir de la edad media, dio amplio espacio a las procesiones votivas, que en la época barroca alcanzaron su apogeo, para honrar a los Santos patronos de una ciudad o un pueblo. Eran actos en los que se llevaba procesionalmente la estatua del Santo Patrono por las calles principales de la ciudad. En sus formas genuinas, las procesiones son manifestaciones de la fe del pueblo, expresan el sentimiento religioso de los fieles y tienen, con frecuencia, connotaciones culturales. Sin embargo, desde la fe cristiana, las "procesiones votivas de los Santos" están expuestas a algunos riesgos. Para que la procesión conserve su carácter genuino de manifestación de fe, es necesario que los fieles y los ministros sean formados en su naturaleza, desde un punto de vista teológico, litúrgico y antropológico²⁸³.

Dice el Concilio Vaticano II que, "*La Iglesia sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo*²⁸⁴" cuando Cristo vuelva glorioso. Hasta ese día, "*la Iglesia avanza en su peregrinación a través de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios*²⁸⁵", porque aquí abajo, ella se sabe en exilio, lejos del Señor, y aspira el advenimiento pleno del reino, "*y espera y desea con todas sus fuerzas reunirse con su Rey en la gloria*²⁸⁶". La consumación de la Iglesia en la gloria, y a través de ella la del mundo, no sucederá sin grandes pruebas. Solamente entonces, "*todos los justos desde Adán, desde el justo Abel*

²⁸² Cfr. *Ibid.*, Pp. 393-394.

²⁸³ Cfr. Cfr. Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia/ Principios y Orientaciones, Ciudad del Vaticano 2002, N° 246.

²⁸⁴ Cfr., Op. Cit., *Lumen Gentium*, N° 48.

²⁸⁵ Cfr. San Agustín, La Ciudad de Dios, Tomo XVI, Editado por José Moran, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958, Pp. 18,51.

²⁸⁶ Cfr. Op. Cit., *Lumen Gentium* N° 5.

*hasta el último de los elegidos se reunirán con el Padre en la Iglesia Universal*²⁸⁷”. Bajo estas luces conciliares, desde el punto de vista teológico, se debe destacar que la procesión es un signo de la condición de la Iglesia, pueblo de Dios en camino que, con Cristo y detrás de Cristo, consciente de no tener en este mundo una morada permanente (cfr. Heb 13,14), marcha por los caminos de la ciudad terrena hacia la Jerusalén celestial. Así mismo, es también signo del testimonio de fe que la comunidad cristiana debe dar de su Señor, en medio del género humano; por ello la Iglesia es “*sacramento universal de salvación*”²⁸⁸. Finalmente, es signo de la tarea misionera de la Iglesia, que, desde los comienzos, según el mandato del Señor (cfr. Mt 28,19-20), está en marcha para anunciar por las calles y las plazas del mundo la Buena Nueva de Jesucristo; hace suya las palabras de Pablo: “*ay de mi sino predico el Evangelizo*” (1Cor 9,16).

El directorio sobre la piedad popular y la liturgia propone que, desde el punto de vista litúrgico, se deberán orientar las procesiones hacia la celebración de la liturgia: presentando el recorrido procesional como la iglesia que peregrina hacia la patria celeste; procurando que se desarrollen con la presidencia de un ministro ordenado; estableciendo un momento inicial de oración, en el cual no falte la proclamación de la Palabra de Dios; valorando el canto, preferiblemente de salmos y las aportaciones de instrumentos musicales; sugiriendo llevar en las manos, durante el recorrido, cirios o lámparas encendidas; disponiendo las estaciones, que, al alternarse con los momentos de marcha, dan la imagen del camino de la vida; concluyendo la procesión con una oración doxológica a Dios, fuente de toda santidad, y con la bendición impartida por el ministro ordenado. Finalmente, desde un punto de vista antropológico se deberá poner de manifiesto el significado de la procesión como el camino recorrido juntos: participando en el mismo clima de oración, unidos en el canto, en el baile, dirigidos a la única meta, donde los fieles se sientan solidarios unos con otros, determinados a concretar en el camino de la vida los compromisos cristianos madurados en el recorrido procesional²⁸⁹.

²⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, LG N° 2.

²⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, N° 48.

²⁸⁹ Cfr. *Op. Cit.*, Directorio Sobre la Piedad Popular y la Liturgia, N° 247.

4. La celebración de la fiesta patronal de Maras es una asamblea litúrgica.

En páginas anteriores se ha visto que la categoría eclesiológica, Pueblo de Dios, adoptada por el Concilio Vaticano II, hunde sus raíces bíblicas en la experiencia del pueblo de Israel que se concibe como el “Qahal Yahvé”, que significa la convocación de Dios para un acto cultural (Dt 23; 1Re 8; Sal 22,26; Dt 4,10; Dt 31,30; Jos 8,35; Jue 20,2). Los miembros de esta convocación de Dios, mediante la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana, forman parte del pueblo Santo de Dios, que es un pueblo profético, sacerdotal y real, a quienes corresponde dar culto a Dios en espíritu y verdad (cf. Jn 4,23). Este pueblo ejerce dicho sacerdocio por Cristo en el Espíritu Santo, en las celebraciones litúrgicas, tanto de los sacramentos y sacramentales²⁹⁰. La categoría eclesiológica de Pueblo de Dios, en los pueblos de América Latina, se hace la Iglesia de los pobres, porque está constituida por una inmensa mayoría de hombres y mujeres de condición humilde y pobre, portadores una profunda fe, que en los espacios de la religiosidad popular se reúnen para celebrar sus creencias auténticas, insertas con elementos míticos y rituales, propios de sus culturas. En consecuencia, la convocación de la fiesta patronal, San Francisco de Asís, del pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú, es una reunión de carácter litúrgico.

4.1. La reunión cultica del pueblo de Maras.

Etimológicamente, el término liturgia deriva del latín (liturgia) y hunde sus raíces en la palabra griega λειτουργία (*leitourgia*). A su vez, el prefijo - “leit” emana de la palabra griega “laos”, que significa gente o público (aquí es donde se obtiene la palabra “laicos”). Mientras que el sufijo - “ourgia” procede de la palabra griega “ergon”, que significa trabajo o servicio (aquí es donde emana la palabra “energía”). Entonces, la liturgia es “trabajo derivado del público” o “trabajo de la gente”²⁹¹. A partir de esta raíz etimológica, la Iglesia Católica ha llegado a definir el término liturgia, a la luz de los misterios cristianos. Comprendiendo por la acción litúrgica como “*la cumbre a la cual*

²⁹⁰ Cfr. Op. Cit., *Lumen Gentium*, N° 85.

²⁹¹ Cfr. Temas Bíblicos para predicar, Etimología de la palabra Liturgia, en:

https://www.holyfamilybrw.org/uploads/1/2/5/8/125871450/nuances_and_elements_-_spanish.pdf

tiende la actividad de la Iglesia²⁹²”. Mediante el cual, “Cristo, nuestro Redentor y Sumo Sacerdote, continúa en su Iglesia, con ella y por ella, la obra de nuestra redención”²⁹³.

Para Casiano Floristán, la liturgia es, ante todo y sobre todo, la celebración de la asamblea cristiana²⁹⁴. Por ello, Congar escribe que la Iglesia o comunidad cristiana es el sujeto integral de la acción litúrgica²⁹⁵. Esta afirmación teológica de Floristán y de Congar supone una renovación profunda de los conceptos de Iglesia y ministerio. Por ello, las acciones litúrgicas no son acciones aisladas, ni privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es sacramento de unidad y de salvación, es decir, pueblo santo, sacerdotal, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos, como sus pastores (cf. SC 26)²⁹⁶. Ante una concepción de la liturgia como culto exclusivo de la Iglesia, el Concilio Vaticano II marcó una nueva concepción: la liturgia es concebida como la acción sacramental de la Iglesia o acción simbólica comunitaria del misterio pascual. “*Con razón se considera la liturgia como el ejercicio del Sacerdocio de Jesucristo, realizado, por el Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros*”²⁹⁷. Ahora bien, esta acción litúrgica es el culto de la Iglesia, no porque se ejerce en nombre de la Iglesia que manda u ordena el culto, sino porque se ejerce “*in persona ecclesiae*”, es decir, por quien como comunidad o como individuo personifica a la Iglesia²⁹⁸. Definitivamente a la luz de “*Sacrosanctum Concilium*”, por liturgia ya no se puede entender sólo la envoltura de la celebración, sus rúbricas y ceremonias. Por liturgia hay que entender la celebración misma, lo que sucede en ella, significa la envoltura y el contenido: la acción sacerdotal que Cristo sigue realizando en nuestra celebración, el misterio pascual del que vive la Iglesia²⁹⁹. Esta forma de concebir la liturgia, planteada por el Concilio, Vaticano II, responde a las raíces etimológicas y originales del término *leitourgia*.

²⁹² Cfr. Op. Cit., Constitución, *Sacrosanctum Concilium*, N° 10

²⁹³ Cfr. Asociación de Editores del Catecismo, Catecismo de la Iglesia Católica, Editorial PPC, Madrid 2005, N° 1069.

²⁹⁴ Cfr. Floristán, Casiano, Teología Práctica/Teoría y Praxis de la acción pastoral, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009, p. 437.

²⁹⁵ Cfr. En Jossua, J.P., Congar, Yves, La liturgia después del Vaticano II, Madrid 1969, Pp. 279-338.

²⁹⁶ Cfr. Tena, P., Iglesia Asamblea. Una nueva aportación teológica, En Phase N° 28, Santiago 1988, Pp. 415-436.

²⁹⁷ Cfr. Op. Cit., Constitución, *Sacrosanctum Concilium*, N° 7.

²⁹⁸ Cfr. Marsili, S., Liturgia, en Nuevo diccionario de liturgia, Madrid 1987, p. 1157.

²⁹⁹ Cfr. Fischer, S., A los veinticinco años de la constitución de Liturgia, en Phase N° 170, Santiago 1990, p. 90.

4.2 Reforma litúrgica promovida por la *Sacrosanctum Concilium*.

Ante una visión de la liturgia solamente jurídica, cuyo contenido se da en el cumplimiento de las rúbricas, donde ejercen la función activa sólo los ministros y los fieles asisten “*a este misterio como (meros) espectadores, extraños o mudos*”(SC 48), la Constitución Conciliar sobre la Liturgia “*propone acrecentar cada vez más la vida cristiana entre los fieles*” a cuyo propósito se traza tres acciones: Primero, “*adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio*”; Segundo, “*promover cuanto pueda contribuir a la unión de todos los que creen en Cristo*” ;y Tercero, “*fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos al seno de la Iglesia*”. A fin de lograr este gran propósito, de acrecentar la vida cristiana entre los fieles, los padres conciliares creen que “*corresponde de modo particular procurar la reforma y el fomento de la liturgia*³⁰⁰”. A partir de este presupuesto se hace la pregunta sobre los caminos que da el Concilio para la reforma y el fomento de la liturgia, en la Iglesia.

Sacrosanctum Concilium en el Cap. I, Nro. 5-13, trata sobre la naturaleza de la liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia. Mientras que en el Cap. II, Nro. 14-20, aborda sobre la necesidad de promover la educación litúrgica y la participación activa. Una vez puestos los cimientos sobre la comprensión de la sagrada liturgia dentro de la Iglesia, en el Cap. III, Nro. 21-40, aborda ampliamente aquello que se había propuesto en el proemio, la reforma de la liturgia, donde desarrolla las normas generales y específicas para su desarrollo. Y en la parte D, de este capítulo, expone las normas específicas para llevar a cabo la adaptación de la liturgia, a la mentalidad y tradiciones de los pueblos (37-40). Para los padres conciliares está claro que: “*La Iglesia no desea imponer una rígida uniformidad, ni siquiera en la liturgia, en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad. Al contrario, respeta y promueve las dotes y cualidades de las distintas razas y pueblos. Examina con benevolencia y, si puede, conserva íntegra lo que en las costumbres de los pueblos no está indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, e incluso a veces lo admite en la misma liturgia, siempre que armonice con el auténtico y verdadero espíritu litúrgico*³⁰¹”.

³⁰⁰ Cfr. Op. Cit., Constitución, *Sacrosanctum Concilium*, N°1.

³⁰¹ Cfr. Ibid., N° 37.

En la perspectiva de la reforma litúrgica, para los padres conciliares, la liturgia consta de dos partes: *“una parte inmutable, por ser de institución divina, y de partes sujetas a cambio que, en el curso de los tiempos, pueden o incluso deben variar y, por ende, son mutables”*³⁰². Así mismo, en el espíritu de la *Gaudium et Spes*, desde una preocupación pastoral, el Concilio es enfático al afirmar que *“el afán por fomentar y reformar la sagrada liturgia se considera...como un signo de las disposiciones de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su Iglesia”*³⁰³. Para *Sacrosanctum Concilium* los sacramentos están ordenados a dos propósitos: *“a la santificación de los hombres y, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios”*³⁰⁴. Además, la Iglesia instituyó los sacramentales, comprendidos como los *“signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, manifiestan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia”*³⁰⁵.

Los feligreses del pueblo Originario de Maras, los días en que celebran su fiesta patronal, después de participar del sacramento de la eucaristía, pasan a celebrar los sacramentales: procesión de San Francisco de Asís, presentación de comparsas, ágape comunitario en las casas, visita a los difuntos en el cementerio, escenificación del *Inca Wit'uy*, etc. En todas estas actividades religiosas juegan una función de signo litúrgico y protagónico, la figura de San Francisco, la música, el canto, el baile y el adorno de las vestimentas. La fiesta patronal se abre con la misa de vísperas, mediada por la cúspide cultiva del 04 y, la fiesta se cierra con la misa de bendición. Hay una conjunción entre los sacramentos y los sacramentales dentro de la acción litúrgica de la comunidad eclesial³⁰⁶

En la perspectiva de los sacramentales que son considerados como signos sagrados que, imitando a los sacramentos, procuran efectos espirituales por intermedio de la Iglesia, *Sacrosanctum Concilium*, sostiene que la santa Madre Iglesia introdujo en el ciclo litúrgico del año, la memoria de los mártires y de los santos. Estos santos y mártires fueron: *“llevados a la perfección por medio de la multiforme gracia de Dios y habiendo alcanzado ya la salvación eterna, entona la perfecta alabanza a Dios en los cielos e*

³⁰² Cfr. *Ibid.*, N° 21.

³⁰³ Cfr. *Ibid.*, N° 43.

³⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, N° 59.

³⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, N° 60.

³⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, *Sacrosanctum Concilium*, N° 7, cf. N° 60.

*intercede por nosotros. En la conmemoración de la muerte de los santos proclama la Iglesia el misterio pascual cumplido en ellos, que padecieron con Cristo y han sido glorificado con Él; propone a los fieles sus ejemplos, que atraen a todos por medio de Cristo al Padre, y por sus méritos implora los beneficios de Dios*³⁰⁷” Para el pueblo sacerdotal de Maras, la figura de San Francisco de Asís, instituido como santo patrono, es la antorcha de Dios que gracias al ejemplo de su vida, sumido en la humildad y la pobreza, sirvió a Dios y a su Iglesia, por medio de los más necesitados y en su búsqueda de convivencia armónica con la naturaleza. Por estos motivos para la feligresía de Maras, esta figura, se hace como el arca de Dios que acompaña a sus fieles en el peregrinar de sus vidas hacia la patria celeste³⁰⁸.

El documento “*Instrumentum Laboris*” de la asamblea Especial para la Región Pan Amazónica de Sínodo de los Obispos, retoma el tema de la inculturación litúrgica, en la perspectiva del Sacrosanctum Concilium que propone la “adaptación” de la liturgia en los pueblos indígenas³⁰⁹ y de la *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco. Se parte de la premisa de que la diversidad cultural no es una amenaza a la unidad de la Iglesia, sino que expresa, más bien, su genuina catolicidad que muestra “*la belleza de este rostro multiforme*³¹⁰”. Por esta razón, “*hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza en diferentes ámbitos culturales*³¹¹”. Para los Obispos de la Amazonía, sin esta inculturación, la liturgia puede reducirse a una “pieza de museo” o una “posesión de pocos”³¹². La asamblea, ante la constatación de una necesidad de hacer un proceso de discernimiento respecto a los ritos, símbolos y estilos celebrativos de las culturas indígenas, donde se mantiene un contacto vivo con la naturaleza y que necesitan ser asumidos en el ritual litúrgico y sacramental, sugiere, que:

“Hay que estar atentos a recoger el verdadero sentido del símbolo que trasciende lo meramente estético y folclórico, concretamente en la iniciación

³⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, N° 104.

³⁰⁸ Cfr. Aurell, Martín, Francisco de Asís: entre historia y memoria, en Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 20, Navarra 2011, Pp. 353-358.

³⁰⁹ Cfr. Op. Cit., SC N° 37-40,65,77,81.

³¹⁰ Cfr. Op. Cit., *Evangelii Gaudium*, N° 116.

³¹¹ Cfr. *Ibid.*, N° 167.

³¹² Cfr. *Instrumentum Laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 de octubre de 2019), en Bollettino Sala Stampa Della Santa Sede, N° 124.

cristiana y en el matrimonio. Se sugiere que las celebraciones sean festivas con la propia música y danza, en lenguas y con vestimentas autóctonas, en comunión con la naturaleza y con la comunidad. Una liturgia que responda a su propia cultura para que pueda ser fuente y culmen de una vida cristiana y ligada a sus luchas y sufrimientos y alegrías³¹³”.

5. Expresión de la mística popular a través de la danza, la música y el canto.

Como se ha visto en páginas anteriores, la reunión del Pueblo de Dios, de la comunidad originaria de Maras es una convocación de carácter litúrgico, para celebrar los sacramentos y los sacramentales. En esta reunión cultica tiene un rol fundamental muchos signos y símbolos como la danza, la música, el canto y las vestimentas, que más allá de lo externamente aparente, de lo estético y folclórico, trascienden hacia una vida mística. Al respecto, después de años de recorrido de una reflexión teológico pastoral de la Iglesia de América Latina y el Caribe, sobre una liturgia inculturada, los Obispos de la región Pan Amazónica, sugieren “*que las celebraciones (religiosas) sean festivas con la propia música y danza, en lenguas y con vestimentas autóctonas en comunión con la naturaleza y con la comunidad*”, que se genere un misticismo cristiano cósmico y de comunión fraterna con los otros. Desde el Concilio Vaticano II, específicamente, desde la SC, el desafío de la inculturación de la liturgia ha sido todo un desafío de la Iglesia. Existen suficientes fundamentos bíblicos y magisteriales para seguir avanzando en una vivencia de una liturgia inculturada, a continuación, se hace un rastreo bíblico al respecto.

5.1. Expresión mística a través de la danza.

Los libros de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, más allá de ser dogmas religiosos y libros de fe son, también, una fuente histórica y literaria que nos sirve para conocer la historia, la tradición, las leyendas y las costumbres del pueblo hebreo y judío. Como parte de esta tradición, el mundo de la música, de la danza, del canto y de la vestimenta, también aparecen descritos como expresiones de la cultura de dicho pueblo. El marco geográfico, del Antiguo Testamento, es el antiguo reino de Israel (Israel y parte de Siria y Jordania) y el contexto cultural,

³¹³ Cfr. *Ibid.*, N° 126.

desde el siglo XIII a.C. hasta el siglo VI de nuestra era, fue el de un pueblo que convivió bajo la influencia de los imperios egipcios, mesopotámicos, persas, griegos y romanos³¹⁴.

En la Sagrada Escritura se habla de la danza veintiocho veces. Cada referencia está relacionada con una celebración de carácter religioso, social o de eventos especiales, como una victoria militar, generalmente guiado por Dios, un festival religioso o una reunión familiar. Estas danzas podían ser procesionales, circulares o estáticas. Eran protagonizadas mayormente por las mujeres; se sabe que los varones bailaban por separado. La Biblia no indica que hombres y mujeres bailaran románticamente juntos como las parejas de hoy. Aunque no se sabe con detalle el estilo de baile, está claro que generalmente los hombres y las mujeres no bailaban juntos, no hay evidencia real de que hayan hecho alguna vez³¹⁵. Si hay algo que destaca en los escritos del Antiguo Testamento es la narración de la experiencia del pueblo de Israel, por lo que, en lo referido a la danza, se centra más en el carácter popular y espontáneo del baile que en las danzas nobles. Todo ello acompañado de algunas descripciones de los instrumentos de música, vestimenta o complementos que nos ayudan a comprender de cómo era la danza en la antigüedad³¹⁶.

El papel de la mujer fue muy importante en el desarrollo del baile y la música y, en numerosos pasajes del Antiguo Testamento, son ellas las protagonistas que salen espontáneamente a mostrar la alegría por medio de la danza. La primera vez en que se menciona a la danza en la Biblia, es en libro del Éxodo, cuando los israelitas cruzaron el mar Rojo: *“María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tamboril y todas las mujeres la seguían con tamboriles y danzando”*³¹⁷. En el libro de los Jueces leemos que cuando Jefé volvió a su casa en Mispá, después de pelear contra los amonitas *“su hija salió a su encuentro bailando al son de las panderas”*³¹⁸. En el último periodo de los Jueces y comienzos de la monarquía, para la religiosidad israelita, el santuario de Siló es fundamental, aunque más tarde, después de la destrucción del santuario, por los filisteos, será Jerusalén la ciudad que ocupe esta tradición³¹⁹. De esto nos habla el libro

³¹⁴ Cfr. Gutiérrez Pulido, David, Danza, música y vestuario en el Antiguo Testamento, en Revista cultural de danza oriental AÑIL, Madrid 2019, p. 1.

³¹⁵ Cfr. Bacchiocchi, Samuele, El baile en la Biblia, en Diálogo Universitario/Revista internacional de fe, pensamiento y acción, Michigan 2000, p.2.

³¹⁶ Cfr. Op. Cit., Danza, música y vestuario en el Antiguo Testamento, p. 1.

³¹⁷ Cfr. Éxodo 15, 20.

³¹⁸ Cfr. Jueces 11,34.

³¹⁹ Cfr. Op. Cit., Las peregrinaciones en la antigüedad, p. 304.

de los Jueces. *“Es ahora la fiesta de Yahvé, la que se celebra todos los años en Siló...Y cuando las muchachas de Siló salgan para danzar en corro, salid de las viñas y raptad cada uno una mujer de entre las muchas de Siló...Así lo hicieron los benjaminitas: se llevaron tantas mujeres cuantos eran ellas raptadas otras tantas danzarinas”*³²⁰. En el contexto en que se muestra los dotes de David como guerrero y líder, el libro de Samuel narra de cómo es recibido David, luego de una batalla victoriosa contra el filisteo Goliat, *“cuando volvió David de matar al filisteo, salían las mujeres de todas las ciudades de Israel al encuentro del rey Saúl, entonando cantos de alegría y danzando al son de adufes y triángulos. Las mujeres danzando cantaban a coro”*³²¹.

También los hombres de forma separada hacían sus danzas de alabanza. Por ejemplo, leemos en el libro Segundo de Samuel, capítulo 6, que David juntó a treinta mil hombres y con toda la gente, se puso en marcha hacia Baalá de Judá para trasladar el arca de la alianza a la casa de Abinadab y en el trayecto *“David y todos los israelitas iban bailando delante de Yahvé con todas sus fuerzas, cantando con cítaras, arpas, adufes, sistros y cimbalillos”*³²². Llegado a la era de Nacón, Uzá se atreve extender la mano y sujetarla el arca de Dios y recibe un castigo mortal. Por temor a este castigo, David decide llevar el arca a la casa de Obededón, el de Gat, donde permanece tres meses y en su estancia Yahvé bendijo a Obededón y a todos los de su casa. Al enterarse de esta bendición, David decide llevar el arca hacia Jerusalén, la montaña santa de Dios y *“David danzaba girando con todas sus fuerzas delante de Yahvé, ceñido de un efod de lino. David y todos los israelitas transportaban el arca Yahvé entre clamores y resonar de cuernos”*³²³.

El Salmo 68 es un himno de acción de gracias que evoca las grandes etapas de la historia del pueblo de Dios, como las de una procesión triunfal de Yahvé: *“Ya aparecen tu procesión, oh Dios, la procesión de mi Dios y mi Rey al santuario: delante los cantores, los músicos detrás, las doncellas en medio tocando el tamboril”*³²⁴. El Salmo 42 expresa la nostalgia de los hijos de Israel durante el destierro, del israelita que vive lejos del santuario donde reside Dios, y de las fiestas en que se congregaba el pueblo. *“El recuerdo*

³²⁰ Cfr. Jueces 19,23-26.

³²¹ Cfr. 1Sam 18,6-7.

³²² Cfr. 2Sam 6, 1-5.

³²³ Cfr. *Ibid.*, 6,6-15.

³²⁴ Cfr. Sal 68,25-26

*me llena de nostalgia: cuando entraba en la Tienda admirable y llegaba hasta la Casa de Dios, entre gritos de acción de gracias y el júbilo de los grupos de romeros*³²⁵”. Estos dos salmos nos ubican en el contexto de una imagen de un cortejo festivo que se encamina hacia el santuario de Jerusalén y la estancia del pueblo, durante días, en él. Como hemos visto, la danza siempre fue al aire libre y estaba asociada, generalmente, a la victoria de Israel sobre sus enemigos y con las celebraciones religiosas/festivas de Israel³²⁶. La alusión directa a la danza en el Nuevo Testamento se hace por una sola vez, referida al baile de Salomé, danza privada y sensual que se ofrecía en los círculos cortesanos. Como en el cumpleaños de Herodes quien ofrecía una cena a sus príncipes y tribunos y a los principales de Galilea: “Entró la hija de la misma Herodías, que danzó y gustó mucho a Herodes y a los comensales”³²⁷.

5.2 Expresión mística a través de la música.

La expresión de la danza siempre estuvo acompañada de instrumentos musicales que seguramente provenían de la influencia de la cultura egipcia y de otras. Estos instrumentos, a los que se hace mención en la Biblia, se pueden agrupar en tres grupos: de percusión; de cuerda y de viento. Entre los instrumentos de percusión están el *Tof*, *Tselteselim*, *Mena’an’im*, y *Shalishim*. El *Tof* es un pandero o tambor de mano, se usaba principalmente en ocasiones festivas, demostrando alegría y podemos encontrar en Gen 31,27; Ex 15,40, Jueces 11,34; 1Sam 10,5; 18,16; 2Sam 6,5; Sal 149,3 y Sal 150,4. El *Tselteselim* o conocido también como *Metsaltáyim* es un címbalo o platillo, instrumento íntimamente relacionado con la música del templo, podían ser de tamaños muy distintos, encontramos en 2Sam 6,5; 2Cro 5,12; 29,25; Esdras 3,10, Nehemías 12, 27. El *Mena’an’im* es una flauta o sistro, mencionado en el traslado del arca de la alianza a Jerusalén, su nombre viene del vocablo hebreo que significa sacudir, encontramos en 2Sam 6,5. Y el *Shalishim* es un triángulo y sólo se menciona cuando los jóvenes salieron a recibir a Saúl y a David después de la derrota de Goliat en 1Sam 18,6³²⁸.

³²⁵ Cfr. *Ibid.*, 42, 5.

³²⁶ Cfr. <http://www.fadu.net/estudios/danza.htm>.

³²⁷ Cfr. Marcos, 6,22; Mateo 14,6.

³²⁸ Cfr. Los Instrumentos Musicales en la Biblia, en: https://www.monedoferrol.org/cms/media/articulos_archivos/articulos-1717.pdf. Pp. 1-7.

Los instrumentos de cuerda a los que se nombra en la Biblia son tres: *Nébel*, *Kinnor* y *Asor*. El *Nébel* es un arpa o salterio, instrumento de cuerda que se tocaba con los dedos o golpeándolo con algún objeto pequeño y cuya caja de resonancia era de cuero. Aparece muchas veces en la Biblia, Gn 4,21; 1Cro 25,1; Sal 150,3, etc., y es traducida como arpa o salterio. El *Kinnor*, arpa o lira es un instrumento popular para expresar gozo y alegría, encontramos en Gen 31,27; 1Sam 16,16,23; 1Cro 15,16,21,28; Nehemías 12,27; Sal 149,3, 150,3 y 137,2. El *Asor* es un decacordio o cítara, un instrumento de 10 cuerdas, lo encontramos en Sal 33,2; Sal 92,3 y Sal 144,9. Y los instrumentos de viento a los que se hace mención en la Biblia son 4: *Ugab*, *Jalil*, *Shofar* y *Jatsotserah*. El *Ugab* es una flauta, cuya palabra hebrea está relacionada con el verbo amar, quizá por su sonido suave, lo encontramos en Gen 4,21; Job 21,12; 30,31 y Sal 150,4. El *Jalil* es una flauta doble u oboe, que era tocado por los profetas, y se usó también durante la coronación de Salomón, lo encontramos en 1Sam 10,5; 1Rey 1,40; Is 4,11-12; Jer 48,36. Y el *Jatsotserah* es una trompeta usada con fines militares y también en el templo, a Moisés se le ordenó hacerse dos trompetas de palta y lo encontramos en Núm. 10,1.2.9; 2Cro 5,12,13³²⁹.

Como consta los instrumentos musicales en la Biblia como los panderos, los tambores, arpas, flautas o címbalos (crócalos) son mencionados en diversos pasajes. Por ejemplo, al rey Saúl y a David se les recibe “*entonando cantos de alegría y danzando al son de adufes y triángulos*³³⁰”. En la traslación del arca de la alianza David y todos los israelitas “*iban bailando delante de Yahvé con todas sus fuerzas, cantando con cítaras, arpas, adufes, sistros y cimbalillos*”³³¹. En el Salmo 149 se reza que “*Regocijense Israel en su Hacedor, alégrese en su rey los de Sión: alaben su nombre entre danzas, haciendo sonar tambores y cítaras*³³²”. En la doxología del Salmo 150 se invita a todo ser cuanto respira en la tierra a la alabanza divina: “*Alabad con el toque de cuerno, alabadlo con arpa y con cítara, alabadlo con tambores y danzas, alabado con cuerdas y flautas, alabadlo con címbalos sonoros, alabadlo con címbalos y aclamaciones*³³³”. En el libro de las Crónicas se nos narra la organización del culto divino a cuyo fin Hernán, *Yedutún* y otros son escogidos para alabar a Yahvé y lo hacen de esta forma: “*hacían sonar*

³²⁹ Cfr. Ibid., Pp. 8-16.

³³⁰ Cfr. 1Sam 18,6.

³³¹ Cfr. 2Sam 6,5.

³³² Cfr. Salmo 149,2-3.

³³³ Cfr. Salmo 150, 3-5.

trompetas, címbalos e instrumentos para acompañar los cánticos de Dios”³³⁴. En la ceremonia de consagración de un rey dentro del templo de Jerusalén están “*los jefes con sus trompetas junto al rey, a todo el pueblo jubiloso y tocando las trompetas y a los cantores que, con instrumentos de música, dirigían los cánticos de alabanza*”³³⁵.

5.3. Expresión mística a través del canto.

El canto religioso, tal como se tiene establecido, dentro de la liturgia católica, es fruto de diversas tradiciones culturales, prácticas musicales en contextos geográficos dispares, hasta llegar a la elaboración del canto al que se llama sacro o sagrado. El núcleo constitutivo, para que un canto sea sacro, es su capacidad de conectar al ser humano con Dios³³⁶. El canto religioso da cuenta de un estado de comunicación entre el ser humano y Dios que habita en él. El canto proviene del interior del hombre y es a la vez el que permite una perfecta conexión con Dios³³⁷. San Agustín afirma que “*yo siento que estas palabras santas sumergen mi espíritu, en una devoción más cálida cuando las canto, que cuando no las canto, porque todo movimiento del alma encuentra un matiz diverso en el canto o en la simple voz*”³³⁸. La reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II afirma:

“La tradición musical de la Iglesia universal constituye un tesoro de valor inestimable, que sobresale entre las demás expresiones artísticas, principalmente porque el canto sagrado, unido a las palabras, constituye una parte necesaria o integral de la Liturgia solemne... La Música Sacra, Por consiguiente, será tanto más santa cuanto más íntimamente se halle unida a la acción litúrgica... Además, la Iglesia aprueba y admite en el culto divino todas las formas de arte auténtico, siempre que estén adornadas con las debidas cualidades. La acción litúrgica reviste una forma más noble cuando los oficios divinos se celebran solemnemente con canto y cuando en ellos intervienen los ministros sagrados y el pueblo también participa activamente”³³⁹.

³³⁴ Cfr. 1Cro 16,42-43.

³³⁵ Cfr. 2Cro 23,13.

³³⁶ Cfr. Lopis, Sara, Esa música que ensalza nuestra alma humana, Periódico Mediterráneo. http://www.elperiodicomediterraneo.com/m/noticias/cuadernos_/esa-musica-ensalza-nuestra-alma-humana_884598.html. publicado 13 de julio de 2014.

³³⁷ Cfr. Casas Figueroa, María Victoria, Lo musical en el hecho religioso. Pervivencia del canto llano, Facultad de Artes Integradas de la Universidad del Valle, Cali 2014, p. 3.

³³⁸ Cfr. San Agustín, Obras Completas I, Las Confesiones, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, 10,33.

³³⁹ Cfr. Op. Cit., *Sacrosanctum Concilium*, N° 212,213.

El canto es una realidad religiosa presente en toda la Biblia, tanto en el Antiguo y Nuevo Testamento. El propio Señor Jesús acudía a la sinagoga según su costumbre (cf. Lc 4, 16) y allí tomaba parte en el canto de los salmos (cf. Lc 4,6). En la última cena cantó los himnos del rito pascual (cf. Mt 26, 30). Veamos brevemente cómo se manifiesta el canto en la Biblia y a través de testimonios en la historia. El canto en la Biblia está precedido por el reconocimiento de la presencia de Dios en sus obras de la creación y en sus intervenciones salvíficas en la historia³⁴⁰. El ejemplo más acabado son los salmos, que abarcan todas las formas de expresión sonora, desde el grito y la exclamación gozosa hasta el cántico acompañado de la música y la danza. El Salmo 47 nos presenta la invitación del salmista a una aclamación, acompañado de sonar de la trompeta: “*¡Pueblos todos, tocad palmas, aclamad a Dios con gritos de alegría!*”, “*Sube Dios entre aclamaciones, Yahvé a toque de trompeta: tocad para nuestro Dios, tocad, tocad para nuestro Rey, tocad*”³⁴¹. Durante la fiesta de las Tiendas, que conmemoraba la estancia en el desierto y la Ley recibida en el Sinaí, se hacía fiesta el primer día del mes lunar, considerado por mucho tiempo como el primer día del año, el Salmo 81 invita a la asamblea festiva a una aclamación divina: “*Aclamad a Dios nuestra fuerza, vitoread al Dios de Jacob*”. Del mismo modo el Salmo 98 nos presenta un himno escatológico inspirado en la narración de Isaías, capítulos 56-66, y muy parecido al Salmo 96. “*Cantad a Yahvé un canto nuevo, porque ha obrado maravillas...Los confines de la tierra han visto la salvación de Dios. Aclamad a Yahvé, tierra entera, gritad alegres, gozosos, cantad*”³⁴². Como podemos notar el salmista invita a la aclamación porque hay motivos para elevar el canto a Dios, el Señor ha hecho grandes cosas y estamos alegres.

El canto triunfal, entonado por Moisés y los israelitas, narrado en Éxodo 15, es un cántico de acción de gracias a Dios porque Yahvé ha exterminado al ejército del faraón; este cántico viene a ser como el primero y el más célebre de los cánticos que la liturgia cristiana toma del Antiguo Testamento. Trata en toda su amplitud el tema de la salvación milagrosa que el poder y la solicitud de Yahvé garantiza a su pueblo. Lo narrado en los versos 20,21 es amplificado hasta englobar el conjunto de las maravillas del Éxodo y de la conquista de Canaán e incluso hasta la edificación del templo. Por eso, el canto de

³⁴⁰ Cfr. St. Mathías Church, El Coro Parroquial, en: <https://saintmatthiaschurch.com/spanish-community/el-coro-parroquial/>.

³⁴¹ Cfr. Salmo 47,2,6.

³⁴² Cfr. Salmo 98,1,4.

victoria que María, la profetisa, hermana de Aarón, y todas las mujeres que la acompañaban, con tamboriles en la mano y danzando, y que, a todas ellas, “*María les entonaba: cantad a Yahvé esplendida es su gloria, caballo y jinete arrojó en el mar*”, se convierte como en el prototipo de alabanza del pueblo de Israel a Yahvé³⁴³. Importante resaltar dos elementos, por un lado, las acciones maravillosas de Dios a favor de su pueblo y, por otro lado, la respuesta del pueblo hacia su Dios a través de su alabanza, con todos los elementos culturales del que dispone: canto, música y danza. “*A punto está mi corazón, oh Dios, voy a cantar y a tañer (tocar). ¡Despierta, gloria mía! ¡Despertad, cítara y arpa! ¡A la aurora voy a despertar!*”³⁴⁴.

La Iglesia primitiva, del Nuevo Testamento, continuó la práctica sinagoga del canto de los salmos y de otros himnos. Por ejemplo, Pablo en su carta a la comunidad de Éfeso, con la que ha convivido durante tres años, en su segundo viaje apostólico. A estos santos de Éfeso, ante los posibles abusos del vino en las reuniones cristianas³⁴⁵, Pablo les declara: “*No se embriaguen con vino, que es causa de libertinaje; llénense más bien del Espíritu. Reciten entre ustedes salmos, himnos, y cánticos inspirados; canten y salmodien en vuestro corazón al Señor*”³⁴⁶. Así mismo, Pablo dirige una carta a la comunidad cristiana, en la ciudad de Colosas, compuesta de gentiles, probablemente de judeo-cristianos. *A ellos Pablo les escribe sobre lo que debe ser una vida cristiana*³⁴⁷. En la comunidad se manifestará la presencia de Cristo a través del acertado uso de las palabras y el canto para animarse unos a otros. “*Instrúyanse y amonéstense con toda sabiduría, cantando a Dios de corazón y agradecidos, salmos, himnos y cánticos inspirados*”³⁴⁸. El último libro de la Sagrada Escritura, el Apocalipsis de Juan, nos muestra a una Iglesia que mantiene vivo el espíritu de alabanza a Dios, aún en medio de las tribulaciones y las persecuciones. Iglesia celestial edificada en el monte de Sión, la montaña santa del Mesías Rey. En ella están los compañeros del Cordero, se distinguen de los seguidores de la bestia, porque están marcados con su sello³⁴⁹. Los ciento cuarenta y cuatro mil marcados entonan un cántico de alabanza. “*Oí entonces un ruido que venía del cielo, parecido al*

³⁴³ Cfr. Éxodo, 15:1-21.

³⁴⁴ Cfr. Salmo 108, 2-3.

³⁴⁵ Cfr. Grassi, Joseph A., Carta a los Efesios, en Comentario Bíblico San Jerónimo, Pp. 223,243-244.

³⁴⁶ Cfr. Carta de Pablo a los Efesios, 5,18b-19.

³⁴⁷ Cfr. Grassi, Joseph A., Carta a los Colosenses, en Comentario Bíblico San Jerónimo, Pp. 207,220-221.

³⁴⁸ Cfr. Colosenses 3,16.

³⁴⁹ Cfr. D’Aragon, Jean-Louis, Apocalipsis, en Comentario Bíblico San Jerónimo, p. 572.

estruendo de aguas caudalosas o al fragor de un gran trueno. El sonido que percibía era como de un guitarrista que tañeran sus instrumentos. Cantan un cántico nuevo delante del trono...³⁵⁰”

El Papa, Pío XII, define el canto popular religioso, por primera vez, como aquel *“que brota espontáneamente de ese sentimiento religioso con el que los seres humanos han sido dotados por el Creador mismo. Por esta razón, es universal y florece entre todos los pueblos³⁵¹”*. Esta expresión que emana del corazón humano, en su vertiente *“religioso popular es muy recomendable y promovido. Por medio de ella... la vida cristiana se llena del espíritu religioso y la mente de los fieles se elevan...tiene cabida en todas las solemnidades de la vida cristiana...pero tiene un papel aún más noble que desempeñar en todos los ejercicios piadosos realizados dentro y fuera de la iglesia; y en ocasiones se admite en las funciones litúrgicas mismas³⁵².*

Las expresiones artísticas en sus diversas manifestaciones, tanto en la música, la danza, el canto y otros, la Iglesia Católica las respeta y asume, sin considerar como propio ningún estilo artístico, sino que acepta los estilos de cada época y de cada lugar, según el carácter y las circunstancias de los pueblos y las distintas necesidades de los distintos ritos, creando en el curso de los siglos un tesoro artístico que debe conservarse con todo cuidado. Así mismos, el arte de nuestro tiempo y de todos los pueblos y regiones debe ejercerse libremente en la Iglesia, siempre que estén al servicio de los tiempos, espacios y ritos religiosos con el debido respeto y honor, para que los hombres de nuestros tiempos puedan añadir su voz a aquel admirable concierto de gloria, con que los grandes hombres cantaron a la fe católica en los siglos pasados³⁵³.

³⁵⁰ Cfr. Apocalipsis 14,2-3; 15,3-4; 4,9-4.

³⁵¹ Cfr. Sacred Congregation for Rites, De musica sacra et sacra liturgia, en Instrucción on Sacred Music and Liturgy, 1958, N° 9.

³⁵² Cfr. Ibid., N° 51.

³⁵³ Cfr. Ibid., N° 123.

CAPÍTULO TERCERO.

HACIA UNA PROPUESTA TEOLÓGICA Y PASTORAL DE RENOVACIÓN ECLESIAL DE LA ARQUIDIÓCESIS DEL CUSCO Y EL SUR ANDINO DEL PERÚ.

En el capítulo tercero, en la primera parte, se trata de proponer lineamientos pastorales para una renovación eclesial, que tengan en cuenta la cultura del contexto, de la Arquidiócesis del Cusco y el Sur Andino del Perú. Y en la segunda parte sintetizar el trabajo, como también a partir de los objetivos esenciales lanzar las principales conclusiones que devienen del conjunto de la investigación.

I. ALGUNAS PROPUESTAS TEOLÓGICO PASTORALES.

- **Tener la audacia de situar nuestros ámbitos pastorales en el contexto de una historia.**

Los agentes pastorales, sean obispos, sacerdotes, religiosas o laicos, en la Iglesia diocesana de Cusco, el Sur Andino y en la Iglesia Universal, somos enviados a un lugar para cumplir una misión encomendada por un tiempo determinado. Cada agente pastoral lleva consigo su manera de ver el mundo, la vida, la fe, la doctrina católica, una concepción eclesiológica, un plan pastoral, etc. Cuando ya estamos situados, ponemos en marcha de diversos modos aquello que llevamos: de manera agradable y dialogante en algunos casos; y de manera impositiva y prepotente, en otros. Es común escuchar, cuando hay cambio de párrocos: “yo soy el nuevo párroco”. Esta actitud suele traducirse en ignorar por completo el contexto a donde se va a trabajar: su historia, su identidad, su religiosidad, su cultura, etc. Y se actúa con torpeza atropellando la manera de ser de un pueblo con el pretexto de que el agente es el único portador de la verdad. Para un mayor discernimiento conviene hacer una mirada a dos actitudes fundamentales de Jesucristo.

En el ejercicio de su misión, la ubicación de Jesucristo frente al pueblo es como la de un buen pastor que entra al corral por la puerta, conoce a sus ovejas, las llama por su nombre, va delante de ellas, vendar a las heridas, busca a las extraviadas hasta encontrarlas y está dispuesto a entregar su vida por ellas. No es el asalariado, que ni es pastor ni propietario de las ovejas, y que cuando ve venir el lobo huye, abandonándolas; o como

los salteadores que sólo vienen a robar, matar y destruir. La Iglesia, germen del Reino de Dios, comparte este ministerio pastoral de Jesús y existe para la misión iniciada por su Maestro, por el mandato misionero de “vayan por el mundo y anuncien la Buena Nueva”; como el apóstol Pablo exclama “Ay de mi sino evangelizo”, por ello, evangelizar constituye su identidad profunda, su dicha y vocación.

Jesucristo, el enviado del Padre, vino al mundo para anunciar el Reino de Dios y para cumplir este cometido utiliza un lenguaje muy sencillo, llamado parábolas, que son ejemplos tomados de la vida cotidiana. Jesús decía que el Reino de Dios se parece a un sembrador que coloca la semilla y de lo sembrado una parte cayó a lo largo del camino, fue pisada y las aves del cielo se la comieron; otra parte cayó entre piedras, después de brotar se secó pronto por falta de humedad; otra parte cayó en medio de abrojos, pero estos crecieron y sofocaron la semilla. Otra parte cayó en buena tierra, creció y dio buen fruto centuplicado. Jesús sabe perfectamente que un campesino agricultor nunca echa la semilla en el camino duro, entre piedras o en medio de abrojos. Al contrario, la echa en el terreno debidamente preparado, abonado, donde coloca la mejor semilla. ¿Entonces cuál es propósito de Jesús al contar esta parábola? La respuesta se encuentra en las mismas palabras del Maestro, “el que tenga oídos para oír que oiga” o en la sentencia “tienen oídos y no oyen”.

Los agentes pastorales de la Iglesia diocesana del Cusco tenemos la dicha de compartir esta misión de Jesús. La paradoja de echar la semilla, el anuncio de la Buena Nueva, en el camino, entre piedras, entre malezas o la posibilidad de preparar la tierra debidamente y echar la semilla en buena tierra y cosechar el ciento por uno, depende de la audacia pastoral, de saber conocer y reconocer los distintos terrenos en el que sembramos la semilla de Dios. En las conclusiones de la investigación se observó con atención que el pueblo originario de Maras tiene una larga y profunda historia, que data de tiempos remotos de los Ayarmaca, Incas de Privilegio y de la villa de Maras en la Colonia. Pueblos que son portadores de elementos históricos y socio culturales que contribuyeron a construir una identidad, como pueblo peculiar, inserto en medio de una región y de una nación. Echar la semilla en buena tierra y no en el camino, entre piedras o dentro de la maleza, significa hacer el esfuerzo de conocer la historia de los pueblos donde se encuentran las comunidades parroquias, la región que abarca la diócesis en el

Perú Sur Andino. No se puede llegar a un lugar desconocido, sin la postura del buen pastor y pretender convertirse en el portador del Evangelio y esperar resultados.

- **Descubrir al Dios Encarnado en la diversidad de Culturas.**

Durante los más de quinientos años de historia de la Iglesia en los pueblos indoamericanos, muchos evangelizadores o doctrineros venidos de otros continentes o realidades, e incluso los provenientes de la misma cultura, han mantenido una actitud de considerarse los únicos y verdaderos portadores y poseedores del mensaje de Dios; cuyo destinatario eran los diversos pueblos y regiones portadores de una fe no auténtica, falsa o incompleta y, en consecuencia, se debería erradicar o purificar esas supersticiones. Esta visión definitivamente ha cambiado, sin embargo, esta actitud aún subyace implícitamente en muchos agentes pastorales, convirtiéndose en muchos casos en una tiranía religiosa que, en vez de ser Buena Nueva de Dios, se ha transformado en una carga pesada y un yugo no llevadero, sobre todo para los más pobres y excluidos. Por ello es fundamental mantener algunos principios rectores al respecto.

La revelación o manifestación de Dios a los hombres y al mundo tiene un largo proceso, escalonado, lento y progresivo. Esto significa que Dios se inserta en la historia humana, en la vida de los hombres, para conducirla hacia un fin prometido que es el Reino de Dios; a esta acción divina se la conoce como la historia de Salvación. La carta a los hebreos expresa muy bien este actuar histórico de Dios, y este texto es retomado por la Dei Verbum: Dios, después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros antepasados por medio de los Patriarcas, de Moisés, de los Jueces, los Profetas, Reyes y Sacerdotes, en los últimos tiempos Dios habló por medio de su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por quien hizo también el universo (cf. Hb. 1,1-2).

El magisterio de la Iglesia, a partir decreto conciliar *Nostra Aetate* valora las religiones no cristianas como caminos auténticos y honestos de búsqueda del único y verdadero Dios. Así mismo, la conciencia de que el Verbo de Dios es ingénita al género humano y que las semillas del Verbo están latentes en las diversas tradiciones nacionales y religiosas, incluso antes de su encarnación, bajo el influjo directo del Espíritu Divino, forma parte de la conciencia explícita de La Iglesia, desde la patrística hasta nuestros tiempos, expresadas en *Ad Gentes*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, el magisterio del

Papa Francisco y el Magisterio Latinoamericano, en Santo Domingo y Aparecida, sobre todo. En las conclusiones de esta investigación se ha visto que en las culturas ancestrales pre Incas y prehispánicas existía un sentido de búsqueda de trascendencia muy profunda, y que esta sed de Dios, que sólo los pobres y sencillos poseen, en gran medida sigue perpetuándose en las nuevas expresiones religiosas actuales. Si la Iglesia Arquidiocesana del Cusco y del Sur Andino quiere que su misión evangelizadora sea fecunda, es urgente emprender acciones pastorales, a mediano y largo plazo, a fin de auscultar al Verbo de Dios inserto en el núcleo ético-mítico y el *ethos* cultural de los pueblos del Ande peruano.

- **La religiosidad popular es la expresión de la encarnación de la fe.**

El Papa Francisco habla de cuatro principios fundamentales para construir un pueblo o una nación: que el tiempo es superior al espacio; la unidad prevalece sobre el conflicto; la realidad es más importante que la idea y, que el todo es superior a la parte. Es un hecho innegable que en las setenta y dos parroquias que conforman la arquidiócesis del Cusco, los eventos que mueven y conmueven a la feligresía cusqueña son expresiones de la religiosidad popular en sus diversas formas, como las fiestas patronales, la semana santa, la fiesta de la cruz y otros. Del mismo modo los eventos religiosos de alcance regional en el Sur Andino, que aglutinan masas de feligreses, son los santuarios del Señor de *Qoylluriti* y del Señor de *Huanca*. Y que en estas expresiones se viven manifestaciones de fe que son profundamente auténticas, mediadas por elementos culturales como: peregrinar, subir al cerro, prender una vela, cantar, bailar, tocar, hacer procesiones, participar en la misa de aurora, central y de bendición, actos de penitencia como recibir un látigo. Ante estos hechos evidentes se puede decir, parafraseando el tercer principio del Papa Francisco, que esta realidad religiosa se impone frente a tantas buenas y brillantes ideas expresadas en planes pastorales, reflexiones teológicas, cristologías desencarnadas o buenos programas de catequesis con contenidos brillantes. ¿Estos tiempos y lugares de la hierofanía de Dios significan algo para la Iglesia del Cusco y del Sur Andino? Frente a estos hechos religiosos conviene tener en cuenta enseñanzas rectores del magisterio universal y latinoamericano de la Iglesia.

La religiosidad popular de los pueblos en América Latina es el resultado de un proceso largo de integración de elementos vertientes de tres culturas: indo americano, afro americana, y occidental. Esta expresión constituye la identidad básica de los pueblos

latinoamericanos y un estilo fundamental de ser Iglesia. Pablo VI afirma que la Religiosidad Popular refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Benedicto XVI proclama que esta expresión religiosa es un tesoro precioso de la Iglesia Católica en América Latina y que en ella aparece el alma de los pueblos latinoamericanos. Para el Papa Francisco en las expresiones de la religiosidad popular hay que reconocer mucho más que unas semillas del Verbo, ya que se trata de una auténtica fe con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia. La piedad popular es fruto del evangelio inculturado, por ello subyace una fuerza evangelizadora porque es obra del Espíritu Santo.

Para los Obispos de América Latina, reunidos en Santo Domingo, la religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. Que no son solamente expresiones religiosas de carácter ritual, sino son también expresiones auténticas de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen de la fe católica y constituyen la sabiduría del pueblo y que constituyen el matriz cultural de estos pueblos. Para los Obispos de la Iglesia Latinoamericana en Aparecida, la religiosidad popular condensa una viva experiencia espiritual, es la religión del pueblo, expresión inculturada de la fe católica y constituye la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana. Esta espiritualidad del pueblo tiene sus propias expresiones: fiestas patronales, novenas, rosarios, vía crucis, procesiones, danzas, cantos, promesas, expresión de cariño a los santos. Las peregrinaciones son la expresión de la Iglesia peregrina, es el pueblo de Dios en camino y el lugar de la reconciliación.

- **La religiosidad popular contiene una mística popular cristiana.**

En las conclusiones de la presente investigación se sostenido que las religiones andinas ancestrales, de los pueblos del Cusco y del Sur Andino, son portadoras de un contenido místico profundo al que se denominamos mística cósmica. Elemento esencial de la vida religiosa que se sobrepuso en las actuales expresiones de la piedad católica. Por ello, el Papa Francisco los denomina como aquellas que encierran una mística popular. Para una mayor comprensión de este fenómeno conviene tener en cuenta lo que se entiende del acto místico en forma general y cómo se comprende la mística cristiana. En primer lugar, el acto místico, de una persona o un grupo social, consiste en la tendencia innata del espíritu humano a la completa armonía con el orden trascendente, unión del

fondo del Sujeto con el Todo, sea cual fuere la fórmula teológica con la que se comprende este orden: Absoluto, Divino, Dios o el Espíritu. Para una mística cristiana, el Absoluto se ha revelado en Cristo como Trinidad de Personas, y este Dios personal comunica su gracia no sólo para dar una vida nueva, sino también para suscitar operaciones espirituales nuevas y diversas.

Para el Papa Francisco la religiosidad popular de los pueblos de América Latina, en sus variadas y diversas formas de expresión, encierra una mística popular. Mística vivida por los pueblos pobres, mística popular, que acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta. Los pueblos del Cusco y el Sur Andino viven y expresan su fe en la diversidad de expresiones de la religiosidad popular, que son la síntesis y la reinterpretación de dos tradiciones religiosas: del indo americano y el indo occidental. Si hay algo peculiar y que da identidad a estas expresiones religiosas, es que son portadoras de un misticismo sacrificial mayor del imaginado y por ello se hace desafío para descubrir este Don de Dios en el corazón de estas formas de expresión religiosa.

- **Implicancias pastorales de la Religiosidad Popular de la Mística Popular.**

A partir de las conclusiones de la presente investigación, donde se evidencia que las expresiones de la religiosidad popular son espacios convocantes y de reencuentro con el propósito de celebrar un acontecimiento religioso, la pregunta lógica que se plantea es la siguiente: ¿Hasta qué punto la gente comprometida se sienten miembros de la Iglesia? o ¿Los miembros de la jerarquía valoran esa reunión como reunión de miembros auténticos de la Iglesia? Para Responder a esta interrogante de ida y vuelta que se convierte en un desafío pastoral para la Iglesia del Cusco y del Sur Andino, conviene tener en cuenta algunos presupuestos sobre una comprensión eclesiológica.

Para la Constitución Dogmática, *Lumen Gentium*, son Iglesia quienes creen en Cristo, y que al nacer de nuevo por la Palabra de Dios vivo, no de una semilla mortal, sino inmortal, no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo, constituyen un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido por Dios; y los que antes no eran ni siquiera pueblo, ahora, en cambio, son Pueblo de Dios. El Papa Francisco, en la *Evangelii Gaudium*, al hablar del Pueblo Santo de Dios, exalta el carácter

neumatológico de una reunión eclesial, porque “el Espíritu Santo construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. Él mismo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo; Él es quien suscita una múltiple y diversas riquezas de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme que atrae a otros. La Iglesia de Dios toma carne o se hace concreta en diversos lugares y adquiere diversos rostros. Así lo entiende el Papa Juan XXIII y en su discurso de 11 septiembre de 1962, y afirma que, “La Iglesia se presenta, para los países subdesarrollados, tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres.

- **Necesidad de una liturgia inculturada.**

Cuando los feligreses marasinos, de los pueblos del Cusco y del Sur Andino del Perú, se reúnen para celebrar la fiesta en honor a sus santos patronos, actos de la religiosidad popular, existe una clara conciencia que su reunión tiene un motivo religioso; Dios es quien convoca, en la figura del Santo Patrono o una imagen religiosa y el pueblo responde para celebrar el culto perfecto dedicado al Padre, a través de sacramentales, vividas en una multiforme de expresiones y sacramentos, sobre todo de la eucaristía, bautismo, matrimonio y penitencia, bajo el impulso del Espíritu Santo. Los elementos esenciales presentes en las convocatorias de religiosidad popular reclaman trabajar una liturgia inculturada y para ello conviene tener en cuenta ideas plateadas por la *Sacrosanctum Concilium*.

Para el documento conciliar *Sacrosanctum Concilium*, la liturgia es el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y así, el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público. Por ello, toda acción litúrgica, como obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia con el mismo título y en el mismo grado no iguala ninguna otra operación de la Iglesia. La liturgia consta de dos partes: “una parte inmutable, por ser de institución divina, y de partes sujetas a cambio que, en el curso de los tiempos, pueden o incluso deben variar y, por ende, son mutables.

Ante una visión de la liturgia solamente jurídica, cuyo contenido se da en el cumplimiento de las rúbricas, donde ejercen la función activa sólo los ministros y los

fieles asisten a este misterio como simples espectadores, extraños o mudos, la Constitución Conciliar sobre la Liturgia “propone acrecentar cada vez más la vida cristiana entre los fieles, a cuyo propósito se traza tres acciones: primero, “adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio”; segundo, “promover cuanto pueda contribuir a la unión de todos los que creen en Cristo”; y tercero, “fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos al seno de la Iglesia”. A fin de lograr este gran propósito de acrecentar la vida cristiana entre los fieles, los padres conciliares creen que “corresponde de modo particular procurar la reforma y el fomento de la liturgia. Por ello hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza en diferentes ámbitos culturales. Las celebraciones litúrgicas pueden ser festivas con la propia música y la danza, en lenguas y con vestimentas autóctonas, en comunión con la naturaleza y con la comunidad humana.

II. SÍNTESIS Y CONCLUSIONES.

Que, el pueblo de la Biblia, esto es, el pueblo de Israel, como cualquier otro pueblo del mundo de esos tiempos, llámese mesopotámicos, egipcios, persas, griegos y romanos, tiene una larga y profunda historia cívica y religiosa. Israel, el pueblo de la Biblia, define su identidad frente a otros pueblos por la forma de comprender su historia, la que es comúnmente leída como dos historias: profana y sagrada. Para Israel no hay dos historias, sólo hay una: la historia divina, o historia de la salvación, obrando en medio de la historia humana. Esto significa que las acciones de Dios no sólo se ven a través de sus obras creadas, como el hombre y de las cosas existentes en el universo, sino sobre todo a través de sus acciones obradas en los acontecimientos cotidianos, en el transcurso de la historia humana a favor de la salvación. De este acto salvador de Dios en el transcurso de la historia los hijos de Israel gravarán en su memoria colectiva; Yahvé es el Dios que nos salva.

Que, “en tiempos remotos nuestros padres eran arameos errantes que bajaron un día a Egipto donde fueron esclavizados. Hicimos súplicas a Yahvé y él escuchó nuestras súplicas y nos sacó con mano poderosa para llevarnos a una tierra que mana leche y miel”. Este era el credo de la fe del pueblo de Israel que los mantenía unidos y con esperanza,

que les daba capacidad de saber releer su pasado, vivir su presente y proyectarse hacia el futuro. La lectura que hace Israel de su historia tiene un carácter teológico. Desde siempre los pueblos del mundo tienen una manera peculiar de leer su historia. Muchos pueblos y culturas de indo américa tenían una mirada muy similar a la de Israel. En la actualidad, en aquellos lugares donde la fe cristiana es explícita, hacer una lectura creyente del proceso histórico puede ayudar a reconocer las profundas huellas de Dios y sus ausencias, suplantadas por huellas humanas, no necesariamente marcadas por Dios.

Que, en épocas anteriores a la civilización de los Incas y el tiempo de la conquista y la colonia, los pueblos de la zona del Cusco estaban constituidos en unidades sociales pequeñas, medianas y mayores. A las unidades sociales pequeñas se les nombraba etnias o ayllus, bajo el mando de un Curaca; y a las unidades sociales medianas se les conocía como zonas, compuesta de varios ayllus del entorno, al mando de un curaca zonal. Y las unidades sociales mayores se les designaban como macro etnias, al mando de un Hatun Curaca. La etnia o ayllu de Maras, de la zona de Chinchero, formaba parte de la unidad social grande y poderosa de la macro etnia conocida como los Ayarmaca, constituida entonces de tres zonas intermedias: Pucyura, Chinchero y San Sebastián; y estaba al mando de un Apu o Sinchi. Contemporáneamente al desarrollo de estas unidades sociales, al sur este de Cusco, en la zona de Paqariqtambo hubo civilizaciones mediadamente desarrolladas habitado por los Maskas, los cuales estaban divididos entre diez o doce dispersos grupos socio políticos y rituales llamados ayllus.

Que, de acuerdo con el mito de los hermanos Ayar, se sabe que de estos grupos hubo cuatro varones acompañados por sus cuatro hermanas quienes, en compañía de otros ayllus, emprendieron un viaje hacia la zona de Cusco, en busca de tierras fértiles. Llegados al lugar constituyeron un gran imperio al que denominaron Incas. Los Maras, por compartir con los Incas el origen mítico de haber emergido de una de las tres ventanas de Paqariqtambo, e históricamente haber peregrinado hacia Cusco, donde también constituyeron una unidad social muy cercana a los Incas, ocuparon la categoría social de Incas de Privilegio; categoría que les permitía gozar de ciertos beneficios en tiempo del reinado de los Incas. Llegados los españoles, en pleno apogeo del imperio de los Incas y también de guerras fratricidas por la sucesión dinástica, los pueblos del Tawantinsuyu prontamente fueron reducidos al dominio de los españoles. Las etnias o ayllus de la zona

de Maras fueron reducidos en un solo pueblo y constituido como una doctrina advocada a San Francisco de Asís.

Que, la fe del pueblo de Israel es heredera de muchas tradiciones religiosas y de diversas etapas. Al principio, los clanes nacidos de la misma familia del Padre Abraham, cuando llegan a la tierra de Canaán descubren antiguos santuarios en Siquem, Betel y Berseba. En estos santuarios los cananeos adoraban al considerado padre de los dioses y de los hombres, el creador sabio, bueno y justo. Los patriarcas al entrar en contacto con esta deidad cananea edifican al Dios del Padre con las diversas figuras de Él. Se trata de un pariente a quien pueden dirigirse, con quien pueden compartir banquetes de comunión. Los honraron levantando piedras sagradas, reuniéndose bajo las encinas o los tamariscos. Todas estas prácticas serán combatidas, severamente, por los profetas. La fiesta mayor de estos pastores es el comienzo de la trashumancia, en primavera. Para esta ocasión escogían un cordero joven, macho, sin defecto, cuyo sacrificio asegurará la fecundidad del ganado y su protección contra las enfermedades. Esta fiesta nómada será reinterpretada más tarde a la luz de la salida de Egipto y se convertirá en la pascua judía; esta misma pascua judía será reinterpretada con la muerte de Jesús como el nuevo cordero inmolado.

Así mismo, los semitas, en cierto momento de su historia, adoraron a la pareja divina conformada por el dios del huracán, Baal, y por la diosa de la fertilidad agraria, Belit. Los profetas judíos consideraban sacrílegos estos cultos. Desde un punto de vista de aquellos semitas que a través de la reforma mosaica habían llegado a una concepción elevada, pura y completa de la divinidad. El proceso religioso dado en las etapas anteriores de la fe de Israel más pura y elevada fue dado también en otros pueblos y civilizaciones tal es el caso de los pueblos del antiguo Tahuantinsuyo. Lo fundamental en este proceso es la hierofanía, manifestación de lo sagrado, porque revela las fuerzas elementales de la existencia: del origen de la vida, de la sexualidad, de la fecundidad, de la muerte, etc. Estas hierofanías en muchos casos tenían un alcance local o regional y en otros casos un alcance universal, tal es el caso del cristianismo, del cual somos herederos. La fe de Israel es el resultado de todo un proceso de búsqueda, de reconocimiento y de afirmación en aquello que se busca y se cree, Dios o el Absoluto.

Que, estas macro etnias no sólo eran unidades sociales sino también constituían una organización socio política, administrativa y religiosa. La aproximación actual a la organización sociopolítica y religiosa de los Ayarmaca es resultado de la escasa información dada por los cronistas, en su mayoría españoles. Esta información permite saber que el lugar de origen—la paqarina— de los Ayarmaca, constituía su deidad principal y que estaba en el camino del Cusco hacia Huayllacan, en el sitio denominado Jahuacollay, junto a la huaca en la laguna de Huaypo, ambos en la zona de Maras. El imperio de los Incas logró un gran desarrollo político gracias a una estrategia religiosa, que consistía en la inserción de las huacas locales y regionales al panteón incaico y la inducción de las deidades oficiales del imperio a los pueblos conquistados. Este proceso se hacía respetando las identidades socio culturales y religiosas de los pueblos subyugados; por ello preferimos hablar de religiones andinas.

En tiempo de los Incas, el sistema religioso andino logró constituirse sobre una base firme de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas. Este sistema religioso se daba en torno a deidades de dos esferas: celestes, como el Sol, la Luna, el Trueno y las Estrellas, y deidades terrestres, como la Pachamama, los Apus, los Líticos y los Muertos, etc. La identidad fundamental de estas creencias radicaba en una actitud mística de búsqueda del Absoluto en las cosas creadas como hierofanías de la divinidad; existía un vínculo vital con el sentido de la trascendencia. Más allá de comprensiones reduccionistas de ver en estas expresiones religiosas como simples panteísmos y animismos, las religiones andinas lograron situar espacios, tiempos y lugares fundamentales, que les permitan la inserción del espíritu humano con el Absoluto, a través de las cosas creadas y crear a partir de estas vivencias una cohesión social profunda. La llegada española significa un quiebre violento y sangriento a lo que se vivía de años atrás en las cuatro regiones del Tawantinsuyu. La época de la conquista consiste en la captura violenta del aparato político administrativo del Imperio Inca y una campaña agresiva de anulación completa del sistema de creencias de las religiones andinas a fin de implantar la nueva civilización occidental y el adoctrinamiento en la fe católica.

A partir de la consolidación de la conquista se entra en un largo periodo de colonización, de parte de los españoles y en el inicio de una larga agonía para los nativos de las tierras indianas. El primer paso, de este segundo periodo, es la implementación del proceso de reducción de la organización social existente, a pueblos creados como

encomiendas y doctrinas (parroquias) para la sujeción al aparato estatal de la Corona española y para el proceso de adoctrinamiento. Después del Concilio de Trento, en respuesta a las reformas de Lutero, se elabora la doctrina cristiana y el catecismo del Tercer Concilio de Lima para el adoctrinamiento de los nuevos cristianos en las tierras conquistadas. Doctrina basada en dos conceptos fundamentales: el de inserción en la cultura occidental sobre todo del habla y la escritura, y; el de asimilación racional en la memoria, de los contenidos básicos del credo católico. Fue un proceso impuesto a la fuerza, con penas y sanciones a quienes se resistían a ser adoctrinados, de muy pocos resultados positivos en ese tiempo.

Que la mística es, en esencia, la tendencia natural e innata del espíritu humano a la completa armonía con lo trascendente, con el Absoluto, sea cual sea la fórmula teológica con la que se comprende este orden. Toda la Sagrada Escritura testimonia la experiencia genuina y gratuita de Dios en la vida diaria y cotidiana de hombres y mujeres. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento hablan de una acción que, como fuerza irresistible, abarca la totalidad del ser humano, seduce, toma posesión y empodera para comunicarla y contagiarla. De sobre manera resaltan la figura de dos personajes en el Antiguo Testamento que se abren por completo al Absoluto: es el caso de Moisés y de Abraham. Moisés en medio de su actividad diaria de cuidar las ovejas de su suegro se acerca y sube al monte de Dios y en ese lugar es envuelto por la llama del Absoluto y Yahvé se le revela como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Moisés sube al monte de Dios y Dios baja al encuentro de Moisés; hay un movimiento ascendente y descendente. Y en el punto de encuentro es envuelto por el Absoluto donde Dios se revela y Moisés recibe una misión.

Que, después de la conquista, los colonizadores y los doctrineros organizaron grandes campañas de exterminio de las deidades andinas. Como respuesta a este hecho surgió el movimiento insurrecto, Taki Onqoy, cuya filosofía religiosa concebía la vida en dos bandos: por un lado, el dios de los españoles, que los había creado: a ellos, a sus animales y todas las cosas traídas de España; y, por otro lado, a las huacas o deidades andinas, que eran principio vital y sentido de existencia de los antiguos peruanos, de la naturaleza y cuanto contenía en estos lugares. Con la entrada de Francisco Pizarro y su séquito en las tierras indianas, había un Dios que había vencido a las huacas y, con ello, los españoles a los indios. Los sacerdotes del Taki Onqoy anunciaban una verdadera revolución cósmica, proclamaban que ahora el mundo daba vuelta: los españoles y su dios

quedarían vencidos y muertos; sus ciudades serían desaparecidas para siempre. Mientras que las deidades andinas, exterminadas, ya no estarían metidas en medio de las rocas, ni volando en las nubes, ni ocultas dentro de las fuentes para hablarles, sino que los espíritus de las huacas resucitadas harían su morada dentro de los indios y hablarían por medio de ellos.

Que, la Religiosidad Popular, después de un largo periodo de olvido, y en muchos casos hasta de desprecio, siendo considerada como expresiones religiosas semipaganas y de muy baja práctica cristiana, ha recorrido un largo proceso para abrirse campo en el pensamiento teológico y formar parte dentro del magisterio de la Iglesia. En una sociedad que atraviesa las amargas decepciones de una crisis de civilización tecnológica y en búsqueda ansiosa de nuevas síntesis antropológicas y teológicas, a consecuencia de un cambio de sensibilidad religiosa y del quehacer político, la religiosidad popular ha suscitado enorme interés, justamente por los valores humanos y religiosos que se ponen de manifiesto en ella. El Concilio Vaticano II no trató directamente el tema de Religiosidad Popular, sin embargo, abrió cauces que luego se aprovecharían para reflexionar sobre esta práctica. Las enseñanzas de *Gaudium et Spes* acerca de la cultura y la consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios presente en *Lumen Gentium* fueron decisivas para la teología que se desarrolló luego del Concilio en torno a la piedad popular. La piedad popular refleja la sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer, así lo comprenden los Obispos de América Latina en Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida y el Papa Francisco en la *Evangelii Gaudium*.

Que, a la llegada de la doctrina católica a las tierras del antiguo Perú, en España y toda Europa se vivía la efervescencia de la piedad católica de devociones consistente en el rezo del rosario, procesiones, peregrinaciones, novenas y actos de caridad, la mayoría de ellos promovidos por organizaciones laicales agrupadas en cofradías y hermandades. Y la transmisión de esta piedad católica española occidental tuvo mucha acogida por la gran mayoría de los nuevos católicos bautizados de la masa de indígenas de los pueblos conquistados del antiguo Tawantinsuyu. Así, se inicia un proceso de asimilación que generó, a lo largo de los años de la colonia, lo que se conoce desde el magisterio de la Iglesia de América Latina y Universal, como la religiosidad popular. Expresada masiva y genuinamente en las fiestas patronales de los diversos pueblos. La fiesta patronal en honor a San Francisco de Asís en el pueblo Originario de Maras, Cusco-Perú es una

expresión religiosa que se ubica dentro de la categoría de religiosidad popular o piedad popular.

Para una mística cristiana, el Absoluto se ha revelado en Cristo como Trinidad de Personas, y este Dios personal comunica su gracia no sólo para dar una vida nueva, sino también para suscitar operaciones espirituales nuevas, como de la acción en la transformación del mundo. El Misterio cristiano es, en primer lugar, el Dios personal de una tradición monoteísta y profética. Es, al mismo tiempo, el misterio del Dios encarnado en Jesucristo, en la diversidad de culturas, de múltiples formas y en tiempos diversos. Es, en tercer lugar, el Misterio que en virtud de la encarnación y en continuidad con la revelación veterotestamentaria de Dios, se desvela en la historia de los hombres y la encamina hacia sí como su término escatológico. Es, además, el Misterio al que el hombre se adhiere por la fe como única forma de respuesta. Es, por último, el Misterio que convoca a los creyentes en la comunión de la Iglesia, como germen del Reino de Dios, meta de la historia.

En la conciencia religiosa colectiva de los marasinos existen relatos míticos, sobre la aparición de Francisco de Asís en Maras y de sus acciones, que constituyen el *ethos* cultural religioso. Que tiempos atrás, San Francisco vino de España junto a la virgen Asunta y Natividad y llegados a Chequerec (lugar de la separación) Francisco toma la decisión de ir a la Villa de Maras. Los religiosos franciscanos persisten llevarlo a Cusco por tres veces y el Santo decide volver a Maras y quedarse para siempre en el lugar para cuidar de sus hijos. Del mismo modo, en tiempos antiguos, San Cosme y Damián llevaban agua salada hacia Lares, a efecto de aliviar la necesidad de sal en aquellos alejados lugares. Pero San Francisco, patrono principal del pueblo de Maras, viendo la necesidad de este elemento en la alimentación de los marasinos, derramó el agua mientras Cosme y Damián dormían, en el lugar actual del manante, durante su fatigosa marcha. El agua derramada se convirtió en manantial permanente para beneficio de los marasinos, gracias a la intervención de su santo patrono. Estos hechos hacen que exista una relación mística con la figura del Santo por ellos se hace la fiesta patronal donde el pueblo se reúne para celebrar la fiesta de su patrono, llevar en procesión, danzar, cantar y tocar para él.

La fe en Jesucristo, como la única revelación de Dios, es abrazada y recibida en muchos lugares, en diversas tradiciones, por condiciones sociales múltiples y en tiempos

distintos. Es vivida en su encarnación y esperada en su glorificación plena. Esta fe en los pueblos de América Latina es practicada con peculiaridad por la inmensa mayoría de gente humilde y pobre; a este sector mayoritario con justa razón se reconoce como la Iglesia de los pobres. Una fe que supo integrar y reinterpretar básicamente dos tradiciones religiosas: aquellas creencias autóctonas y ancestrales y la fe católica portada, en medio de ambigüedades, por los misioneros del Occidente, al que se denominaba la religiosidad popular o la piedad popular.

Esta expresión religiosa, que tiene un carácter popular debido a los sujetos que la practican, que son en su mayoría gente sencilla y humilde, es mediada por elementos culturales y religiosos como la música, la danza, el canto, las procesiones y la devoción a los Santos y la virgen María, se vive como una auténtica mística cristiana de carácter popular, suscitada por el Espíritu de Dios. Porque ella es heredera de una mística ecológica, expresión de la hierofanía del único Dios y asumiendo a Jesús como el Dios de los pobres. Los pobres en medio de las carencias materiales, como su único recurso de vida, ansían el encuentro con el Absoluto, que es la persona de Jesucristo, facilitada por los íconos de la vida cristiana que son la Virgen María, los santos y el mismo Señor en sus diversos misterios.

Para los feligreses marasinos residentes en el sitio y los migrantes en las ciudades de Cusco, Lima y otros lugares, la fiesta en honor a San Francisco de Asís constituye la actividad religiosa más importante. Durante todo el año, las comparsas, organizadas a través de sus juntas directivas realizan diversas actividades para recaudar fondos económicos y costear los gastos de la banda de músicos, alquiler de trajes para los danzantes, alimentación y otros. Y con meses de anticipación, los danzantes, al mando de los caporales hacen sus ensayos, en distintos espacios públicos del pueblo. La tercera Orden Franciscana, a través del ministro de culto, toma la responsabilidad de preparar el anda, el traje de fiesta y las mejores joyas del Santo. Desde la estructura eclesial, faltando dos meses para la fiesta, se convoca a reuniones de preparación a los directivos de todas las comparsas; autoridades del distrito; directivos de organizaciones del pueblo; directores de instituciones educativas; y grupos organizados de la comunidad parroquial, con el propósito de generar un espacio de reflexión y planificar el desarrollo de la fiesta. Sobre todo, la participación organizada y planificada de la feligresía, las celebraciones litúrgicas durante la fiesta, la procesión del Santo Patrono, la presentación de las

comparsas y las actividades anexas como el Kacharpariy, Inca Wit'uy y arranque de gallos. En el desarrollo de estas actividades se aprecia que hay un gran entusiasmo humano y éxtasis espiritual en momentos claves. El éxito o las dificultades durante la fiesta marcaran el sentimiento colectivo del año que viene como factor catalizador.

A partir de este recorrido sintético, arriba plateado, se puede enunciar las principales conclusiones a las que se ha arribado en la investigación. Una primera idea fundamental, es que todos los pueblos del mundo tratan de explicar sus orígenes recurriendo a leyendas y mitos de carácter religioso. Esta conclusión no sólo vale para los pueblos pre modernos, sino que las culturas modernas recurren a los mismos mecanismos para explicar sus orígenes con otros lenguajes. Las vivencias religiosas universales, llámese el cristianismo, judaísmo y otras religiones, corresponden a un desarrollo procesual, histórico y cronológico, de encuentros y desencuentros, entre varias tradiciones. En el cristianismo a este proceso se denomina como la revelación porque a Dios se va descubriendo a lo largo de una historia. En la Iglesia de América Latina la fusión de tres vertientes religiosas, indo americanas, indo europeas y el indo africanas, dio origen a la expresión nominada por el magisterio de la Iglesia como Religiosidad Popular. Forma religiosa que se expresa con muchos elementos culturales autóctonos y asimilados, sobre todo del catolicismo occidental. Esta forma de vivir lo religioso domina el escenario eclesial en el Sur Andino del Perú. Las expresiones de la Religiosidad Popular contienen raíces religiosas andinas portadoras de un componente de unión mística con lo cósmico, de una unión vital de los seres humanos con los seres de la naturaleza como hierofanías del Absoluto, y estas raíces se han ido abriendo espacio en las nuevas formas de expresión religiosa con un contenido místico de carácter popular.

Estas conclusiones de ninguna manera pretenden cerrar el gran bagaje de la expresión religiosa, Religiosidad Popular, como concluidas y acabadas. Todo lo contrario; las conclusiones presentadas, apenas, abren las ventanas a muchas y variadas posibilidades de investigación porque la realidad lo impone. Y ojalá que las iglesias locales y las conferencias episcopales vean como urgentes y necesarias la investigación de estos temas como los nuevos signos de los tiempos que reclaman y piden respuestas.

BIBLIOGRAFÍA.

1. ABAL ANCHARI, Apolonia, Entrevista grabada en quechua a la Sra. Apolonia de 72 años, ex ministra y actual miembro de la tercera Orden Franciscana, 12 de enero de 2021. Grabación transcrita y traducida al castellano.
2. ADORNO, Rolena, Cronista y Príncipe, La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1989.
3. ÁLVAREZ SUAREZ, Aniano, Repensando la Iglesia como Pueblo de Dios, desde la “Lumen Gentium”, del Vaticano II, en Teresianum N° 61, Roma 2010.
4. AMENGUAL COLL, Gabriel, Israel, Pueblo de la Memoria, en Revista de Ciencias de las Religiones, N° 19 Islas Baleares 2014.
5. ANDRÉ BERNARD, Charles, Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
6. ARCHIVO GENERAL DE LA INDIAS (AGI), Audiencia de Lima, 566, Libro 6, Pp. 194-195. Citado por Glave, Luis Miguel, Pedro Ortiz de Orué: el encomendero y la encomienda de Maras, en Revista Andina N° 55, CEA/CBC, Cusco 2017.
7. ARCHIVO GENERAL DE LA INDIAS (AGI), Escribanía de Cámara 506 A, f. 153v y f, 154r. Citado por María por Rostworowski de Diez Canseco, María, Ensayos de Historia Andina, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1993.
8. ARCHIVO GENERAL DE LA INDIAS, Real Cédula al Gobernador y Obispo del Perú, Audiencia de Lima 565, Libro II, del 03 de noviembre de 1536.
9. ARCHIVO REGIONAL DEL CUSCO (ARC), Probanza de Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, Intendencia, Gobierno, leg. 144, año 1791-1792, exp. 1. Copia en revista Andina N° 55, año 2017.
10. ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, Catecismo de la Iglesia Católica, Editorial PPC, Madrid 2005.
11. ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César W., Pariacaca: un oráculo imperial andino, Ensayos en Ciencias Sociales, Vol.2, N° 3, Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales, Lima 2004.
12. AURELL, Martín, Francisco de Asís: entre historia y memoria, en Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 20, Navarra 2011.
13. BACCHIOCCHI, Samuele, El baile en la Biblia, en Diálogo Universitario/Revista internacional de fe, pensamiento y acción, Michigan 2000.
14. BAUER S., Brian, Cusco Antiguo. Tierra natal de los Incas, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 2018.
15. BENAVENTE GARCÍA, Edwin, Portadas de la Villa de San Francisco de Maras, UNESCO, Instituto Nacional de Cultura y Municipalidad de Maras, Cusco 2008.
16. BERRÍOS, Fernando, El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis, en Teología y Vida, Vol. 45, N° 3, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2004.

17. BETANZOS, Juan, Suma y narración de los Incas (1551), en Crónicas peruanas de interés indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 209, Ediciones Atlas, Madrid 1968,
18. BIANCHI, Enrique Ciro, El tesoro escondido de Aparecida: La espiritualidad Popular, en Revista Teología, Tomo XLVI, N° 100, Buenos Aires 2009.
19. BIBLIA DE JERUSALÉN, Nueva edición revisada, Ediciones Desclee De Brouwer, Bilbao 2017, Cuarta Edición.
20. BIBLIA LATINOAMERICANA, Texto íntegro traducido del hebreo y del griego, Editorial Verbo Divino y San Pablo, Madrid 2005, Edición Revisada.
21. BOFF, Clódovis, CEB y prácticas de liberación, en Indo American Press Service, Bogotá 1981.
22. BOFF, Leonardo, La comunidad eclesial de base; Iglesia: Carisma y Poder, Sal Terrae, Santander 1982.
23. BRACHETTI, Ángela, Qoylluriti. Una creencia andina bajo conceptos cristianos, En, Anales del Museo de América, N° 10, Madrid 2002.
24. BROWN, Raymond, FITZMYER, Joseph, MURPHY, Roland, Comentario Bíblico San Jerónimo, Tomo III y IV, Nuevo Testamento, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972.
25. BROWN, Raymond, FITZMYER, Joseph, MURPHY, Roland, Comentario Bíblico San Jerónimo, Tomo I y II, Antiguo Testamento I y II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.
26. CÁNEPA, Gisela, Identidad y memoria, en Fiesta en los Andes: Ritos, Música y danzas del Perú, Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2008.
27. CARO BAROJA, Julio, Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII), Ediciones SARPE, Primera Parte, Capítulo III: Santos y hombres, Madrid 1985.
28. CASAS FIGUEROA, María Victoria, Lo musical en el hecho religioso. Pervivencia del canto llano, Facultad de Artes Integradas de la Universidad del Valle, Cali 2014.
29. CASTEL, François, Historia de Israel y de Judá: Desde los orígenes hasta el siglo II d.C., Editorial Verbo Divino, Navarra 2005.
30. CHIRINOS, Andrés, ZEGARRA, Martha y MERCADO, Rafael, Las Ilustraciones de Guamán Poma (1613), Volumen A, Incas, Conquista y Buen Gobierno, Editorial Commentarios, Lima 2019.
31. CHRINOS, Andrés, ZEGARRA, Martha y MERCADO, Rafael, Las Ilustraciones de Guamán Poma (1613), Volumem B, Vida en las provincias, pueblos de índios y consideraciones, Editorial Commentarios, Lima 2019.
32. CINER, Patricia, Lo Sagrado: Miradas Contemporáneas, Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes/Universidad Nacional de San Juan, Argentina 2008.
33. COBO, Bernabé, Historia del Nuevo Mundo (1653), Editado por Mateos Francisco, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1956.
34. COMPARSA MISTI CHILENOS DE MARAS, Acuerdos tomados para la fiesta patronal de 2019 en el Libro de Actas, 03 de octubre de 2018, folios 50-51.
35. COMUNIDAD DE MARAS AYLLU, reconocida mediante Resolución Suprema N° 125-77-OAJAFORAMS-VII del 27/Mayo/1977.

36. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones, Universidad Pontificia de Salamanca/ Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
37. CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, Directorio Eclesiástico, Lima 2012.
38. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia/ Principios y Orientaciones, Ciudad del Vaticano 2002.
39. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo: Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana, CELAM, Bogotá 1992.
40. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina. Ponencias y Documento final, CELAM- Ediciones Paulinas, Bogotá 1977.
41. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Aparecida: Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida, CELAM, Bogotá 2007.
42. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, CELAM, Bogotá 1989.
43. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, CELAM, Bogotá 1979.
44. COVARRUBIAS POZO, Jesús Manuel, Cuzco colonial y su arte, Editorial Rosas, Cusco 1958.
45. DE ACOSTA, José, Historia Natural y Moral de las Indias (1590), Tomo II, Impreso en Sevilla en Casa de Juan de León, Madrid 1894.
46. DE ARMAS MEDINA, Fernando, Cristianización del Perú (1532-1600), Escuela de Estudios Hispano - Americanos de Sevilla, Sevilla 1953.
47. DE ARRIAGA, Pablo José, Extirpación de la Idolatría del Perú, Por Gerónimo de Contreras Impresor de Libros, Lima 1621.
48. DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo y GUERRA, Augusto, Nuevo Diccionario de Espiritualidad, Editorial San Pablo, Madrid 1981.
49. DE JERÉZ, Francisco (1534), Crónica de la conquista del Perú, En, Pedro Cieza de León, Agustín de Zárate, Francisco de Jerez, Editorial Librería Juan Mejía Baca/Talleres de la Editorial Nueva España, México DF 1946.
50. DE LA CALANCHA, Antonio, Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta Monarquía, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Barcelona 1637.
51. DE MOLINA, Cristóbal, Relación de las fábulas y ritos de los Incas (1575), Editorial Parecos y Australes, Madrid 2010.
52. DE MURÚA, Martín, Historia General del Perú (1616), Edición de Manuel Ballesteros, Gaibrois, Madrid 2001.

53. DE MURÚA, Martín, Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú (1590), Madrid 1946.
54. DE POLO, Ondegardo, Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguaciones que hizo el licenciado Polo de Ondegardo, En Crónicas Tempranas del Siglo XVI, Tomo I, Ministerio de Cultura, Cusco 2017.
55. DE VAUX, R., Instituciones del Antiguo Testamento, Editorial Herder, Barcelona 1976.
56. DUSSEL, Enrique, Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina, Editorial Estela, Barcelona 1967.
57. DUSSEL, Enrique, Historia General de la Iglesia en América Latina Tom. I/1 Introducción General, Ediciones Sígueme/CEHILA, Salamanca 1983.
58. DUVIOLS, Pierre, La destrucción de las religiones Andinas: Conquista y Colonia, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México 1997.
59. DUVIOLS, Pierre, Los nombres Quechua de Wiracocha, supuesto “Dios Creador” de los Evangelizadores, en Allpanchis Phuturinga N° 10, Cusco 1977.
60. DUVIOLS, Pierre, Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, Journal de la Societé des Americanistes, Paris 1967.
61. ELIADE, Mircea, Tratado de Historia de las Religiones, Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974.
62. ELIADE, Mircea, Tratado de Historia de las Religiones, Tomo II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974.
63. ESPÍNDOLA GARCÍA, Luis, La nueva creación en el pensamiento de Pablo, en VERITAS, N° 35, Septiembre Bogotá 2016.
64. ESPINOZA ARCE, Juan Pablo, Johann Baptist Metz y la teología cristiana “después de Auschwitz”, en Cuestiones Teológicas, Vol. 43/No. 99, enero-junio, Medellín 2016.
65. FISCHER, S., A los veinticinco años de la constitución de Liturgia, en Phase N° 170, Santiago 1990.
66. FLORES LIZANA, Carlos, El Taytacha Qoylluy Riti, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1997.
67. FLORISTÁN, Casiano, Teología Práctica/Teoría y Praxis de la acción pastoral, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.
68. GALEANO, Eduardo, Las venas abiertas de América Latina, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 2004.
69. GALILEA, Segundo, Religiosidad Popular y Pastoral, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
70. GARCÍA IGLESIAS, Luis, Las peregrinaciones en la antigüedad, En Cuadernos de Pre Historia y Arqueología, N° 13-14, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1987.
71. GARCILASO DE LA VEGA, Inca, Comentarios Reales de Los Incas (1609), Librería Internacional del Perú, Lima 1959.
72. GARCILASO DE LA VEGA, Inca, Historia General del Perú, Primera Parte, Librería Internacional del Perú, Lima 1959.

73. GARCILASO DE LA VEGA, Inca, Historia General del Perú, Segunda Parte, Librería Internacional del Perú, Lima 1959.
74. GONZALES BERNAL, Edith, La experiencia mística en la Sagrada Escritura, en Theologica Xaveriana, Vol.65, N° 180, Bogotá 2015.
75. GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo, Beber en su propio pozo, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
76. GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo, La fuerza histórica de los pobres, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima 1979.
77. GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo, Teología de la Liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009.
78. GUTIÉRREZ PULIDO, David, Danza, música y vestuario en el Antiguo Testamento, en Revista cultural de danza oriental AÑIL, Madrid 2019.
79. HERAS, Julián, Las Doctrinas franciscanas en el Perú Colonial, en las actas del III Congreso Internacional sobre “Los Franciscano en el Nuevo Mundo (siglo XVII)”, Editorial DEIMOS, Madrid 1989.
80. INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA CUSCO, Historia de la creación de la hermosa villa de San Francisco de Maras, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Cusco 2005.
81. INSTRUMENTUM LABORIS de la Asamblea Especial para la Región Panamazónico del Sínodo de los Obispos (6-27 de octubre de 2019), en Bollettino Sala Stampa Della Santa Sede, N° 124.
82. JOSSUA, J.P., CONGAR, Yves, La liturgia después del Vaticano II, Madrid 1969.
83. LABARGA GARCÍA, Fermín, "La religiosidad popular", Saranyana, J., Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001 Iberoamericana, Madrid 2002.
84. LAPORTE, Jean, Los Padres de la Iglesia: Padres Griegos y latinos en sus textos, Editorial San Pablo, Madrid 2004.
85. LÉON DUFOUR, Xavier, Vocabulario de Teología Bíblica, Ediciones Herder, Barcelona 2005.
86. LOPIS, Sara. (2014). Esa música que ensalza nuestra alma humana, en Periódico Mediterráneo. http://www.elperiodicomediterraneo.com/m/noticias/cuadernos_esa-musica-ensalza-nuestra-alma-humana_884598.html, 13 de julio 1988.
87. LOS INSTRUMENTOS MUSICALES EN LA BIBLIA, en:https://www.mondonedoferrol.org/cms/media/articulos_archivos/articulos-1717.pdf.
88. LYDON, Juan, "Aparecida y la religiosidad popular: Cumbre de un desarrollo de reflexión", en Medellín N° 132, Bogotá 2007.
89. MADRIGAL, Santiago, Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquema para una Eclesiología, Editorial Sal Terrea, Santander 2002.
90. MARÍA GALLI, Carlos, La peregrinación imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino, en Teología y Vida, Vol. 44, N° 3, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2003.
91. MARSILI, S., Liturgia, Nuevo diccionario de liturgia, Madrid 1987.

92. MARTÍN VELASCO, Juan, El fenómeno místico: Estudio comparado, Editorial Trota, Madrid 2009.
93. MARTÍNEZ FERRER, Luis y GUTIÉRREZ, José Luis, Tercer Concilio Limense (1583-1491), Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima/Pontificia Universidad de la Santa Cruz; Editorial San Pablo, Lima 2017.
94. MARZAL, Manuel María, El Sincretismo Iberoamericano, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima 1988.
95. MARZAL, Manuel María, Los Santos y la Transformación Religiosa del Perú Colonial, Comisión de Fe y Cultura/Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1982.
96. MARZAL, María Virginia, YI YANG, Zoila, y GOLUCHOWKA, Katarzyna., Maras: Pueblo en camino hacia el desarrollo turístico, En Revista Espacio y Desarrollo N° 19, Lima 2007.
97. MATEOS, F., Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú (1600), Tomo I, Historia General y Colegio de Lima, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1940.
98. MATEOS, F., Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú (1600), Tomo II, Relación de Colegios y Misiones, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1940.
99. MORA NÚÑEZ, Samuel, Entrevista hecha al ministro de culto de la tercera orden franciscana de la Parroquia de Maras, 15 de mayo de 2021.
100. NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR, Juan Víctor, El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotabamba, en Revista Allpanchis Phuturinga, Vol. II, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1970.
101. NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR, Juan Víctor, Una Celebración Mestiza del Cruz Velacuy en el Cusco, en Revista Allpanchis Phuturinga, Vol. I, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1969.
102. OTTO, Rudolf, Ensayos sobre los Numinoso, Editorial Trota, Madrid 2009.
103. OTTO, Rudolf, Lo santo y lo irracional en la idea de Dios, Traducido por Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid 1996.
104. PALOMINO MENESES, Abdón, Las salineras de Maras: Organización y Conflicto, en Revista Allpanchis N° 26 año XV Vol. XXII, Cusco 1985.
105. PAPA, BENEDICTO XVI, Discurso Inaugural en la V Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe, domingo 13 de mayo de 2007.
106. PAPA, Francisco, Carta Encíclica, *Fratelli Tutti*, Sobre la fraternidad y la amistad social, Editorial Paulinas/EPICONSA, Lima 2020.
107. PAPA, FRANCISCO, discurso en su visita pastoral a Paraguay el 11 de julio de 2015.
108. PAPA, Francisco, Exhortación Apostólica Post Sinodal, *Evangelii Gaudium*, Roma 2013.
109. PAPA, Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, Ciudad del Vaticano 2000.
110. PAPA, Pablo VI, Exhortación Apostólica, “*Evangelii Nuntiandi*”, acerca de la Evangelización en el mundo Contemporáneo, Roma 1975.

111. PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS DE MARAS, Acuerdos tomados en la reunión multisectorial para planificar la fiesta patronal en el Libro de Actas, Maras 10 de septiembre 2016, folios 40-50.
112. PARROQUIA SAN FRANCISCO DE ASÍS DE MARAS, Plan Pastoral 2011- 2015, en Archivo de la Oficina Parroquial, Maras, marzo de 2011.
113. POLO DE ONDEGARDO, A., (1553), Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del trabajo y averiguaciones que hizo el licenciado Polo de Ondegardo, Cap. V, en Crónicas tempranas del siglo XVI, Tomo II, Ministerio de Cultura, Cusco 2011.
114. ROMERO, Raúl R., Instrumentos Musicales Andinos, en Fiesta en los Andes: Ritos, Música y danzas del Perú, Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2008.
115. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, Ensayos de Historia Andina: Elites, Etnias, Recursos, EIP-BIB Ediciones, Lima 1993.
116. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, Los Ayarmaca, en Revista del Museo Nacional N° 38, Lima 1969-70.
117. ROWE, John H., La constitución Inca del Cusco, Historia 9, N° 01, Cusco 1985.
118. RUIZ BUENO, Daniel, Padres Apostólicos y Apologistas Griegos (S. II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009.
119. SACRED CONGREGATION FOR RITES, De musica sacra et sacra liturgia, en Instruction on Sacred Music and Liturgy, 1958, N° 9.
120. SAIZ MENESES, Josep Ángel, La peregrinación en la Sagrada Escritura, en Servicio de Información de la Iglesia Católica en España (SIC Agencia), Madrid 2019.
121. SALLNOW, Michael J., Pilgrimage and cultural fracture in the Andes. En: Contesting the sacred: The anthropology of Cristian pilgrimage. Editado por: John Eade y Michael J. Sallow, London 1991.
122. SAN AGUSTÍN, La Ciudad de Dios, Tomo XVI, Editado por José Moran, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958.
123. SAN AGUSTÍN, Obras Completas I, Las Confesiones, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.
124. SÁNCHEZ PAREDES, José, Manuel Marzal: Trayectoria de uno de los fundadores del Instituto de Pastoral Andina, en Allpanchis Phuturinga, año XL, N° 73-74, Cusco 2009.
125. SANTA GADEA MILLONES, Luis, Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy, en Antología de Juan Manuel Ossio Acuña, Ideología Mesiánica del Mundo Andino, Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima 1973.
126. SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, Historia de los Incas (1572), Emecé Editores, Buenos Aires 1942.
127. SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, Historia de los Incas (1572), Fundación El Libro Total, Bucaramanga 2015.
128. SCANNONE, Juan Carlos, La Teología del Pueblo, Sal Terrae, Santander 2016.

129. SCANNONE, Juan Carlos, La teología del Pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco, Ediciones Sal Terrae, España 2016.
130. SEGALINI, Laurent, ¿Incas de privilegio? La probanza de Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, caciques principales de Maras y Mullaca (4-12 de mayo de 1569), en Revista Andina N° 55, año 2017, Centro de Estudios Regionales Andinos/ Bartolomé de las Casas, Cusco 2017.
131. SEIBOLD, Jorge Ricardo, Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística. Nuevos ámbitos para un encuentro personal con un Dios personal, en Stromata, Año LVIII, Julio-diciembre, Buenos Aires 2002.
132. SEIBOLD, Jorge Ricardo, La mística Popular, Ágape Libros, Buenos Aires-Argentina 2016.
133. SEIBOLD, Jorge Ricardo, La mística popular, Editorial AGAPE Libros, Buenos Aires 2016.
134. SEIBOLD, Jorge Ricardo, Los lenguajes de la mística popular. Un acercamiento desde el catolicismo popular latinoamericano, en Revista Stromata, Año LXI N° ¾, Buenos Aires 2005.
135. SOSA, Rex, Análisis comparativo entre las escuelas del arte colonial de Quito, Lima y Cuzco, en RICIT No. 7, Universidad de Especialidades Turísticas UCT, Quito 2014, Pp. 50-71; Balta Campbell, Aida, El sincretismo en la pintura de la Escuela Cuzqueña, en Cultura ISSN:1817-0285, Universidad de San Martín de Porres, Lima 2009.
136. ST. MATTHIAS CHURCH, El Coro Parroquial, en: <https://saintmatthiaschurch.com/spanish-community/el-coro-parroquial/>.
137. TAMAYO ACOSTA, Juan José, Para comprender la Teología de la Liberación, Editorial Verbo Divino, Navarra 2008.
138. TEMAS BÍBLICOS PARA PREDICAR, Etimología de la palabra Liturgia en: https://www.holyfamilybrw.org/uploads/1/2/5/8/125871450/nuances_and_elements_-_spanish.pdf
139. TENA, P., Iglesia Asamblea. Una nueva aportación teológica, En Phase N° 28, Santiago 1988.
140. TOM ZUIDEMA, Reiner, El sistema de ceques del Cusco: La organización social de la capital de los Incas, Pontificia Universidad Católica del Perú – Fondo Editorial, Lima
141. TRIGO, Pedro, Análisis teológico pastoral de la Iglesia Latinoamericana, en Revista Latinoamericana de Teología, Centro Gumilla, Caracas 1987.
142. TUESTA, Sonaly, TV-Perú: El Poder de la Historia, Maras, Cusco-Perú, en: <http://www.tvperu.gob.pe/play/videos/costumbres/maras-cusco-el-poder-de-la-historia-cap1>.
143. URTON, Gary, Historia de un mito. Paqariqtambo y el origen de los Incas, Centro Bartolomé de las Casas (CBC), Cusco 2004.
144. VALERA, Blas (o Anónimo Jesuita) (1594), Las Costumbres Antiguas del Perú y la historia de los Incas, Siglo XVI, en Crónicas Tempranas del Siglo XVI, Tomo I, Ministerio de Cultura, Cusco 2017.

145. VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, Compendio y Descripción de las Islas Occidentales (1629), Libro IV, Cap. XXII.
146. VELASCO, Juan Martín, El fenómeno Místico. Estudio Comparado. Editorial Trota, Madrid 1999.
147. VILLARÍAS ROBLES, Juan José, Entre la palabra y el texto. Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas, SENDOA Editorial, Madrid 1997.
148. VINTIMILLA, María Augusta, De santos y huacas: notas sobre transculturación religiosa en un episodio de la Autobiografía de Gregorio Condori Mamani, en Revista Latinoamericana de Comunicación, Chasqui, N°. 122, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, Quito 2013.
149. VIÑUELAS, Graciela María y GUTIÉRREZ, Ramón, Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac, Universidad de Lima – CEDODAL, Lima 2014.
150. VON RAD, Gerhard, Teología del Antiguo Testamento, Vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.
151. ZUBIRI, Xavier, ¿Qué es investigar?, Discurso de aceptación de Zubiri al recibir el Premio Santiago Ramón y Cajal el 19 de octubre de 1982, Publicado en “The Xavier Zubiri Foundation of North América”, Vol. 7, 2005.