

## La devoción del pueblo de Huamachuco a la Virgen de la Alta Gracia (siglos xx y xxi): ejemplo de religiosidad local

### *The Devotion of the People of Huamachuco to the Virgin of High Grace (20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries): Example of Local Religiosity*

Fr. Serapio Ríos Juárez, TOR

*Centro de Estudios Franciscanos. Lima-Perú*

[serapiorjtor1979@gmail.com](mailto:serapiorjtor1979@gmail.com)

#### Resumen

Una de las fiestas más importantes de la ciudad de Huamachuco es, sin duda, la de la Virgen de la Alta Gracia. Si bien su existencia data desde la época colonial, es en la actualidad cuando ha cobrado mayor fuerza. Distintos acontecimientos históricos, que la tradición oral conserva, han facilitado su crecimiento. Recientemente, con ocasión de los 50 años de consagración de la Catedral y dedicación a la Virgen de la Alta Gracia, la sociedad huamachuquina, en especial sus fieles devotos, ha tenido la oportunidad de renovar su compromiso de seguir extendiendo la devoción. En el presente artículo, buscamos aproximarnos al fenómeno devocional mariano, teniendo como punto de referencia la propuesta de religiosidad local presentada por el historiador y antropólogo norteamericano, William Christian. Las experiencias religioso-devocionales que él evidenció en algunas regiones de España de fines del siglo XX ayudan a comprender el devenir histórico y realidad actual de la devoción hacia la Virgen de la Alta Gracia de Huamachuco.

#### Palabras clave

Devoción, religiosidad popular, religiosidad local, promesa, pedido, acción de gracias, ciclo festivo, vida cotidiana

#### Abstract

One of the most important festivals in the city of Huamachuco is, without a doubt, that of the Virgin of Alta Gracia. Although its existence dates back to colonial times, it is currently when it has gained greater strength. Different historical events, which the oral tradition preserves, have facilitated its growth. Recently, on the occasion of the 50 years of consecration of the Cathedral and dedication to the Virgin of Alta Gracia, the Huamachuquina society, especially its faithful devotees, has had the opportunity to renew its commitment to continue spreading the devotion. In this article, we seek to approach the Marian devotional phenomenon, having as a point of reference the proposal of local religiosity presented by the North American historian and anthropologist, William Christian.

The religious-devotional experiences that he demonstrated in some regions of Spain at the end of the 20<sup>th</sup> century help to understand the historical development and current reality of the devotion to the Virgin of Alta Gracia of Huamachuco.

### Keywords

Devotion, popular religiosity, local religiosity, promise, request, thanksgiving, festive cycle, daily life

## Introducción

La ciudad de Huamachuco, capital de la provincia José Faustino Sánchez Carrión, región La Libertad (Perú), se encuentra ubicada a 181 kilómetros de Trujillo, y a una altura de 3169 metros sobre el nivel del mar. Según la tradición local, habría sido fundada como ciudad española en el año 1553 (o 1554 para otros) por los frailes agustinos, con el nombre de “San Agustín de Huamachuco”. De acuerdo al censo del 2017, el distrito de Huamachuco tiene una población de 66.902 habitantes; de los cuales, 44.071 corresponden al ámbito urbano y 22.831 al rural.

En dicha ciudad, se encuentran las principales entidades del Estado. Además de la sede de la Municipalidad Provincial Sánchez Carrión (MPSC), están también las oficinas de la Subprefectura, Juzgado, Fiscalía, Policía Nacional del Perú, Ejército Peruano, Banco de la Nación, Salud, Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL), instituciones educativas que cuidan de la educación básica (en sus modalidades regular, especial y alternativa), superior pedagógica, tecnológica y universitaria. A ello se suma la presencia de organizaciones sociales, como las rondas campesinas, juntas vecinales, club de madres, etc.

Eclesiásticamente, es la sede de la Prelatura de Huamachuco, creada en diciembre de 1961 por el Papa Juan XXIII, con la Bula “SALUTIFERA EVANGELII LEX”. En enero de 1962, llegaron siete misioneros de los Franciscanos TOR de España para hacerse cargo de la misión del extenso territorio de la naciente Prelatura. Entre las obras de edificación más significativas que les tocó animar y coordinar, estuvo la construcción de la Catedral, que se consagró solemnemente el 14 de agosto de 1973.

Hasta el año 2004, la ciudad de Huamachuco contaba con una sola parroquia: la Parroquia Catedral “San Agustín”. En vista de que el crecimiento demográfico iba en aumento, Mons. Sebastián Ramis creó la parroquia “Virgen de la Puerta” (en la Plaza del Obelisco). En cuanto al calendario festivo católico de la ciudad, se sigue el siguiente cronograma: Señor de Ramos de la Capilla San Salvador (Domingo de Ramos), Santísima

Cruz del barrio Cruz Blanca (primer domingo de mayo), Virgen de Fátima del barrio homónimo (segundo domingo de mayo), Virgen de la Alta Gracia del barrio Mariscal de Orbegoso (13 de agosto), Virgen de la Alta Gracia del centro histórico (15 de agosto) y San Francisco de Asís (4 de octubre). Estas dos últimas han sido declaradas patrimonio cultural de la nación.

El interés por el tema de la religiosidad es reciente. A inicios del año 2017, tras la lectura del texto de Alejandro Diez Hurtado, titulado *Antiguos y nuevos temas en los estudios sobre las fiestas patronales en los andes peruanos* (2016), decidimos acercarnos al fenómeno festivo de Huamachuco y sus alrededores. Después de una búsqueda rápida de información, concluimos que la manifestación popular es muy vasta. Es por ello que optamos por centrar nuestra atención en la devoción del pueblo de Huamachuco a las imágenes de la Virgen de la Alta Gracia, del barrio Mariscal de Orbegoso y Catedral respectivamente.

El punto de partida cronológico de la siguiente reflexión es el año 1919. Cerca ya a los días de fiesta de aquel año, según testimonios orales, se habría producido un incendio en la Iglesia Matriz que afectó gravemente la imagen de la Virgen de la Alta Gracia. Después de un gran esfuerzo por restaurarla, ya no recobraría la belleza de antes. Es por ello que el pueblo de Huamachuco y sus autoridades decidieron reemplazarla. Culminados los trámites en Lima, la nueva imagen llegó a Huamachuco el 13 de agosto de 1944. Al año siguiente, la imagen antigua pasaría a la capilla Cruz de la Bendición del barrio Mariscal de Orbegoso. Desde entonces, hasta la actualidad, hay dos fiestas en honor a la Virgen de la Alta Gracia.

La línea de investigación que ofrecemos en el siguiente texto es la de religiosidad local, planteada hace más de cuatro décadas por el historiador y antropólogo norteamericano, William Christian. Según el autor en mención, es preferible hablar de religiosidad local, puesto que involucra a todos los estamentos sociales. Al mismo tiempo, permite analizar la cultura religiosa que se ha establecido en un determinado lugar, con elementos que en su momento fueron tomados del catolicismo oficial (doctrina, imágenes, etc.).

Quisiera concluir esta introducción agradeciendo a los participantes del Seminario Interdisciplinar PISAC 2018 del Programa de Estudios Andinos (PEA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), por las sugerencias que hicieron al tema en cuestión. En las siguientes páginas, haremos una breve descripción del hecho religioso devocional de Huamachuco en los últimos años, el paso de una religiosidad popular a una

religiosidad local y de cómo se aplica dicha propuesta en el ciclo festivo y en la vida cotidiana de la población huamachuquina.

### **Breve descripción del hecho religioso devocional en los últimos siglos (XX y XXI)**

La devoción a la advocación mariana Virgen de la Alta Gracia (o Altagracia), está presente en Europa y en varios países latinoamericanos. En España, se encuentran dos santuarios en la Comunidad Autónoma de Extremadura: el de Garrovillas (Cáceres) y el de Siruela (Badajoz), y uno en la Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha, en la ciudad de Manzanares. En el continente americano, resalta Santo Domingo, Venezuela y Perú.

Respecto a la devoción en Huamachuco, hay evidencias desde la época colonial. Además de la existencia de su Cofradía, se menciona también su imagen, altar, bienes y alhajas. Es lo que se ha podido recoger de algunas fuentes del Archivo Arzobispal de Trujillo<sup>1</sup> y de la Beneficencia Pública de Huamachuco.<sup>2</sup>

Un testimonio que se recoge de fines del siglo XIX es el referido a la intercesión de la Virgen ante la invasión chilena. El 18 de julio de 1883, tras la batalla de Huamachuco entre peruanos y chilenos (ocurrida el 10 de julio), se habría presentado una señora (con un niño en sus brazos) ante el jefe chileno, Alejandro Gorostiaga, implorándole que cesaran las hostilidades. Horas más tarde, después de un breve recorrido por la ciudad, el jefe y algunos soldados entraron también en la Iglesia Matriz. Gorostiaga quedaría sorprendido al constatar que el rostro de la señora que había encontrado antes, se parecía al de la Virgen de la Alta Gracia que contemplaba en esos momentos en la Iglesia. Ya no le quedaría duda a Gorostiaga de que era el momento de retirarse de Huamachuco.<sup>3</sup>

A inicios del siglo XX, concretamente en 1919, cuando se desarrollaba el programa de novenas, ocurrió una situación adversa en la Iglesia Matriz: un incendio afectó el rostro de la imagen de la Virgen de la Alta Gracia. El párroco de entonces, Alejandro María Meza Cuadra, mandaría repararla. Si bien la imagen restaurada no recobró su belleza original, continuó todavía expuesta al culto por algunos años más.<sup>4</sup>

En 1944, el alcalde provincial, Alberto Paredes Lizarzaburo, habría convocado a un Cabildo Abierto para invitar a la población huamachuquina a hacer posible la adquisición

<sup>1</sup> Cf. MUNICIPALIDAD PROVINCIAL DE SÁNCHEZ CARRIÓN (ed.), *Una historia de fe y amor*, Trujillo, Avance cultural ediciones, 1994, p. 52.

<sup>2</sup> Historiador huamachuquino Francisco Moreno. Comunicación personal por Facebook. 3/12/2020.

<sup>3</sup> Cf. *Historia de fe y amor*, op. cit., p. 16.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 52-53.

de una nueva imagen. Al término de la reunión, se cursaría comunicación con el Sr. Vicente Tenorio Jiménez, residente en Lima, para que iniciara las gestiones ante el Presidente de la República, Manuel Prado Ugarteche. El Sr. Tenorio hizo partícipe de la inquietud a más residentes en Lima, quienes le dieron su respaldo. Luego, se puso en contacto con Fray Ángel Troncoso, Comendador de la Orden de la Merced, para expresarle su preocupación. Este le dijo que tenía una imagen antigua de la Virgen, que presentaba deteriorada la cara y brazos, pero que la obsequiaba para su restauración. Aceptado el obsequio, el Sr. Tenorio se dirigió al Nuncio Apostólico, Mons. Fernando Cento, quien lo puso en contacto con un escultor. La bendición de la nueva imagen tendría lugar el día 6 de agosto de 1944 en la Iglesia de la Merced, a cargo del Nuncio Apostólico, siendo padrinos el Presidente de la República y su esposa.<sup>5</sup>

El traslado se realizó por tierra hasta Huamachuco, acompañado por el Sr. Tenorio. Lo hicieron llegar a Huamachuco el día 13 de agosto al barrio Mariscal de Orbegoso. Allí pernoctaría hasta el día 14 de agosto, en que fue trasladada hasta la Plaza de Armas. Luego, el día 15, la Misa de Campaña en la Plaza de Armas y en la tarde la procesión. Asistió la banda del Regimiento 37 de Trujillo para amenizar los actos festivos.<sup>6</sup> Al año siguiente se haría la capilla “Cruz de la Bendición” para conmemorar la llegada de la nueva imagen. En dicha capilla se colocaría la imagen restaurada. El día 13 de agosto por la mañana, se celebra la Misa Solemne y por la tarde, la procesión hacia la Plaza de Armas y su retorno el día 14 de agosto.<sup>7</sup>

El año 1953, como preparación al V Congreso Eucarístico Nacional y Mariano (1954), la arquidiócesis de Trujillo dispuso una concentración de imágenes de la Virgen, en sus diferentes advocaciones, en la ciudad de Trujillo. El párroco de Huamachuco, Julio N. Guevara, recibió la invitación para participar en el mencionado evento. Organizó a la comunidad, nombrando una Comisión, presidida por el Sr. Guillermo Ledesma Rodríguez y acompañado por un sinnúmero de devotos. El sábado 10 de octubre de 1953, la imagen ingresó en la ciudad de Trujillo y sería colocada en la Iglesia de San Agustín. El día 13 de octubre sacaron en procesión la imagen hacia la Plaza de Armas. Después de la coronación de Nuestra Señora del Rosario de Fátima, tuvo lugar la procesión de imágenes por la Plaza y calles de Trujillo.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Cf. *Una historia de fe y amor*, op. cit., pp. 53-54.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 61.

En abril de 1967, el Papa Pablo VI nombró obispo de la Prelatura de Huamachuco a Mons. Damián Nicolau. Una de las características de su espiritualidad fue la devoción a la Virgen María. Es por ello que, al momento de presentar los elementos de su escudo episcopal, señaló que había decidido colocar la estrella como símbolo de María, Patrona de Huamachuco, Reina de los apóstoles y de las misiones.<sup>9</sup>

El 14 de agosto de 1973, la Catedral de Huamachuco fue consagrada solemnemente por Mons. Carlos María Jurgens, Arzobispo de Trujillo, acompañado de Mons. Luis Baldo, Obispo Auxiliar de Trujillo, y de Mons. Damián Nicolau, Obispo de la Prelatura de Huamachuco. A su vez, fue dedicada a la Virgen de la Alta Gracia, patrona de la ciudad.<sup>10</sup>

Con la finalidad de dar mayor difusión a la devoción a la Virgen de la Alta Gracia, el 18 de agosto de 1993 se funda la “Hermandad de la Santísima Virgen de la Alta Gracia”. Presidida por la Srta. Rosa Rondo Solano y como Coordinador General y Espiritual, Fr. Manuel Sanchíz Pons.<sup>11</sup> Cuidan de la bajada de la imagen de la Virgen el 29 de julio, de la misa y procesión del día central, entre otras acciones.

El 25 de julio del 2011, mediante Resolución Vice Ministerial N° 685-2011-VMPCIC-MC, el Ministerio de Cultura declaró como Patrimonio Cultural de la Nación a la festividad patronal de Huamachuco en honor a la Virgen de la Alta Gracia, en la que destaca la Parada del Gallardete.<sup>12</sup>

El sábado 20 de enero del 2018, con ocasión de la primera visita del papa Francisco a la ciudad de Trujillo, bendijo a una treintena de imágenes del norte del país, entre las que se encontraban las imágenes de la Virgen de la Alta Gracia y de san Francisco de Asís.<sup>13</sup> Decenas de devotos huamachuquinos acompañaron el recorrido de las imágenes en Trujillo.

Finalmente, el 14 de agosto del 2023, se conmemoró el 50 aniversario de la consagración y dedicación de la Catedral de Huamachuco. Se contó con la presencia de Mons. Paolo Rocco Gualtieri, Nuncio Apostólico en el Perú. Al término de la celebración eucarística del día 14 de agosto, se trasladó la imagen de la Virgen de la Alta Gracia del barrio Mariscal de Orbegoso al frontis de la Catedral para su respectiva coronación. Lo mismo ocurriría con la imagen de la Catedral el día 15 de agosto. Junto a la coronación de las imágenes, se consagró al pueblo de Huamachuco a su santa patrona.

<sup>9</sup> Cf. RÍOS, S., «Algunos aspectos de la realidad socio-religiosa de Huamachuco, descrita por los primeros misioneros franciscanos TOR de España: 1962-1967», *Revista Culle*, 1 (2021), p. 20.

<sup>10</sup> Cf. SASTRE, N., Cien años de presencia de la T.O.R. en España y sus fundaciones en América 1893-1993, Palma de Mallorca, Franciscanos TOR, 1993, p. 297.

<sup>11</sup> Cf. *Una historia de fe y amor*, op. cit., p. 47.

<sup>12</sup> Cf. [blog.pucp.edu.pe](http://blog.pucp.edu.pe). 26 de julio de 2011.

<sup>13</sup> Cf. *Diario el Comercio* (versión digital), 20/01/2018.

La descripción de algunos de los acontecimientos más importantes ocurridos en los últimos años en Huamachuco en torno a la devoción mariana, nos lleva a concluir que la vinculación del poblador huamachuquino con su tradición religiosa es profunda y a su vez actual. En el siguiente apartado, presentaremos un resumen de las ideas más importantes de algunos investigadores acerca del fenómeno de la religiosidad popular, sus alcances y límites, etc. Al mismo tiempo, analizamos la propuesta de religiosidad local que planteó en su momento William Christian.

## De la religiosidad popular a la religiosidad local

### *Religiosidad popular*

#### *a) Origen y planteamientos*

Distintas disciplinas científicas, como la Antropología, Sociología, Filosofía, Historia y Teología se han interesado por estudiar el mencionado fenómeno de la «religiosidad popular». Prueba de ello son los distintos libros y artículos que se han publicado hasta la fecha. Según afirma Jesús Usunáriz, los primeros en discutir el tema fueron los franceses y anglosajones. Entre los franceses, resaltan el historiador de las mentalidades, Michel Vovelle, y el historiador y antropólogo de las religiones, Michel Meslin. En España, el interés por la religión popular es más reciente. Se menciona al antropólogo W. A. Christian, al sociólogo Pedro Castón Boyer, al teólogo Luis Maldonado, entre otros.<sup>14</sup>

En América Latina, fue en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), en donde se tomó conciencia por primera vez.<sup>15</sup> En las recomendaciones pastorales, se pidió «*Que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio-religiosas*».<sup>16</sup> Lo mismo se haría en la Conferencia Episcopal de Puebla (1979).<sup>17</sup> En el caso peruano, resaltan los trabajos llevados a cabo por el Instituto de Pastoral Andina (IPA) y las publicaciones de antropólogos, sociólogos y teólogos, sobre diversos temas, como cofradías (Celestino y Meyers, Diez Hurtado), el cambio religioso en los migrantes (Mendoza, Marzal), la religiosidad de los presos de la cárcel de Lurigancho (Pérez Guadalupe), etc.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. USUNÁRIZ, J. M., «Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años», *Zainak*, 18 (1999), pp. 18-20.

<sup>15</sup> Cf. MALDONADO, L., *Para comprender el catolicismo popular*, Ed. Verbo Divino, 1990, p. 20.

<sup>16</sup> Medellín (1968), p. 37.

<sup>17</sup> Cf. MALDONADO, *Para comprender el catolicismo popular*, op. cit., pp. 22-25.

<sup>18</sup> Cf. MARZAL, M., «Un siglo de investigación de la religión en el Perú», *Anthropologica*, 14 (1996), pp. 14-15.

¿Cuáles son los principales planteamientos?<sup>9</sup> Hay divergencias. A continuación, los planteamientos, cuestionamientos y propuestas de algunos de ellos.

Para Luis Maldonado, la religiosidad popular «*Se trata, pues, de fenómenos muy generales que tienen un carácter de constantes culturales recurrentes en los más diversos ámbitos y épocas históricas*».<sup>19</sup> Señala que el Imperio romano, antes de la llegada del cristianismo, ya había experimentado la irrupción de religiones venidas de oriente, consideradas como religiones místicas, de las cuales resalta el culto a la diosa Magna Mater y a su compañero Atis; luego el culto a los dioses egipcios Isis y Osiris; a los dioses griegos Afrodita y Adonis, etc. Muchos de estos pueblos del Imperio romano, tras abrazar el cristianismo, introdujeron en su nueva fe elementos de sus creencias precristianas y su carácter de poblaciones rurales y campesinas.<sup>20</sup>

La Iglesia tuvo una actitud de acogida con estos nuevos cristianos, procedentes de religiones agrarias, telúricas; hizo un esfuerzo por su evangelización y catequización, pero también de aceptación y asimilación de sus costumbres. Es lo que les pidió Gregorio Magno a los misioneros anglosajones en el año 595: que no se destruyan los templos paganos, sino que sirvan como lugares de culto del Dios verdadero. Para ello, debían bendecirlos con agua bendita y construir altares para colocarse algunas reliquias.<sup>21</sup>

José Domínguez sugiere clarificar también las nociones de religión, religiosidad y manifestaciones religiosas. No es lo mismo, dirá Domínguez, la concepción de religión para los estratos altos y privilegiados que para la gente sencilla. Respecto de la religiosidad, dependerá mucho de la concepción de religión aprendida que tengan para que elaboren su sistema de valores, actitudes y comportamientos. Y en cuanto a las manifestaciones religiosas, son expresiones concretas del modelo de su religiosidad asumida.<sup>22</sup>

Para Manuel Mandianes, la noción de religiosidad popular se puede resumir en los siguientes puntos: la religión popular es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado; es un conjunto anti-

<sup>19</sup> MALDONADO, L., «La religiosidad popular», en María Jesús BUXÓ, Salvador RODRÍGUEZ y León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (coords.), *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e historia*, España, Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 30.

<sup>20</sup> Cf. MALDONADO, «La religiosidad popular», op. cit., pp. 31-33.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>22</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, J., «Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza», en María Jesús BUXÓ, Salvador RODRÍGUEZ y León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (coords.), *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e historia*, España, Anthropos, Fundación Machado, 1989, pp. 146-147.

intelectual y carente de objetivación sistemática; es un complemento dialéctico de la religión oficial y es la religión vivida, opuesta a la religión canónica.<sup>23</sup>

Salvador Rodríguez señala que la religiosidad popular «indica la forma en que la religión es vivida por el pueblo».<sup>24</sup> La religión en sí misma, refiere Salvador Rodríguez, es abstracta. Necesita expresarse en una determinada religiosidad. Solo así, las creencias, normas y dogmas de una religión, pasarán de la teoría a la praxis.<sup>25</sup>

El Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia, en su número 10, sostiene que, tanto en el corazón de cada ser humano, como en la experiencia colectiva de un pueblo, «está siempre presente una dimensión religiosa», que se expresa «a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual» y que no necesariamente está en relación «con la revelación cristiana».<sup>26</sup>

Para Juan Estrada, la religiosidad popular cumple la función de mediadora en la fe: «necesita de mediaciones para expresarse, de ahí que toda fe genere religión y religiosidad. La fe pura no existe, si no que se expresa y se desarrolla a través de creencias, prácticas y formas de comportamiento en las que se canaliza la fe».<sup>27</sup> Ese conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamientos en los que se expresa la fe del pueblo sencillo es lo que deviene en el fenómeno conocido como religiosidad popular.<sup>28</sup>

Mons. Carlos Amigo también señala que la fe se nutre de la «llamada religiosidad popular, que se presenta en formas tan ricas como variadas»,<sup>29</sup> puesto que es al mismo tiempo «colectiva e individualista, exteriorizada e íntima, ritualista y litúrgica, participativa y selectiva, acogedora y personalista, tradicional y renovadora, total y detallista».<sup>30</sup> Por eso recomienda apreciar y favorecer la religiosidad popular, buscando siempre una coherencia

---

<sup>23</sup> Cf. MANDIANES, M., «Caracterización de la religión popular», en María Jesús BUXÓ, Salvador RODRÍGUEZ y León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (coords.), *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e historia*, España, Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 51.

<sup>24</sup> FLÓREZ, R., «Contenido y objetivación de la vivencia religiosa», en Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *Religiosidad Popular en España*, Actas del Simposium 1/4-IX-1997, España, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1997, p. 17.

<sup>25</sup> Cf. RODRÍGUEZ, S., «De la religiosidad popular a la religión de los andaluces», en Clara MACÍAS SÁNCHEZ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *El fin del campesinado: transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo xx*, España, Fundación Centro de Estudios andaluces, 2009, p. 171.

<sup>26</sup> <http://www.vatican.va/>

<sup>27</sup> ESTRADA, J., «El reto de la religiosidad popular a la teología», en María Jesús BUXÓ, Salvador RODRÍGUEZ y León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (coords.), *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e historia*, España, Anthropos, Fundación Machado, 1989, pp. 258.

<sup>28</sup> Ídem.

<sup>29</sup> AMIGO VALLEJO, C., *Diccionario de religiosidad popular*, Ppc, 2014, p. 66.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 67.

entre lo que se celebra y lo que se vive, para evitar así reducir lo religioso a una simple expresión cultural.<sup>31</sup>

José Luis García, por su parte, sostiene que por más que se haya adjetivado a la religión de popular, por oposición a oficial, ambas realidades “*se entremezclan, coexisten de forma más o menos diferenciada, y no es tarea fácil definir las con precisión*”<sup>32</sup>. Concluye diciendo que “*La religiosidad popular no se constituye en los restos de una ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso secular de asentamiento de la religión oficial*”<sup>33</sup>.

De todo lo señalado hasta aquí, se puede concluir que la religiosidad popular es el modo cómo cada pueblo se expresa espiritualmente, según su propia idiosincrasia. Para ello, tanto la geografía, como el clima, la historia, la economía, la política, entre otros factores, influyen de una u otra forma en la vivencia de la religiosidad,<sup>34</sup> que a su vez se manifiesta en «*actos de cultos internos o externos, tales como la oración, adoración y voto*»,<sup>35</sup> acudiendo a lugares santos (ermitas o santuarios) en determinadas fechas del año para implorar la mediación de Dios, su Madre o Santos.<sup>36</sup>

#### *b). Acepciones del término*

Al término de religiosidad popular se ha buscado reemplazarlo por el de piedad, catolicismo popular, religión del pueblo, religión de los comunes, etc. Al analizar cada una de ellas, nos daremos cuenta de que tienen acentos distintos, miradas distintas, pero que, en esencia, se trata de un mismo fenómeno: la religiosidad de la gente en la vida cotidiana.

#### *Piedad popular*

El primero en mencionarlo fue Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*. En sus múltiples viajes apostólicos, el papa Montini había constatado la existencia de formas particulares de cómo el ser humano busca acercarse a Dios, a veces de manera pura, otras de manera errónea, pero que en todo ello se «*Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer*». A todo ese conjunto de manifestaciones, dice Pablo VI, «*lo*

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>32</sup> GARCÍA, J. L., «El contexto de la religiosidad popular», en María Jesús BUXÓ, Salvador RODRÍGUEZ y León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (coords), *La religiosidad popular. Vol. I, Antropología e historia*, España, Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 19.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>34</sup> Cf. GÓMEZ, A., «Religiosidad popular», *Religiosidad popular y liturgia*, Cuadernos Phase, 39, p. 39. FALA DATA BIBLIOGRÁFICA.

<sup>35</sup> PONCE, J. M., «Religiosidad popular de los viñeros malagueños en la Edad Moderna», en Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *Religiosidad Popular en España*, Actas del Simposium 1/4-IX-1997, España, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1997, p. 147.

<sup>36</sup> *Ídem*.

*llamamos gustosamente piedad popular, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad»* (EN 48).

#### *Religión/religiosidad del pueblo*

Puebla, en el capítulo II (qué es evangelizar), aborda el tema de la religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, siguiendo la propuesta que hiciera presente Pablo VI en *Evangelii Nuntiani* (48). Lo define como «*el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que lo manifiestan*». Es por ello que la asamblea de Puebla concluye diciendo que «*La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica*» (Puebla 444).

#### *Catolicismo popular*

Tanto Luis Maldonado, como los obispos del sur de España y los obispos de América Latina reunidos en Puebla (N° 444), han preferido hablar de catolicismo popular. La razón es la siguiente: hablar de religiosidad popular es muy amplio, habría que referirnos también a las diferentes manifestaciones populares en el resto de las religiones. Mientras que hablar de catolicismo popular es hacer referencia al modo en cómo se ha manifestado mayoritariamente la religiosidad del pueblo latinoamericano (la fe católica).<sup>37</sup>

Este catolicismo popular, practicado por las grandes mayorías, no privilegia la doctrina o la catequesis, sino el sentimiento y las mediaciones concretas, es decir, la devoción a las imágenes sagradas. Esto no quita que se dejen de lado los sentimientos religiosos profundos y los valores que se expresan detrás de cada manifestación externa. Por eso se insiste en que las manifestaciones religiosas no se reduzcan a un ámbito meramente folklórico (eso sería vaciarlo de contenido) ni reducirlo solo al ámbito religioso (desencarnando así la experiencia religiosa).<sup>38</sup>

#### *Religión de los comunes*

Debemos este término al antropólogo Salvador Rodríguez, quien opone religión común a religiosidad popular. Según Rodríguez, la religión común, vivida por la mayoría de ciudadanos (en este caso andaluces), se caracteriza porque

---

<sup>37</sup> Cf. CASTILLO, S., *Experiencia religiosa fundante en el catolicismo popular peruano: el caso del Bajo Piura*, Tesis doctoral, Salamanca, 2001, p. 93.

<sup>38</sup> Ídem, pp. 95.97.

*«éstos seleccionan del conjunto de creencias y directrices eclesiales aquellas que consideran razonables, concordantes con su cultura y valores y ajustadas al tiempo presente, lo que algunos llaman religión a la carta, sin que por ello dejen de considerarse cristianos y miembros de la iglesia».*<sup>39</sup>

Para Rodríguez, el espacio donde mejor se expresa la religión común es la fiesta, la cual se considera como *«la mejor ocasión para establecer el diálogo del hombre necesitado con lo sobrenatural, expresado fundamentalmente a través de promesas y ex votos. Estas expresiones no invalidan otras formas de experiencia religiosa ordinaria, de carácter privado, tales como la oración y la recepción de sacramentos».*<sup>40</sup>

No son los únicos términos posibles. Manuel Delgado recuerda que Joan Prat (1983) había propuesto el nombre de *«experiencia religiosa ordinaria»*; y que Manuel Gutiérrez sugería denominarla *«sistema religioso de denominación católica»*. Solo de esta manera se evitaría usar la artificial terminología de religiosidad popular. Sin embargo, es consciente de que dicho cambio no es posible, dado que, para la Antropología, el nombre de religión sintetiza todas las prácticas y creencias.<sup>41</sup> A continuación, presentamos la propuesta de religiosidad local planteada por William Christian.

## Hacia una religiosidad local

Tras ver la complejidad en torno a la noción de religiosidad popular, surgió la propuesta de hablar de religión o religiosidad local, planteada por el historiador y antropólogo norteamericano William A. Christian Jr., quien llegó a dicha conclusión después de haber recorrido gran parte del territorio español en las décadas del sesenta y setenta.

### a) Intuición y propuesta

William A. Christian Jr. cuenta que empezó a interesarse *«por la religión de España en 1965, al caminar a través del norte del país desde los Pirineos a Galicia. En ese viaje no pude evitar el observar la abrumadora devoción a María, en contraste con lo que había conocido en mi educación protestante».*<sup>42</sup> Después de leer sobre la devoción a María y visitar numerosos santuarios, finalmente en 1968, decidió buscar un lugar donde residir y

<sup>39</sup> RODRÍGUEZ, S., «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces», *Revista murciana de Antropología*, 18 (2011), p. 36.

<sup>40</sup> Ídem.

<sup>41</sup> DELGADO, M. «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema», *Gazeta de Antropología*, 10 (1990), pp. 12-13. Cf. [https://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.pdf](https://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.pdf) (revisado 23 de febrero 2021).

<sup>42</sup> CHRISTIAN, W. A. Jr., *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, España, Tecnos, 1978, p. 14.

«estudiar la manera en que María y los santos eran conocidos por una comunidad y por sus miembros».<sup>43</sup>

Anduvo de un lugar a otro, permaneciendo varios meses entre San Sebastián y Tudanca (Cantabria). Fruto de ese trabajo, apareció su obra en 1972, traducida luego al español con el nombre de: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español* (1978).

Pero será sobre todo en su estudio sobre las relaciones topográficas que habían enviado los cronistas de Felipe II (1575 y 1580) a las ciudades y pueblos de Castilla la Nueva donde plantea con más claridad la propuesta de una religiosidad local:

*«Los informes enviados a los cronistas de Felipe II son una fuente excepcional para el conocimiento de esta **religiosidad local**, o localista, en el siglo XVI. A través de ellos nos vemos llevados de la Iglesia institucional a un ámbito de contacto directo entre los pueblos y sus santos, en el que algunos de éstos actúan como abogados en los momentos críticos».*<sup>44</sup>

En la década del setenta, en que W. Christian realizaba sus investigaciones y publicaciones en España, aún no había estudios sobre la religiosidad de la gente sencilla, sino que, más bien, se daba realce a quienes habían escrito libros religiosos o habían convocado sínodos. Y, en parte quizás, porque se creía que la Reforma católica del siglo XVI había logrado un control en toda la cristiandad. Sin embargo, W. Christian ha constatado que los cambios que se introdujeron, en especial en las parroquias, fueron esporádicos y que no siempre resistieron a largo plazo la presión de las costumbres, o que no fueron una competencia o amenaza a aquella religiosidad existente.<sup>45</sup>

Al estudiar, por tanto, las *Relaciones topográficas* como fuente de la religiosidad de Castilla la Nueva del siglo XVI, W. Christian vio que tales documentos ofrecían una serie de ventajas porque provenían de cientos de lugares distintos, grandes y pequeños, y de que la mayoría de las respuestas fueron dadas de manera oral por personas iletradas. Es así como informaron sobre sus iglesias, reliquias, ermitas, milagros, fiestas, monasterios, etc. La realidad de la religión local descrita en las *Relaciones topográficas* acerca de Castilla la Nueva, era también la de la mayoría de habitantes de Madrid y Toledo; e involucraba tanto a la familia real como a los campesinos iletrados. Por eso la propuesta de poner en duda al concepto de «religiosidad popular».<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Lo describe con mayor precisión en los capítulos I y II.

<sup>44</sup> CHRISTIAN, W. A. Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, España, Nerea, 1991, p. 35.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 19-23.

*b) Justificación del cambio de popular por local*

W. Christian sostiene que ha evitado usar el término religiosidad popular por las distintas connotaciones que tiene la palabra «pueblo». Siguiendo a Dario Rei, concuerda en que para algunos estudiosos «popular» ha acabado por connotar el sentido de «rural», y rural por oposición a «urbano»; «primitivo» por oposición a civilizado; «tradicional» por oposición a moderno; y «proletario» por oposición a «capitalista».<sup>47</sup> El trabajo de religión descrito en su libro fue «*rural y urbano, letrado e iletrado*».<sup>48</sup>

*c) Afianzamiento de la propuesta*

Según W. Christian, serían dos las razones que llevan a sostener la existencia de una auténtica religiosidad local. En primer lugar, su conservadurismo: las prácticas religiosas de un determinado pueblo, con el tiempo se convierten en costumbres, adquieren un espíritu conservador y se resisten a los cambios externos. En segundo lugar, por su carácter localista: los personajes universales, como la Virgen María y Jesucristo, se particularizan en las imágenes específicas de un santuario, como es el caso de Nuestra Señora de Riansares (Cuenca) o el Cristo de Urda (Toledo). Nunca ha faltado en el catolicismo este proceso de constante creación, adaptación y apropiación de agentes y devociones generales para fines localistas.<sup>49</sup>

*d) Expansión y aplicación*

Han sido varios los autores que han seguido luego la propuesta de W. Christian, tanto en España como en Argentina, Chile y en México.<sup>50</sup> Daremos cuenta de algunos de ellos, siguiendo el criterio geográfico y cronológico.

**España.** Uno de ellos es Honorio M. Velasco Maillo (1989), quien lo aplica a los relatos de hallazgos de imágenes. Señala que una de las primeras razones de la existencia de leyendas sobre hallazgos y apariciones de imágenes es la vinculación de una comunidad con una imagen y la persona sobrenatural a quien representa. Si bien esa persona sobrenatural tiene poder sobre toda la Tierra, la leyenda focaliza ese poder en un punto

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>48</sup> *Ídem*.

<sup>49</sup> Cf. CHRISTIAN, W. A. Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, España, Nerea, 1991, pp. 216-217.

<sup>50</sup> No se ha podido conseguir la tesis de Roberto Fernández Suárez (España), titulada: *Iglesia universal e iglesias locales: un estudio antropológico de la religiosidad local de Colmenar viejo y su comarca* (1997) en la UNED. Tampoco los textos de Mario Alberto Nájera Espinoza (México), titulado: *La Virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo* (2003) y de MB Pérez (España): *Religiosidad local e institucional en la España Moderna* (siglos XVI-XVII [2016]).

concreto, a una tierra y comunidad determinada. Muchas veces, el ser sobrenatural recibe una denominación del lugar como Nuestra Señora de la Peña, del Castañar, del Olivo, etc. Es decir, el símbolo universal se particulariza. Esos lugares donde ocurre el hallazgo o aparición, se convierten en lugar de culto.<sup>51</sup>

Luego, el texto de César Pacheco Jiménez: *Religiosidad local en un pueblo castellano: San Martín de Pusa (Toledo) en el siglo XVI* (2005). Según afirma Pacheco, la devoción a san Martín de Pusa en el siglo XVI, se articulaba mediante dos vías: por un lado, la asignación de espacios (lugares) de culto; por otro lado, la organización del culto propiamente dicho. También menciona la especialización de algunos santos, entre ellos san Sebastián, y la devoción a Nuestra Señora la Bienvenida como símbolo de identidad del pueblo. Por último, la referencia a las cofradías, en especial a la de Vera Cruz.<sup>52</sup>

El de Alfredo Martín García, «Religiosidad local en el León de la Edad Moderna: el hallazgo y culto de las reliquias del monasterio de San Claudio» (2019).<sup>53</sup> Martín García describe el estado ruinoso en que se encontraba León en el siglo XVI, reducida a una localidad pequeña y ruralizada, con 3.846 habitantes en 1591, y alejada de los centros de poder político y económico.<sup>54</sup> Sin embargo, tras la llegada del obispo Francisco Trujillo García (1578-1592) y sus sucesores, se buscó recuperar el prestigio de la sede leonesa. Francisco Trujillo se dedicó a recopilar un número significativo de santos leoneses, bien que hayan nacido allí o de los que se conserven sus reliquias. Uno de los santos que más potenció fue san Marcelo, legionario romano martirizado en esa ciudad.<sup>55</sup>

Algo similar ocurrió con los abades del monasterio benedictino San Claudio, quienes también fomentaron el culto a una serie de reliquias que albergaba el centro o, incluso, propiciaron el hallazgo de otras nuevas hasta el momento desconocidas. La primera reliquia puesta en valor por ellos fue la de san Ramiro, antiguo abad del monasterio. Se tuvieron que hacer estudios para comprobar la veracidad de la devoción al santo,

---

<sup>51</sup> Cf. VELASCO, H. M., «Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en María Jesús BUXÓ, Salvador RODRÍGUEZ y León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ (coords), *La religiosidad popular. Volumen II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, España, Anthropos, Fundación Machado, 1989, pp. 402-403.

<sup>52</sup> Cf. PACHECO, C., «Religiosidad local en un pueblo castellano: San Martín de Pusa (Toledo) en el siglo XVI», *Alcalibe: Revista Centro Asociado a la UNED. Ciudad de la Cerámica*, 5 (2005), pp. 376-394.

<sup>53</sup> Cf. MARTÍN, A., «Religiosidad local en el León de la Edad Moderna: el hallazgo y culto de las reliquias del monasterio de San Claudio», *Studia Monástica*, 61, 1 (2019), pp. 47-69. [https://www.academia.edu/41570301/\(PDF\)Religiosidad\\_local\\_en\\_el\\_León\\_de\\_la\\_Edad\\_Moderna.El\\_hallazgo\\_y\\_culto\\_de\\_las\\_reliquias\\_del\\_monasterio\\_de\\_San\\_Claudio\\_|\\_Alfredo\\_Martín\\_García\\_-\\_Academia.edu](https://www.academia.edu/41570301/(PDF)Religiosidad_local_en_el_León_de_la_Edad_Moderna.El_hallazgo_y_culto_de_las_reliquias_del_monasterio_de_San_Claudio_|_Alfredo_Martín_García_-_Academia.edu) (consultado el 16 de junio del 2021).

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, p. 49.

<sup>55</sup> Cf. MARTÍN, «Religiosidad local en el León de la Edad Moderna: el hallazgo y culto de las reliquias del monasterio de San Claudio», op. cit., p. 51.

recogiendo testimonios milagrosos, como el hecho de la curación de riñones. Para ello, se trasladaron sus reliquias a una capilla del monasterio. El traslado fue apoteósico, lleno de señales, como el que algunas personas visualizaran una nube en forma de persona. Pronto se reconocería su acción curativa también en los alrededores de la ciudad, en personas que fueron curadas de la vista, de parálisis, fiebres y liberación de demonios.<sup>56</sup>

Paralelamente a la consolidación de san Ramiro y sus compañeros, los abades también impulsaron el culto a otras reliquias existentes en el monasterio, incluso desde épocas medievales, como es el caso de los hijos de san Marcelo: Claudio, Lupercio y Victorico. En 1599 se les suplicó para frenar una epidemia. Se las llevó en procesión a la iglesia mayor, cumpliendo estrictamente el rito, tanto de ida como de vuelta. De esta manera, las elites locales vieron en la potenciación de la devoción a los santos una oportunidad para subrayar el prestigio de León y de la Iglesia, en un contexto en que la ciudad se hallaba alejada de los círculos de poder de la monarquía.<sup>57</sup>

**Argentina.** Julia Costilla lo aplicó en varios de sus trabajos antropológicos sobre algunas devociones de América del Sur. En el año 2010, en su trabajo sobre la celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca, sostiene que usar el término de religiosidad local en el culto a la Virgen en mención en los pueblos de Tumbaya y Tilcara, ayuda a «*destacar el sentido de manifestación particular, en términos de un contexto geográfico e histórico concreto, de la religión católica*».<sup>58</sup>

En su trabajo de tesis (2014), al analizar la historia de los cultos al Señor de los Milagros (Perú), Virgen de Copacabana (Bolivia) y Virgen del Rosario (Argentina), sostiene que «*pensar en términos de religiosidad local permite destacar el sentido de manifestación popular de la religión católica en un contexto geográfico e histórico concreto*».<sup>59</sup>

Algo similar dirá el año 2015 (junto con Julieta Ruffa) al estudiar la relación entre los santuarios católicos y la religiosidad local: «*Se construye así una religiosidad local basada no solo en imágenes sino también en lugares, en reliquias, en santos patronos de*

<sup>56</sup> Ibidem, pp. 53-61.

<sup>57</sup> Ibidem, pp. 63-69.

<sup>58</sup> COSTILLA, J., «La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009)», en Enrique NORMANDO CRUZ (ed.), *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*, San Salvador de Jujuy, Purmamarka Ediciones, 2010, p. 2.

<sup>59</sup> COSTILLA, J. *Luchas hermenéuticas, identidades y usos estratégicos del milagro en la elaboración y apropiación de cultos cristianos (siglos XVII al XXI-Perú, Bolivia y Argentina)*, Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 29. (07/08/2020). <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4608>

*localidades, en ceremonias particulares y en un calendario singular elaborado a partir de la propia historia sagrada del pueblo».*<sup>60</sup>

María Laura Mazzoni, en su estudio sobre *Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX (2011)*, recupera también el trabajo de William Christian sobre las prácticas religiosas de las ciudades, pueblos y aldeas de Castilla (siglo XVI): «*Allí la geografía y el tiempo estaban marcados por los santos y el calendario local*».<sup>61</sup>

Tras analizar la devoción al Cristo de Renca, santa Rosa de Lima y san Francisco Solano en el contexto de transición de la colonia a la república de la sociedad cordobesa, concluye lo siguiente: «*Consideramos la apropiación de figuras universales del catolicismo por parte de los fieles, que eran incluidas y transformadas en parte de la religiosidad local. Esta operación hacía que el devocionario universal se acercase a los fieles, que fuera más tangible e inteligible*».<sup>62</sup>

Nelson Castro Flores, en *Religiosidad local y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)*, y Estela Calvente, en *Transgresiones a las «divinas y humanas leyes». Limitaciones a la religiosidad local en San Miguel de Tucumán (1767-1807)*, analizan el afán restaurador de la monarquía y de la jerarquía eclesiástica, l tratar de censurar toda práctica devocional local. Igual que en el caso de Castilla la Nueva, descrita por W. Christian, conservó su religiosidad local en tiempos de la contrarreforma católica, llevada a cabo por el Concilio de Trento, también en las jurisdicciones de La Plata y Tucumán hubo resistencias a los cambios que se querían introducir, con el afán de defender el rubro fiscal de la monarquía, y de encaminarse hacia una religiosidad interior para dejar atrás la manifestación externa barroca.

Castro Flores hace referencia al proceso de indianización que asumió el cristianismo en las poblaciones andinas coloniales, sobre todo a través de la celebración de las fiestas religiosas. Desde el I Concilio Limense, se dispuso qué días y fiestas durante el año debían guardar y oír misa los indígenas. Los curas doctrineros, por su parte, añadieron otras devociones a las ya establecidas, suscitando oposición en algunos sectores de la sociedad. El balance general de este proceso de indianización es que no acabó con las supersticiones

---

<sup>60</sup> COSTILLA, J. y RUFFA, J., «Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada», en María Florencia Contardo y P. A Fogelman (comps.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur-RELIGAR Sur / VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina*, Buenos Aires: Relig-ArEdiciones, 2015, p. 310.

<sup>61</sup> MAZZONI, M. L., «Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo», *Historia Unisinos*, 15, 2 (Maio/Apostó 2011), p. 318.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 325-326.

e idolatrías de los indígenas.<sup>63</sup> La respuesta de la autoridad civil y eclesiástica no se hizo esperar: no solo buscaron restringir el número de alferazgos y cofradías en los pueblos de indios, sino también la necesidad de promover un modelo de devoción alejado de la religiosidad local y sus manifestaciones colectivas.<sup>64</sup>

Pero, a pesar de todas las iniciativas de control por parte de las autoridades reales y eclesiásticas, «*en el ciclo borbónico se visualiza un proceso inconcluso de desacralización de la religiosidad local, y de la indigenización promovida por las devociones indígenas, cuya expresión más evidente son las estrategias de resimbolización intentadas por los preladados en este periodo*».<sup>65</sup>

Situación similar es la que describe Estela Calvente respecto a San Miguel de Tucumán, pues los reformadores ilustrados se habían propuesto, entre otras cosas, uniformar la doctrina y eliminar las costumbres consideradas como paganas o heréticas. Valiéndose del clero, preocupado por mejorar las costumbres y prácticas religiosas, los ministros ilustrados llevaron adelante su programa de reformas. Se buscó regular la conducta de la plebe en las festividades religiosas. Es así como se opusieron a las corridas de toros en los días de fiesta porque tergiversaba el sentido de piedad, debido al excesivo consumo de alcohol. También se simplificó la fiesta del *Corpus Christi* para evitar la presencia de bailes y danzas. Algo semejante ocurrió con la festividad de los vice-patronos Simón y Judas.<sup>66</sup>

Cabe señalar también que la reglamentación sobre el consumo de alcohol, no solo era por la profanación del domingo y días de fiesta, sino porque perjudicaba los intereses económicos de los integrantes de las élites debido al absentismo laboral, que podía prolongarse por varios días. Pero estas disposiciones vulneraron derechos de terceros, como es el caso de los pulperos y tenderos, quienes tuvieron que recurrir a instancias superiores para que les resarcieran de los daños causados al no poder vender sus productos en días de fiesta.<sup>67</sup>

La conclusión a la que llega Calvente es que las prohibiciones y limitaciones que se impusieron para salvaguardar la religión, no solo apuntaban a lo piadoso, sino también a ordenar la ciudad y a garantizar la mano de obra en un contexto de crecimiento económico.

<sup>63</sup> Cf. CASTRO, N., «Religiosidad local y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)», *Allpanchis*, 81-82 (2013), pp. 201-203.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 210-213.

<sup>65</sup> Cf. Cf. CASTRO, N., «Religiosidad local y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)», *Allpanchis*, 81-82 (2013), p. 39.

<sup>66</sup> Cf. CALVENTE, E., «Transgresiones a las “divinas y humanas leyes”. Limitaciones a la religiosidad local en San Miguel de Tucumán (1767-1807)», *Boletín Americanista*, 78 (2019), pp. 199-205.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 207-209.

Al mismo tiempo, señala que muchas veces, debido a su impopularidad, aquellas órdenes fueron aplazadas, matizadas o que incluso se trató de encauzar el fervor popular hacia las fiestas cívicas. Las resistencias que se encontraron a la hora de implementar las ideas ilustradas, facilitaron la pervivencia de las viejas prácticas devocionales.<sup>68</sup>

**Chile.** Una memoria de las autoras Mariela del Carmen Ávila Valenzuela y Verónica de los Ángeles Ruiz Godoy, con el tema: *La animita del «Finaito Reimundo». Un estudio de religiosidad local y cultura popular (1902-2010 [2010])*. Ambas autoras reconstruyen el culto que recibe Reimundo Venegas Zúñiga en la localidad de Ninhue (Chillán, Chile), lugar donde fue asesinado por un bandolero el 17 de marzo de 1902. Analizan el tipo de población que asiste, los pedidos que le hacen y los exvotos que le presentan. Muchos devotos han mandado construir unas grutitas en señal de agradecimiento por algún favor recibido. Es ante esas grutitas donde la gente llega a rezar, a hacer presente sus peticiones.<sup>69</sup>

**México.** Roberto Aceves, en su estudio sobre «El culto a san Gonzalo de Amarante, el bailador. Religiosidad local en la Guadalajara del siglo XIX», muestra la supervivencia de la devoción hacia el santo en mención a lo largo del siglo XIX, los factores que lo favorecieron y también los que determinaron su declive.<sup>70</sup>

La devoción a san Gonzalo de Amarante, santo portugués de la Orden dominica, se caracterizaba porque sus devotos bailaban frente a su imagen para obtener milagros, favores y protección contra las calenturas. El arzobispado de México, con el apoyo del Santo Oficio, lo prohibió en 1816, por considerarla poco ortodoxa. La orden dominica defendió la validez teológica y moral del baile, sustentándola en argumentos extraídos de la Sagrada escritura y de los Padres de la Iglesia. El Arzobispado contestó nuevamente rechazando el culto y acusando a la orden dominica de perseguir intereses económicos con la promoción del culto. Según el autor del presente artículo, la polémica suscitada por la devoción a san Gonzalo, no se puede desligar de las reformas políticas de los Borbones y que se materializó en la expulsión de los jesuitas de América en 1767 y en reforma de las cofradías en 1768.<sup>71</sup>

Debido a la persistencia de los fieles en su devoción a san Gonzalo, la Orden dominica volvió a defender el culto en 1822, incluido el baile. En los años sucesivos, los dominicos fueron exclaustrados y reubicados, y el convento fue destruido en 1861. Tres

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 214-215.

<sup>69</sup> Cf. ÁVILA, M. C. y RUIZ, V. A., *La animita del «Finaito Reimundo». Un estudio de religiosidad local y cultura popular*, Universidad del Bío-Bío, 2010, pp. 76-77.

<sup>70</sup> Cf. ACEVES, R., «El culto a san Gonzalo de Amarante, el Bailador. Religiosidad local en la Guadalajara del siglo XIX», *Relaciones*, 145 (2016), p. 112.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 116-123.

años antes, la imagen de san Gonzalo fue trasladado al convento dominico de religiosas de Santa Mónica. Si bien continuó teniendo devotos, es probable que la comunidad de Santa Mónica tuviera preferencia por otras devociones más tradicionales y más adecuadas para un convento de clausura. En la década del setenta, con la entrada de un nuevo arzobispo empeñado en reformar las devociones, el culto a san Gonzalo fue decayendo.<sup>72</sup>

Tal como acabamos de constatar en los textos analizados, la propuesta de William Christian es aplicable a las diversas manifestaciones religiosas de los pueblos. En el siguiente apartado, describiremos, a grandes rasgos, el modo cómo se manifiesta la devoción a la Virgen de la Alta Gracia en la vida cotidiana de la gente.

### **Manifestación de una religiosidad local en el ciclo festivo y en la vida cotidiana**

Si bien la festividad en honor a la Virgen de la Alta Gracia va del 29 de julio al 31 de agosto, la religiosidad es de todo el año. Veremos que la implicancia es grande, pues no solo abarca el ámbito personal y familiar, sino también el institucional. Es lo que veremos a continuación.

#### *Ciclo festivo*

La festividad en sí comienza el 29 de julio, con la Parada del Gallardete, bajada de la imagen de la Virgen y Misa de Acción de Gracias. Ese mismo día, por la tarde, después de la Parada del Gallardete, inicia la primera tarde de novenas. El día 30 de julio, la Misa de Reseña y Parada de Gallardete en el barrio Mariscal de Orbegoso. La fiesta se prolonga todo el mes de agosto, con las novenas, vísperas, día central y Bajada de Gallardete. Las imágenes permanecen expuestas para el culto del público. A lo largo de todo el mes, tanto los devotos del lugar como los residentes en otros lugares del país y visitantes, ingresan a las iglesias (Catedral y Cruz de la Bendición) para venerar las imágenes, agradecer por algún favor recibido, hacer un pedido y promesa, etc.

#### *Ámbito familiar*

La devoción, sin duda, se promueve en el hogar. En la lista de novenantes, no solo se hace constar el apellido de las familias que sufragan la misa, sino también la referencia a los antepasados (abuelos, bisabuelos) y a los futuros devotos (hijos, nietos y bisnietos). En casa, al término del rezo del rosario, un miembro de la familia indica la razón de por qué son

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 130-142.

devotos de la Virgen de la Alta Gracia (gratitud por algún favor recibido, herencia de sus ancestros, etc.).

Otra característica de la vivencia de la devoción en el hogar, es la presencia de cuadros de las imágenes de la Virgen de la Alta Gracia (sobre todo de los afiches que fueron entregados por los comités de fiesta y devotos los días centrales). También están las pinturas y esculturas que se elaboran en los talleres de artistas huamachuquinos. Muchos de esos cuadros son expuestos en los altares que las familias preparan en las puertas de sus casas para el paso de la procesión. Se aprecia, sobre todo, en la procesión de los días 13 y 14 de agosto, cuando la imagen de la Virgen de la Alta Gracia del barrio Mariscal de Orbegoso es trasladada hacia la Plaza de Armas y retorna.

Por último, señalaremos que la ocasión propicia para perpetuar el cariño y devoción hacia la Virgen de la Alta Gracia en la familia, se concreta poniendo el nombre de la advocación mariana a las niñas. Según consta en el índice de los libros de bautismos de la Parroquia Catedral “San Agustín” (de 1898 en adelante), hay un promedio de cinco por cada década. Los nombres más comunes son: María Gracia, María Alta Gracia, Rosa Altagracia, Marlene Altagracia, María de Gracia, Silvia María de Gracia, Toribia en Gracia, Gracia Antonia, Gracia del Carmen, Gracia de los Ángeles, etc.

Al consultar a una madre de por qué puso el nombre de Gracia a su hija, manifiesta lo siguiente: *«por devoción y por un sueño que tuve, mi hija estaba dentro de la Virgen»* y porque *«Gracia también significa Gratus, que es agradecimiento y ella tiene que saber agradecer siempre a Dios y a la Virgen»*.<sup>73</sup>

En el caso de la Srta. Silvia María de Gracia Valderrama Vergara, refiere que su madre lo ha contado que *«después de tres hijos varones, anhelaba que su cuarto embarazo sea de una niña, por lo que le pidió a la virgencita tal milagro»*. Desde niña, ha participado de la fiesta de la Virgen de la Alta Gracia del barrio Mariscal de Orbegoso. En la actualidad, es la encargada de la Misa de Reseña (30 de julio). Culmina testificando que *«aunque tenga que salir de mi ciudad natal por temas de estudio, a dónde voy siempre le pido a ella, es un hábito marcado que no será removido nunca»*.<sup>74</sup>

### ***Entorno eclesial***

La función de la jerarquía eclesiástica ha sido la de animar a difundir la devoción, a conocer más de cerca la advocación mariana. En varias ocasiones, Mons. Sebastián Ramis pidió que

---

<sup>73</sup> Entrevista a Katherine Quispe, domingo 24 de setiembre 2023.

<sup>74</sup> Entrevista a Silvia María de Gracia Valderrama, domingo 24 de setiembre del 2023.

algún sacerdote franciscano preparara la prédica para ese día,<sup>75</sup> que hiciera referencia al contenido teológico de la advocación. También se ha buscado profundizar sobre la relación existente entre la Orden agustiniana, encargada de evangelizar el amplio territorio colonial de Huamachuco, y la advocación mariana.

Tal como hemos dejado constancia en líneas más arriba, la jerarquía ha acompañado al pueblo de Huamachuco, en especial a sus devotos, a preservar y promover la devoción. Los párrocos de la primera mitad del siglo XX estuvieron apoyando la restauración de la imagen incendiada, la llegada de la nueva imagen, la participación en la concentración de imágenes marianas en Trujillo en 1953, etc. Lo mismo ha ocurrido en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI, tanto por parte de los obispos de la Prelatura, como de sus párrocos.

El primer párroco de los Franciscanos TOR, Fr. Jerónimo Genovard (1962-1967), adaptó un himno para la Virgen. Mons. Damián Nicolau (1962-1981), apoyó a los devotos para que Fr. Antonio Martorell preparara el himno a la Virgen que se canta en la actualidad en sus fiestas y novenas. En 1993, obispo y párroco de entonces, facilitaron la creación de la Hermandad de la Santísima “Virgen de la Alta Gracia”. Recientemente, Mons. Pascual Benjamín Rivera Montoya, invitó a Mons. Paolo Rocco Gualtieri, Nuncio Apostólico en el Perú, para que asistiera a Huamachuco a la celebración de los 50 años de la consagración de la Catedral y dedicación a la Virgen de la Alta Gracia.

### ***Mundo empresarial y educativo***

La devoción queda plasmada también en la actividad de algunas empresas. Una de ellas es, sin duda, la Institución Musical “Virgen de la Alta Gracia”. En el año 2007, los esposos Pascual Villanueva Ruiz y María Vera Gonzáles, apoyaron a sus hijos para dar origen a la mencionada banda de músicos. Su fecha de fundación fue el 22 de julio. Wilfredo Villanueva Vera, director de música de la banda, da detalles del momento de la fundación y del nombre: *«con respecto al nombre de nuestra institución musical, se tomó a sugerencia de mi querida madre, quien fue la que nos dio la iniciativa de que tomáramos para nuestro nombre el nombre de nuestra Virgen de la Alta Gracia, el cual lo maduramos en reunión de hermanos y demás integrantes»*. Además de ello, sus padres también les brindaron todo el apoyo logístico para adquirir sus instrumentos musicales y un local para sus ensayos. Concluye Wilfredo agradeciendo la intercesión de la Virgen desde el momento de su

<sup>75</sup> Fr. Antonio Riutord, Fr. José Ignacio Gómez, Fr. Miguel Llompert, Fr. Jaime Puigserver, entre otros, han acogido la invitación de predicar el 15 de agosto.

fundación: «*gracias a Dios y nuestra virgencita, siempre nos ha cuidado y acompañado en todos nuestros compromisos*».<sup>76</sup>

En el ámbito de la hotelería y gastronomía, resalta el Hotel y Restaurante Alta Gracia, de los esposos Oswaldo Sandoval y Rosmary Reyes. En el año 2005, al momento de buscar nombres, ninguno de los que tenían en lista les gustaba. Hasta el día 15 de agosto, Rosmary sugirió que llevara el nombre de la Virgen de la Alta Gracia. En la actualidad, tienen una sucursal en la ciudad de Trujillo.<sup>77</sup>

El nombre de Alta Gracia, también se puede encontrar en talleres y centros formativos alternativos. Es el caso del Centro de Educación Técnico-Productiva «Nuestra señora de Alta Gracia» que está en los ambientes de la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL).

### ***Relación con el entorno socio-político y cultural***

La sociedad de Huamachuco, en su mayoría, tanto urbana como rural, se siente identificada con la devoción a la Virgen de la Alta Gracia. Participa en las diversas actividades programadas, de diversas formas, algunos en la Parada del Gallardete, otros en las danzas, las señoritas en los concursos de belleza, algunas instituciones y empresarios haciendo presente algún regalo (manto y vestido para las imágenes de la Virgen y del Niño, fuegos artificiales, toros para las tardes taurinas), etc.

Al mismo tiempo, es importante señalar la relación existente entre religiosidad y política. El alcalde provincial de turno asume la función de Presidente de Fiesta durante todo su mandato. Asiste a todos los actos religiosos, sobre todo a las misas solemnes y procesiones de ambas imágenes de la Virgen y del Niño. Los regidores, por su parte, conforman las distintas comisiones.

En los periodos de campaña electoral, la presencia de los candidatos (a alcaldes, regidores y consejeros regionales) es notoria,<sup>78</sup> no solo haciendo llegar algún donativo, sino también participando en las diversas actividades festivas: en el traslado del madero del Gallardete, en el pasacalle de la bandera por la Plaza de Armas, cargando las imágenes de la Virgen en las procesiones, etc.

La devoción a la Virgen de la Alta Gracia está relacionada también con la identidad cultural de la sociedad huamachuquina. En el transcurso de la fiesta, se rememora los distintos periodos históricos por los que ha atravesado Huamachuco y eso es motivo de

---

<sup>76</sup> Entrevista a Wilfredo Villanueva Vera, 24 de setiembre del 2023.

<sup>77</sup> Entrevista a Oswaldo Sandoval y Rosmary Reyes, 24 de setiembre del 2023.

<sup>78</sup> Es lo que pudimos apreciar en los años electorales del 2018 y 2022.

orgullo para los huamachuquinos al saberse herederos de una larga tradición cultural. Muchos huamachuquinos que han migrado a otras ciudades del país y al extranjero, evocan sus raíces en estas épocas festivas.

## Conclusión

La devoción de la población huamachuquina hacia la Virgen de la Alta Gracia data desde la época colonial. Pero es sobre todo en los últimos decenios cuando la devoción ha ido en aumento. Diversos factores han influido en su crecimiento.

La dinámica desarrollada en torno a la devoción a la Virgen de la Alta Gracia permite ser analizada desde el parámetro de una religiosidad local, tal como lo sugirió en su momento William Christian y seguidores.

La devoción del poblador huamachuquino hacia la Virgen de la Alta Gracia está presente en tiempos festivos y en la vida cotidiana. No solo es símbolo de identidad religiosa, sino también cultural.