

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL
DE HUAMANGA**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



TESIS:

**La Virgen del Carmen: Culto, simbolismo y escatología en la ciudad
de Ayacucho**

Para optar el título profesional de
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTADO POR:

Bach. Maria Antonia RAMOS MARMOLEJO

ASESOR:

Dr. Néstor Godofredo TAIPE CAMPOS

AYACUCHO - PERÚ

2025

A mi madre, por haberme dado el regalo de la vida.

A Ariana, quien ha sido mi fuente inagotable de fortaleza y apoyo incondicional.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi sincero agradecimiento a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, reconocida como la cuna de la educación en nuestra región, y, en particular a la Facultad de Ciencias Sociales, por haberme acogido y brindado la oportunidad invaluable de formarme profesionalmente en sus aulas, a través de la Escuela Profesional de Antropología Social.

Asimismo, manifiesto mi profunda gratitud a los docentes de la Escuela Profesional de Antropología Social por su dedicación y esfuerzo durante el proceso de formación y orientación académica. Su guía y enseñanza han sido fundamentales en el desarrollo de cada estudiante, contribuyendo a la formación de profesionales competentes y preparados. Su generosidad al compartir sus experiencias y conocimientos amplios ha enriquecido nuestra jornada académica diaria, destacándose como figuras valiosas de la Facultad de Ciencias Sociales, cuyo aporte ha sido fundamental para nuestro aprendizaje.

De manera particular, expreso mi más profundo y sincero agradecimiento al Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos por su valioso asesoramiento y las orientaciones que me ha brindado a lo largo del proceso de investigación. Su constante guía y apoyo han sido primordiales para el desarrollo y consolidación de mi trabajo. El Dr. Taipe Campos ha compartido de manera generosa sus amplios conocimientos y experiencias, proporcionándome las herramientas necesarias para abordar de manera rigurosa y efectiva los diversos desafíos que surgieron durante esta etapa. Sus acertadas recomendaciones y su cercano seguimiento han sido esenciales para avanzar con seguridad y claridad hacia el logro de mis objetivos, enriqueciendo relevantemente mi perspectiva y fortaleciendo la calidad final de mi investigación.

De igual manera, quiero expresar un agradecimiento especial a la madre priora y a las religiosas del Monasterio Santa Teresa, así como a la Hermandad y Cofradía de la Virgen del Carmen y a los devotos de la virgen, quienes proporcionaron información necesaria y esencial para la sistematización y elaboración de mi informe de tesis. Del mismo modo, manifiesto mi profunda gratitud a mis amigos y compañeros, Elena, Lenilie por brindarme su apoyo y constante ánimo a lo largo de la elaboración y culminación de la tesis. Compartir momentos de estudio, inmersos en libros, artículos y en la búsqueda de información, fue una experiencia enriquecedora. Su respaldo emocional y académico fue de vital importancia durante este proceso.

RESUMEN

La tesis titulada *Virgen del Carmen: Culto, simbolismo y escatología en la ciudad de Ayacucho* tuvo como **objetivo** analizar y describir la estructura temporal y el simbolismo escatológico en el culto a la virgen. El **marco metodológico** adoptó un enfoque cualitativo de tipo etnográfico, recopilando información entre junio y agosto de 2024. Para ello, se emplearon técnicas de observación y se realizaron entrevistas. En cuanto a **los resultados**, se obtuvo información tanto de las observaciones como de los registros del trabajo de campo, incluyendo 10 entrevistas que fueron transcritas, codificadas y analizadas. Estos hallazgos se presentan de manera descriptiva y están acompañados de algunas figuras. La percepción del culto, el simbolismo y escatología de la Virgen del Carmen entre los creyentes destaca su carácter milagroso, protector, intercesor y mediador. Se considera que salva las almas del purgatorio y protege a los pobladores de influencias negativas a través del escapulario, considerado como un objeto sagrado que los identifica y brinda amparo en momentos de adversidad. En **conclusión**, se establece que el culto, el simbolismo y la escatología de los devotos ayacuchanos son el resultado de prácticas religiosas, experiencias personales, devoción y la fe que los creyentes mantienen hacia la imagen de la virgen, cuyas cualidades son múltiples y profundamente significativas

Palabras claves: Virgen del Carmen, culto, simbolismo, escatología, Ayacucho.

ABSTRACT

The thesis entitled *Virgen del Carmen: Cult, symbolism and eschatology in the city of Ayacucho* had the **objective** of analyzing and describing the temporal structure and eschatological symbolism in the cult of the virgin. The **methodological framework** adopted a qualitative ethnographic approach, gathering information between June and August 2024. For **this purpose**, observation techniques were used and interviews were conducted. As for the results, information was obtained from both observations and fieldwork records, including 10 interviews that were transcribed, coded and analyzed. These findings are presented descriptively and are accompanied by some figures. The perception of the cult, symbolism and eschatology of the Virgin of Mount Carmel among believers highlights her miraculous, protective, intercessory and mediating character. It is considered that she saves souls from purgatory and protects the villagers from negative influences through the scapular, considered as a sacred object that identifies them and provides protection in times of adversity. In **conclusion**, it is established that the cult, symbolism and eschatology of the Ayacucho devotees are the result of religious practices, personal experiences, devotion and faith that believers maintain towards the image of the virgin, whose qualities are multiple and deeply significant

Key words: Virgen del Carmen, cult, symbolism, eschatology, Ayacucho.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	iii
RESUMEN	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCCIÓN	ix
CAPÍTULO I	10
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	10
1.1. Realidad problemática	10
1.2. Justificación e importancia de la investigación	12
1.3. Formulación del problema	13
1.3.1. Problema general	13
1.3.2. Problemas específicos	13
1.4. Objetivos de la investigación	13
1.4.1. Objetivo general.....	13
1.4.2. Objetivos específicos	13
1.5. Delimitación de la investigación	13
1.5.1. Coordenada temática.....	13
1.5.2. Coordenada espacial.....	14
1.5.3. Coordenada temporal	15
1.5.4. Coordenada teórica-metodológica	15
1.5.5. Sujetos de estudio	15
1.6. Viabilidad y dificultades	16
1.6.1. Viabilidad	16
1.6.2. Dificultades.....	17
CAPÍTULO II	18
MARCO TEÓRICO	18
2.1. Antecedentes del estudio.....	18
2.1.1. Antecedentes locales	18
2.1.1. Antecedentes globales	19
2.2. Desarrollo de la temática investigada	21
2.3. Definición conceptual de la terminología empleada	21
2.3.1. Religión y religiosidad popular.....	21
2.3.2. Culto popular	23
2.3.3. Signo	25
2.3.4. Iconografía.....	26
2.3.5. Símbolo	27
2.3.6. Escatología.....	29

2.3.7. El cielo, el purgatorio y el infierno	31
CAPÍTULO III	37
MARCO METODOLÓGICO	37
3.1. Tipo y diseño de investigación	37
3.2. Población y muestra.....	37
3.3. Hipótesis.....	38
3.4. Variables y operacionalización.....	38
3.5. Métodos y técnicas de investigación	38
3.5.1. Métodos	38
3.5.2. Las técnicas de investigación.....	40
3.6. Descripción de los instrumentos de investigación utilizados.....	41
3.6.1. Guía de observación.....	41
3.6.2. Guía de entrevista	41
3.6.3. Útiles en el trabajo de campo.....	42
3.7. Análisis e interpretación de los datos	42
CAPÍTULO IV	43
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS RESULTADOS	43
4.1. Jerarquización del culto de la Virgen del Carmen: Las cuatro procesiones	43
4.1.1. Organización temporal del culto.....	43
4.1.2. Importancia de los momentos jerarquizados	47
4.1.3. Significados de las jerarquías de las procesiones	66
4.2. Simbolismo de la Virgen del Carmen.....	67
4.2.1. Defensora contra el infierno	67
4.2.2. Liberación del purgatorio	80
4.2.3. Relación con el purgatorio de la iconografía de la Virgen del Carmen.....	84
4.2.4. Custodia de los presos	86
CONCLUSIONES	93
RECOMENDACIONES	94
REFERENCIAS	95
ANEXO	100
Anexo 1. Matriz de consistencia	100
Anexo 2. Matriz metodológica.....	101

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Virgen del Carmen, Templo Santa Teresa, en Ayacucho (N. Taipe, 2024).	14
Ilustración 2: Ubicación del Templo Santa Teresa y el convento	15
Ilustración 3: Cuadrilla de cargadores de la hermandad de la virgen (M. Ramos, 2023).	16
Ilustración 4: El juicio final. (Pintura anónima de la escuela cusqueña, s. XVII (Foto: Martín Mármol-Balda, https://acortar.link/f1771G).....	31
Ilustración 5: Óleo de Miguel Ángel M. P. (Tomado de https://acortar.link/sWOGPg).	33
Ilustración 6: Infierno, Santa Rosa de Ocopa, anónimo (N. Taipe, 2024).	36
Ilustración 7: Primera procesión, hornacina de Divino Niño (M. Ramos, 2023).	48
Ilustración 8: Encuentro de la Virgen del Carmen y Jesús de Nazareno (M. Ramos, 2023). .	49
Ilustración 10: Salida de la segunda procesión de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).	53
Ilustración 11: Vísperas de festividad de la Virgen del Carmen, (M. Ramos, 2023).	57
Ilustración 12: Tercera procesión de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).....	59
Ilustración 13: Homenaje a la Virgen del Carmen, Ayacucho (M. Ramos, 2023).	60
Ilustración 14: Última salida procesional de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).	63
Ilustración 15: Ingreso de la virgen al Monasterio Santa Teresa (M. Ramos, 2023).....	64
Ilustración 16: Imagen de la Virgen del Carmen. Santa Rosa de Ocopa (N. Taipe, 2024).....	85
Ilustración 17: Imagen de la Virgen del Rosario (tomado de https://acortar.link/OiARa3). ..	86

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación analiza el culto, el simbolismo y la escatología¹ de los devotos de la Virgen del Carmen en el Templo de Santa Teresa, en la ciudad de Ayacucho. El trabajo se realizó mediante un estudio etnográfico que incluyó testimonios, relatos y experiencias personales de los creyentes, recolectados entre junio y agosto de 2023 y 2024. Para ello, se aplicaron técnicas de observación participante y entrevistas estructuradas y entrevistas informales, las cuales fueron posteriormente descritas, analizadas e interpretadas.

Lo que justifica esta investigación es la ausencia de estudios sobre la Virgen del Carmen en nuestra ciudad, así como la falta de análisis antropológicos que expliquen el simbolismo y la escatología que sus devotos le atribuyen a esta advocación mariana.

La festividad de la Virgen del Carmen es una expresión religiosa que inicia un 25 de junio con el inicio del primer recorrido procesional y finaliza el 05 de agosto. Durante este periodo, se llevan a cabo diversas prácticas rituales, creencias y formas de culto en su honor. Estas expresiones permiten comprender la vida religiosa de los creyentes ayacuchanos, así como las acciones que refuerzan y explican sus creencias.

Asimismo, la ciudad de Huamanga es reconocida por su influencia religiosa desde la época colonial, lo que se evidencia en la existencia de sus 33 iglesias. En este contexto, el Templo de Santa Teresa se ha convertido en uno de los principales espacios donde se pueden observar estas expresiones de religiosidad popular.

Sin embargo, existen estudios previos sobre la festividad a la Virgen del Carmen, los cuales evidencian las particularidades de cada pueblo y cómo estas prácticas religiosas influyen en la forma de pensar y sentir de los devotos.

Rodríguez (2019) identifica la imagen de la Virgen como símbolo de protección, el *aqhakuy* como un ritual religioso y las danzas de los negrillos como una manifestación cultural. Macazana (2022) destaca la preocupación por la salvación del alma y la importancia de la solidaridad dentro de la dinámica social. Por su parte, Puelles *et al.* (2019) realizaron una descripción e inventario léxico de los platos típicos, considerándolos un medio de expresión de la identidad cultural en la festividad.

A pesar de estos estudios, sigue siendo necesario comprender cómo estas prácticas religiosas y culturales continúan influyendo en la vida de los devotos. A través de la etnografía, se busca contribuir al conocimiento de la tradición popular y visibilizar la religiosidad en

¹ Según la Real Academia Española RAE, el término *escatología* se refiere al conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba.

nuestra ciudad.

El objetivo de la investigación fue explicar la organización temporal del culto a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho; y estudiar la relación entre el escapulario, la mortaja y la imagen de la Virgen del Carmen en la escatología de los creyentes.

Ayacucho es una ciudad que se caracteriza por una devoción constante a diversas advocaciones de la Virgen María, en las que los fieles encuentran protección, salvación y fortaleza en su fe. Una de estas advocaciones es la Virgen del Carmen, venerada en el Templo de Santa Teresa, a quien se le atribuye el poder de liberar las almas del purgatorio mediante su escapulario. La peculiaridad de su culto reside en las procesiones que se llevan a cabo entre junio y agosto, cada una con sus características distintivas, lo que la diferencia de otras procesiones en honor a la virgen en la ciudad.

La imagen de la Virgen, junto con su escapulario y mortaja, tiene un significado especial en la transición del alma al más allá. Las preguntas que guiaron la investigación fueron: ¿Cómo se organiza temporalmente el culto a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho?; y ¿Qué relación existe entre el escapulario, la mortaja y la imagen de la Virgen del Carmen con la escatología de las personas?

Por tanto, las hipótesis planteadas fueron: A diferencia de otros cultos, el de la Virgen del Carmen se estructura en cuatro momentos jerarquizados que se manifiestan en procesiones a lo largo del año; el simbolismo del culto está vinculado con la salvación de las almas mediante el escapulario, la mortaja que alivia su sufrimiento y la imagen de la Virgen que evita la condena eterna.

Concerniente con la estructura, la tesis se divide en cuatro capítulos. El primero (capítulo I) expone el problema de investigación, que incluye la justificación, los objetivos y la delimitación del estudio. El segundo (capítulo II) desarrolla el marco teórico, con antecedentes y conceptualización de las categorías empleadas. El tercero (capítulo III) detalla el marco metodológico y el análisis de datos que permitieron delimitar a los sujetos de estudio, el escenario del trabajo de campo. De la misma forma, el cuarto (capítulo IV) presenta el análisis e interpretación de los resultados, destacando la jerarquización de las procesiones y se dan a conocer los diferentes recorridos de la Virgen del Carmen, y el simbolismo de la virgen en relación a la liberación de las almas del infierno. Así como la representación de la cárcel con el purgatorio.

CAPÍTULO I

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1. Realidad problemática

A pesar de los numerosos estudios existentes sobre la iconografía de la Virgen del Carmen, así como sobre la arquitectura e historia de templos e iglesias desde diversos enfoques académicos, aún es necesario profundizar y actualizar investigaciones que exploren los aspectos sociales, culturales y religiosos vinculados con la representación y los significados atribuidos a la Virgen María.

Durante el extenso proceso festivo en honor a la Virgen del Carmen, se evidencia la devoción y fe de los participantes. Esta observación despertó en mí el interés por investigar y buscar bibliografía que explique, desde una perspectiva antropológica, la relación entre el culto a la Virgen del Carmen y su conexión con la muerte en la ciudad de Ayacucho.

En una de mis visitas al Templo de Santa Teresa, noté que la imagen de la Virgen del Carmen ocupa un lugar prominente en el altar mayor del retablo principal. Durante la realización de una misa, me llamó la atención que varios fieles portaban un objeto llamado escapulario, y observé que los miembros de la cofradía llevaban escapularios de diferentes tamaños. Este detalle despertó en mí un interés particular por profundizar en el significado de este objeto y su relación con el culto.

Por lo expuesto, considero importante abordar este tema desde una perspectiva antropológica, ya que permite comprender e interpretar la relación entre la Virgen del Carmen, su escapulario y las creencias sobre la vida después de la muerte. Además, esta aproximación facilita la exploración de la religiosidad y el culto popular en Ayacucho, brindando valiosos conocimientos sobre las diversas prácticas, creencias y representaciones religiosas en la ciudad.

Según Barelli (2014) el culto a la Virgen del Carmen es una manifestación de la

religiosidad popular católica que no solo refleja la devoción religiosa, sino que también juega un papel central en la construcción y el mantenimiento de la identidad social de la comunidad. Este culto resignifica espacios materiales y simbólicos a nivel local y regional, conectando las prácticas actuales con las representaciones del pasado. Tal proceso genera pertenencia y territorialidad: además de reforzar los imaginarios sociales y la memoria colectiva, haciendo del culto mariano una pieza fundamental para la construcción identitaria y cultural de la comunidad.

Por su parte, Douglas (1973) describe la religiosidad popular como un conjunto de creencias y prácticas religiosas presentes en comunidades marginadas, caracterizadas por el sincretismo, pragmatismo, emotividad, desinstitucionalización y funciones integradoras, las cuales ofrecen respuestas a necesidades cotidianas y fortalecen la cohesión comunitaria. En cambio, para García (2009) esta religiosidad consiste en manifestaciones profundas y sencillas de fe que los creyentes expresan a lo largo de sus vidas mediante ritos, rezos y cánticos, lo que les permite una conexión innata y pura con lo sagrado. Estas expresiones suelen estar vinculadas a la veneración de santos o, en este caso, de la Virgen María, y están profundamente arraigadas en la vida cotidiana, acompañando al ser humano desde su nacimiento hasta su muerte.

Por otro lado, Eliade (1998) enfoca la religiosidad desde una experiencia de lo sagrado como una realidad trascendente que interrumpe la vida cotidiana. Esta religiosidad busca acceder a lo sagrado mediante rituales y mitos, los cuales conectan a las personas con lo divino y les ayudan a encontrar el significado de la existencia humana. Durkheim (1982) por su parte, establece una conexión entre lo social y lo sagrado, señalando que la sacralidad se manifiesta en objetos, prácticas y rituales variados que se expresan simbólicamente en la sociedad, donde lo social y lo sagrado se entrelazan y reflejan mutuamente.

Por último, Augé (1993) señala que los lugares son concebidos como sitios de identidad, relación e historia, y aquellos que no cumplen con estas definiciones son considerados “no lugares”. Este tipo de espacio adquiere significado a través del lenguaje y la interacción de las personas, un fenómeno que se intensifica con el tiempo.

De esta manera, la religiosidad se manifiesta en rituales, prácticas y creencias arraigadas en las necesidades diarias y contextos socioculturales, cumpliendo un papel unificador. Estas prácticas, guiadas por normas y principios religiosos, reflejan las experiencias relacionadas con lo sagrado. Al mismo tiempo, la religiosidad implica el acceso a un espacio sagrado, revelando una conexión intrínseca entre lo social y lo sagrado.

El Templo de Santa Teresa y el Monasterio de las Carmelitas Descalzas no solo sirven

como lugares de culto y celebración de misas, sino que también se convierten en espacios cargados de una diversidad de símbolos religiosos y culturales que resuenan con la identidad de los devotos. Un ejemplo es la figura de la Virgen del Carmen, reconocida en Ayacucho como la patrona del folclore y venerada como la alcaldesa de la ciudad. Los significados que se relacionan a estas representaciones simbólicas se comprenden y comparten de manera colectiva, contribuyendo así a la identidad establecida en la ciudad de Ayacucho.

1.2. Justificación e importancia de la investigación

La investigación permitió comprender las diversas formas de expresión religiosa vinculadas al escapulario, la Virgen del Carmen y las concepciones sobre la vida después de la muerte. Estas manifestaciones religiosas son fundamentales para interpretar y analizar diversos fenómenos culturales que se presentan durante las festividades en honor a la Virgen del Carmen.

Mediante este estudio, se contribuyó a la comprensión de estos fenómenos culturales y religiosos expresados a través de la religión; la cual, según Campo (2008) es un sistema de prácticas y creencias fundamentado en la fe en un mundo ordenado por una voluntad suprema que guía la vida espiritual y social.

De acuerdo con la Ley General del Patrimonio Cultural n.º 28296, el patrimonio inmaterial de la nación comprende creaciones culturales basadas en tradiciones comunitarias que responden a las expectativas sociales como expresiones de identidad cultural. Esto incluye valores transmitidos oralmente, como los idiomas, saberes tradicionales y manifestaciones religiosas que, en conjunto conforman nuestra diversidad cultural. Por ello, el Instituto Nacional de Cultura (actual Mincul) destacó la importancia de revalorar y transmitir estas expresiones culturales, entre ellas la religiosidad y el folclore, con el fin de perpetuar su existencia y fortalecer la identidad cultural (INC, 2007).

La investigación es relevante porque analiza elementos culturales de la tradición ayacuchana, ya que el culto y la devoción hacia la Virgen del Carmen revelan aspectos esenciales de la vida religiosa en Huamanga y aporta a la comprensión de su religiosidad. Además, enriquece el conocimiento sobre la fe local al destacar su continuidad cultural y espiritual.

Asimismo, contribuye a una visión simbólica y escatológica del culto a la Virgen del Carmen. Además, promueve y preserva esta valiosa tradición huamanguina.

Finalmente, este estudio proporciona una base teórica para futuras investigaciones. A través de su análisis, se ofrece una comprensión del culto, simbolismo y escatología presentes en la devoción de los huamanguinos. Además, la investigación es relevante para los miembros del Templo de Santa Teresa y el convento de las Carmelitas, quienes buscan promover y

preservar la devoción y la tradición en honor a la Virgen del Carmen, figura central en su vida social y cultural cotidiana.

1.3. Formulación del problema

En el contexto expuesto, las preguntas de investigación formuladas fueron las siguientes:

1.3.1. Problema general

¿Cómo se estructura temporalmente el culto a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho, y de qué manera los símbolos religiosos, como el escapulario, la mortaja y la imagen de la virgen, reflejan y refuerzan las creencias escatológicas de los devotos?

1.3.2. Problemas específicos

- a) ¿Cómo está organizado temporalmente el culto a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho?
- b) ¿Qué relación existe entre el escapulario, la mortaja o la propia imagen de la Virgen Carmen con la escatología de las personas?

1.4. Objetivos de la investigación

Los objetivos de la investigación fueron los siguientes:

1.4.1. Objetivo general

Analizar la estructura temporal y el simbolismo escatológico en el culto a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho.

1.4.2. Objetivos específicos

- a) Explicar la organización temporal del culto a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho.
- b) Estudiar la relación entre el escapulario, la mortaja y la imagen de la Virgen del Carmen en la escatología de las personas.

1.5. Delimitación de la investigación

1.5.1. Coordinada temática

Esta investigación se centra en el análisis del culto a la Virgen del Carmen, con énfasis en los aspectos simbólicos y escatológicos que rodean su veneración. Se examinan los significados asociados a elementos como el escapulario, la mortaja y la imagen de la virgen, y cómo estos simbolizan la salvación y protección de las almas en el contexto religioso. Además, la investigación aborda la organización ritual y la temporalidad del culto, analizando las diversas prácticas y ceremonias que forman parte de la devoción a la Virgen del Carmen (véase Ilustración 1).



Ilustración 1: Virgen del Carmen, en el Templo Santa Teresa, en Ayacucho (N. Taipe, 2024).

1.5.2. Coordinada espacial

El estudio se lleva a cabo en el contexto geográfico de Ayacucho, específicamente en el Templo y Monasterio Santa Teresa de Jesús, ubicado en la sexta cuadra del jirón 28 de Julio. Este espacio es central para la devoción a la Virgen del Carmen y sirve como punto focal para la celebración de las festividades y rituales asociados. Además, se considera el área de confluencia que incluye el jirón Grau, jirón. 28 de Julio, jirón 2 de Mayo y los alrededores de la Alameda Valdelirios, donde se desarrollan las procesiones y otras actividades religiosas vinculadas al culto (véase Ilustración 2).



Ilustración 2: Ubicación del Templo Santa Teresa y Convento Las Carmelitas.

1.5.3. Coordenada temporal

El trabajo de campo se realizó principalmente durante los meses de julio y agosto de 2023 y 2024 coincidiendo con fechas importantes en la celebración del culto a la Virgen del Carmen. No obstante, además de la observación, la investigación también incorpora testimonios, relatos y experiencias personales que fueron recopilados durante el trabajo de campo, lo que permite un análisis más detallado y contextualizado de la evolución del culto y de su relevancia continua en la comunidad.

1.5.4. Coordenada teórica-metodológica

La investigación adopta un enfoque interdisciplinario de segundo grado, integrando conceptos y métodos de diversas disciplinas científicas para un análisis comprensivo del culto a la Virgen del Carmen. La antropología proporcionó categorías esenciales para entender el culto y su manifestación popular, explorando las dimensiones culturales y sociales de la devoción. La sociología contribuye al análisis de la religiosidad, abordando cómo las prácticas y creencias se integran en la vida comunitaria y estructuran la experiencia religiosa. La semiótica, por su parte, resulta necesaria para interpretar los símbolos, signos e iconografías presentes en el culto, desentrañando su significado y función en el contexto religioso.

1.5.5. Sujetos de estudio

Los sujetos de estudio incluyen a los devotos católicos que participan de manera activa en el culto a la Virgen del Carmen, así como a los miembros de la hermandad y cofradía dedicadas

a su veneración. Además, se consideran a las religiosas del Convento Santa Teresa, quienes desempeñan un papel importante en la preservación y promoción del culto, contribuyendo a la continuidad de las prácticas y tradiciones asociadas a la Virgen del Carmen. Estas personas proporcionan una visión integral de la devoción; tanto desde la perspectiva comunitaria, como desde el ámbito institucional y religioso (véase Ilustración 3).



Ilustración 3: Cuadrilla de cargadores de la hermandad de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).

1.6. Viabilidad y dificultades

1.6.1. Viabilidad

La viabilidad de la investigación se aseguró gracias a diversos factores. En primer lugar, mi residencia y permanencia en el distrito de Ayacucho, donde se encontraba el lugar de estudio, facilitó enormemente el acceso al sitio, al cual se podía llegar en transporte público o caminando en aproximadamente 35 minutos.

Además, la cercanía de la zona donde vivían mis entrevistados al lugar de estudio contribuyó a una recolección de datos eficiente, lo que me permitió establecer relaciones duraderas con mis informantes y profundizar en la investigación.

Otro elemento clave fue mi competencia bilingüe en quechua y español, lo cual resultó primordial para reforzar la viabilidad del estudio. Al dominar ambos idiomas, pude comunicarme efectivamente con los participantes y acceder a una información más completa y precisa.

En conjunto, la facilidad de acceso al lugar de estudio, la proximidad a los entrevistados y mi dominio de los idiomas locales fueron factores determinantes que aseguraron la viabilidad del desarrollo de esta investigación, haciendo factible su ejecución en su totalidad.

1.6.2. Dificultades

Durante el proceso de investigación, experimenté ciertas dificultades que afectaron el progreso del trabajo. Una de las principales limitaciones fue la falta de coincidencia entre mi disponibilidad de tiempo y la de mis informantes, ya que algunos de ellos se encontraban trabajando. Debido a ello, tuve que adaptar mi horario para acudir al lugar donde se encontraban mis entrevistados. En diversas ocasiones, los informantes tendían a retirarse antes de terminar la entrevista, por lo que tuve que pactar nuevos encuentros para poder concluir las conversaciones.

Además, el hecho de estar cursando una maestría dificultaba mi asistencia regular al lugar de estudio, lo cual obstaculizó en cierta medida el desarrollo de la investigación. Asimismo, al inicio del proceso de investigación, pude percibir cierta desconfianza por parte de los devotos, lo que dificultó la recopilación de información en las primeras etapas del estudio.

A pesar de estos desafíos, logré implementar estrategias de adaptación y negociación con los informantes. Esto me permitió superar en gran medida las dificultades, lo que facilitó el avance en la recopilación de datos y desarrollo de la investigación.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1. Antecedentes del estudio

Durante la etapa de recopilación de información, se ha encontrado una amplia variedad de trabajos relacionados con el tema del estudio, los cuales fueron considerados como antecedentes de la investigación.

2.1.1. Antecedentes locales

En el ámbito local, se han encontrado investigaciones relacionadas con la festividad de la Virgen del Carmen que destacan las manifestaciones culturales, sociales y religiosas que contribuyen al fortalecimiento de la identidad, tanto a nivel individual como colectivo.

Rodríguez (2019), en *Festividad patronal: Virgen del Carmen madre protectora del distrito de San Antonio – Grau en Apurímac*, se propuso describir y conocer las manifestaciones sociales y culturales de la festividad patronal de la Virgen del Carmen. La investigación fue cualitativa y se empleó el método etnográfico. El resultado que identificó fue el *aqhakuy*, el ritual religioso, la danza de los negrillos como manifestaciones culturales, y la imagen de la Virgen del Carmen como símbolo de protección e identidad. Las manifestaciones sociales y culturales fortalecen la identidad cultural, lo que permite la vigencia de las relaciones sociales, las costumbres y tradiciones ancestrales, a la vez que se estrechan y renuevan los lazos de parentesco.

Puelles *et al.* (2019), en *La festividad de la Virgen del Carmen en el distrito El Carmen, una perspectiva etnolingüística*, tuvieron como objetivo describir el léxico utilizado durante la celebración de la Virgen del Carmen. La investigación fue cualitativa y etnográfica. El resultado que arrojó la descripción e inventario léxico de los platos típicos como medio de identidad cultural. La riqueza léxica se manifiesta en la festividad de la Virgen del Carmen a través de la preparación de los potajes y danzas, como parte de la identidad cultural que se va

transmitiendo y revalorando en el culto a la Virgen del Carmen.

Macazana (2022), en *Ahora y en la hora de la muerte: La virgen del Carmen y las almas del purgatorio*, tuvo como objetivo el estudio del vínculo iconográfico y devocional entre la Virgen del Carmen y las almas del purgatorio en la etapa de la historia virreinal en Lima y el sur andino del Perú. La metodología empleada fue analítica y basada en fuentes secundarias. Demostró la preocupación por salvar el alma y la acción solidaria humanitaria dentro de una dinámica social. Concluyó que se requieren estudios más profundos sobre la historia virreinal, y que, también, el surgimiento de nuevos ideales provocó cambios y continuidades en la sensibilidad religiosa.

Alverdi (2015), en *Las tonadas religiosas: "Mamacha Carmen, cantos en quechua, por las carmelitas descalzas de Ayacucho"*, analiza y comprende las melodías o tonadas quechuas entonadas por las religiosas del Monasterio Santa Teresa. Rindiendo culto a través de estas tonadas con arte musical religioso, único en su entonación, que no pertenecería a los géneros musicales: *harawi*, *qailli* y *qachua*, y se aproximaría mucho más a las *chayñas* (poesías entonadas), lo que le confiere una gran importancia cultural y religioso dentro de la población ayacuchana.

Conde (2022), en *El Niño Nakaq en el imaginario de los pobladores del barrio Maravillas, en la ciudad de Ayacucho*, describe los imaginarios de los residentes del barrio Maravillas, tarea abordada a través de un enfoque cualitativo y etnográfico. Como parte del proceso de investigación, se realizó un total de 12 entrevistas, las cuales fueron transcritas, codificadas y sometidas a análisis. Como resultado de este estudio, se llegó a la conclusión de que los pobladores del barrio señalado, mantienen imaginarios en torno al Niño *Nakaq*, al que perciben como una figura milagrosa, justiciera y protectora de la salud. Estos imaginarios se fundamentan en las creencias, experiencias personales, herencia familiar, tradición, devoción y fe que los creyentes han depositado en la imagen del Niño, lo que le confiere su carácter milagroso.

2.1.1. Antecedentes globales

Fogelman (2004), en *Una "Economía espiritual de la salvación". Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial*, se propuso estudiar la relación entre el sufrimiento por culpabilidad, la idea de la deuda espiritual y el temor al purgatorio. La metodología fue analítica y se basó en fuentes secundarias. Se analizó la acumulación de las indulgencias provenientes de la iglesia como medio de capitalización para saldar una deuda espiritual contraída por el pecado y liberarse del sufrimiento.

Ortega (2001), en *Escatología andina: Metáfora del alma*, exploró las creencias y

prácticas relacionadas con la muerte en la comunidad altiplánica de Isluga, situada en Tarapacá, Chile. Para desarrollar este estudio empleó el método etnográfico. El enfoque de la investigación implica un análisis detallado de la definición del alma, lo que conlleva a reflexionar sobre el proceso de reinterpretación de significados a través de la ritualización. Además, se examina la conexión de las almas con el ciclo productivo y su relación con la figura de la Virgen María, considerada una fuente de agua. El autor concluye que las almas en esta comunidad desempeñan variadas funciones esenciales, como fertilizar los cultivos, cuidar sistemas de riego sobrenaturales y contribuir simbólicamente a la producción de agua. También, describe a la Virgen de Cocharcas como una fuente del líquido elemental en una leyenda local.

Rosas (2023), en *Nuevo catolicismo en una ciudad episcopal: Sociedad, culto y devoción en Puebla (1885 – 1914)*, se propuso reconstruir y analizar las devociones y cultos que se promovieron en la ciudad de Puebla durante el período señalado. Su objetivo fue comprender las razones que permitieron la renovación y el auge del catolicismo episcopal desde el porfiriato hasta la revolución. El método empleado fue fuentes primarias. Concluyó que, a pesar de la reforma liberal, el catolicismo en México se mantuvo a través de la reconstrucción de templos, la promoción de nuevos cultos y la revitalización de los existentes. Además, observó un crecimiento en las prácticas religiosas y devocionales en los recintos sagrados de Puebla, lo que permitió a la iglesia católica conservar una presencia simbólica constante en la ciudad durante las décadas de 1880 y 1900.

Amuedo y Vilte (2019), en *El Cerro de la Virgen: Tramas de seres humanos y no humanos entorno al culto mariano y a los cerros en el departamento de Cachi, Salta, Argentina*, se propusieron explorar la conexión entre el culto a los cerros y la presencia de la Virgen María en la región andina. Su investigación reveló una lógica que activa un encuentro y una amalgama de dos elementos con raíces ontológicas diferentes: el culto mariano europeo y el culto a los cerros, a través de relatos sobre la aparición de la Virgen María, Reina de los Cielos. Como metodología emplearon entrevistas no estructuradas. Concluyeron destacando que el culto a la virgen no desintegra las lógicas andinas ni constituye un elemento pasivo; por el contrario, la conjunción de la figura de la virgen y el culto a los cerros se presenta como una fuente de poder y significado en la región.

En relación con los estudios expuestos, esta investigación remarcó los cultos, símbolos, identidades, el purgatorio y la escatología en el pensamiento religioso de los devotos de la Virgen del Carmen.

2.2. Desarrollo de la temática investigada

El abordaje teórico de esta investigación fue interdisciplinario, involucrando disciplinas como la antropología, la semiótica y la historia. Las categorías principales consideradas fueron el culto, el símbolo y la escatología (ver cuadro 1):

Cuadro 1

Disciplinas y categorías involucradas en la investigación

Disciplinas	Categorías					
	Religiosidad Popular	Culto Popular	signo	Iconografía	Símbolo	Escatología
Antropología	X	X	X	X	X	X
Semiótica			X	X	X	
Historia					X	

Nota: Elaboración propia

2.3. Definición conceptual de la terminología empleada

2.3.1. Religión y religiosidad popular

Hago mía la definición de religión propuesta P. Bonte y M. Izard, quienes señalan que:

Definir que es la religión supone, en un primer momento, considerar que la actividad social pone de relieve la existencia conjunta de creencias -en lo sobrenatural, en potencias trascendentes, en una divinidad única o en un conjunto de divinidades- y de actos- de prácticas rituales- que pretenden establecer relaciones específicas entre los hombres y los seres o poderes extrahumanos, estando estos actos basados en las creencias y formando con ellas un sistema al que se refiere un conocimiento ordinario ampliamente compartido. Tal conjunto de creencias y de actos, a causa justamente de la intencionalmente general que en la historia ha precedido su constitución, es considerado por los autores a los que concierne como poseedores de un valor y un alcance universal, a pesar del carácter histórico y sociológicamente particular de todo sistema religioso. (2008, p. 169)

La justificación de esta definición de religión se fundamenta en la consideración de la religión como una actividad social. Las religiones no solo existen a nivel individual, sino que constituyen prácticas compartidas dentro de una comunidad. Este enfoque resalta el aspecto colectivo de la religión, el cual ha sido central en los estudios antropológicos y los sociológicos

Además, la religión está constituida por creencias y actos rituales, un concepto consistente con las teorías de diversos especialistas en el tema, quienes argumentan que los rituales permiten interactuar con los seres sagrados. Los actos rituales, fundamentados en las creencias, conforman un sistema coherente. Este enfoque permite reconocer que la religión no

es únicamente una serie de prácticas aisladas, sino un sistema integrado de creencias y acciones. Las creencias otorgan significado a los rituales, mientras que estos, a su vez, refuerzan y expresan aquellas creencias.

Al afirmar que este sistema de creencias y actos se refiere a un conocimiento ordinario ampliamente compartido, se destaca que la religión no se limita a creencias abstractas, sino que también abarca un conocimiento vivido y practicado por una comunidad. Esto resalta el carácter socialmente validado de las creencias religiosas dentro de un grupo determinado.

Otro aspecto relevante de la definición es que, a pesar de la diversidad histórica y sociológica de los sistemas religiosos, las religiones son consideradas poseedoras de un valor y un alcance universal. Esto significa que, aunque las religiones varían entre culturas, el fenómeno religioso comparte un núcleo común: la necesidad de las comunidades humanas de establecer una relación con lo sagrado. De este modo, se destaca el carácter inclusivo de la religión, que reconoce tanto su pluralidad como su dimensión universal, aplicable a diversos contextos culturales y sociales.

Por último, la definición propuesta por Bonte e Izart es útil, porque captura tanto los elementos estructurales —creencias y actos— como la dimensión social y cultural de la religión. Asimismo, integra elementos esenciales de las perspectivas clásicas de la antropología, a la vez que se adapta a las realidades contemporáneas de la religión, en las que las creencias y prácticas son dinámicas, diversas y contextualizadas en un marco sociocultural específico.

Religiosidad. Según Durkheim (1982), es un fenómeno social basado en la creencia en lo sagrado, que refleja la cohesión y solidaridad dentro de una comunidad. Se manifiesta mediante rituales y símbolos compartidos, los cuales fortalecen los lazos sociales y promueven un sentido de pertenencia. Además, la religión desempeña un papel fundamental en la creación y mantenimiento de normas y valores morales compartidos por la sociedad.

Desde la perspectiva de Douglas (1973), la religiosidad se entiende como un sistema de prácticas, creencias y símbolos que incluye la clasificación de lo puro e impuro, así como de lo sagrado y lo profano. Estas clasificaciones, lejos de ser simples creencias individuales, son primordiales para la cohesión social, ya que reflejan, refuerzan y sostienen la estructura y el orden dentro de una comunidad. Así, la religiosidad popular no solo representa una expresión personal de fe, sino que también es un componente fundamental de la identidad cultural y social de un grupo.

En contraste, Eliade (1998) subraya que la religiosidad es la búsqueda y la conexión

con lo sagrado y lo trascendente, manifestándose a través de rituales, mitos y símbolos. Esto proporciona un sentido de significado y pertenencia en el cosmos, además de implicar una percepción del mundo como un espacio sagrado que refleja la presencia divina.

Por su parte, Fernández (2019) afirma que la religiosidad popular establece una conexión íntima y directa entre las personas y lo divino, a veces con un sentido de reciprocidad. Además, esta práctica ayuda a crear y reafirmar un sentido de origen común, fortaleciendo los lazos dentro de una comunidad con su divinidad, y sugiere la existencia de un destino compartido.

Hernández (2023) sostiene que la religiosidad popular es una forma de espiritualidad que permea la vida cotidiana y la cosmovisión de las personas, conectando al individuo con el cosmos, su comunidad y su posición social. Esta se manifiesta mediante creencias y rituales que no solo refuerzan su identidad y clase social, sino que también consagran la vida y el entorno a Dios o a un santo protector. Así, la religiosidad popular se convierte en un acto de fe que, además, funciona como un medio para preservar el orden social, la salud y el trabajo en la comunidad.

En resumen, entenderemos por *religiosidad* el conjunto de creencias, prácticas y experiencias que conectan a las personas con lo sagrado y lo trascendental. Esta conexión se expresa a través de rituales, símbolos y mitos que proporcionan un sentido de identidad y pertenencia a los individuos dentro de una comunidad. Además, la religiosidad actúa como un marco moral y ético, orientando comportamientos y valores que refuerzan la cohesión social y el orden dentro del grupo. En este sentido, la religiosidad no solo es una manifestación personal de fe, sino, también un componente esencial de la cultura y la estructura social.

2.3.2. Culto popular

Desde el punto de vista de Aguirre, “se entiende por culto como el acto por el cual el hombre se rinde y reconoce obediencia a la superioridad de la divinidad” (1982, p. 148). La acepción sociológica define el culto como el pensamiento popular que recuerda a personajes mesiánicos. Asimismo, se entiende por culto la jerarquización existente entre un líder y sus fervientes seguidores, quienes comparten una misma idea en relación a la curación, salvación, y creencias que influyen en la conducta y el pensamiento del individuo (Barfield, 1997).

Barfield (1997) postula que el culto está asociado a rituales de veneración dedicados a deidades superiores (*más altas*), que, en principio, representaban la evolución del hombre al experimentar sueños que lo llevaron a un conocimiento primitivo sobre el alma. Además, el culto incluye la celebración de importantes rituales centrados en los antepasados o ancestros.

En referencia a lo expuesto, Durkheim planteó que los rituales centrados en los

ancestros se relacionan con el culto, siempre y cuando estos antepasados hayan poseído, en vida, poderes sobrehumanos. A estos se les atribuye no solo la historia de la tribu, sino también la del mundo, reconociéndolos como figuras fundamentales en la configuración de la tierra y de la humanidad tal como se conocen. La veneración que aún se les profesa no radica de manera exclusiva en su condición de antepasados, sino en el carácter divino que se les ha atribuido, considerándolos intrínsecamente dotados de mana. Por ende, “un culto, no es simplemente un conjunto de precauciones rituales que el hombre tiene que tomar en ciertas circunstancias; es un sistema de ritos, de fiestas, de ceremonias diversas que presentan todo el carácter de repetirse periódicamente” (1982, p. 115).

Harris (2009), en concordancia con Wallace, expuso cuatro variedades principales de culto:

1. Los *cultos individualistas*: Constituyen una forma fundamental de práctica religiosa, caracterizada por creencias y rituales realizados de manera personal. En este contexto, el individuo establece una conexión directa con entidades o fuerzas de naturaleza animista y animatista, motivada por una necesidad personal de obtener control y protección.
2. El *culto chamanista*: Relacionado con los chamanes, a quienes socialmente se les reconoce capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales. Estos grupos, integrados por personas sin formación especializada, suelen organizarse en categorías como grados de edad, clanes o linajes. Asumen la responsabilidad de llevar a cabo rituales, ya sea de manera regular o eventual, considerados fundamentales para su bienestar individual o para la preservación de la sociedad.
3. Los *cultos comunitarios*: Están vinculados a formas de creencias y prácticas propias de la comunidad. En estos rituales pueden participar especialistas como chamanes, oradores, danzantes y músicos bastante capacitados. Sin embargo, una vez concluida la ceremonia, los participantes regresan a sus actividades cotidianas, lo que implica que no existen especialistas religiosos a tiempo completo.
4. Los *cultos eclesiásticos*: Están asociados con la existencia de un clero o sacerdocio profesional, organizado y con dedicación exclusiva a sus funciones. Este cuerpo de especialistas constituye una estructura burocrática que centraliza la celebración de rituales en representación de individuos, grupos y la sociedad en general. Los líderes de la jerarquía eclesiástica integran la clase dirigente. En ciertos contextos, las jerarquías eclesiásticas y políticas se confunden, dificultando la distinción entre ambas

dentro de la estructura estatal.

En cambio, Campo (2008) considera únicamente tres formas de culto: *a) El culto comunitario*, es una clase de organización religiosa en la que se celebran distintos rituales para la comunidad; *b) El culto eclesiástico*, requiere una jerarquización para el acceso a la celebración religiosa (personas especializadas en el tema, como sacerdotes); y, *c) El culto individualista*, es otra forma de organización religiosa que, a diferencia de la anterior, puede ser celebrada por cualquier sujeto de manera personal.

Por último, lo popular se refiere a aquello que es muy conocido y consumido por un gran número de personas dentro de una sociedad. Según García (1982), lo popular no se limita a un conjunto específico de objetos o prácticas, como artesanías o danzas, sino que abarca elementos que han alcanzado un grado significativo de aceptación y visibilidad en la población. La popularidad se construye a través de la exposición masiva y el reconocimiento comunitario, y su valor y significado pueden ser influenciados por diversas dinámicas sociales y conflictos. En este contexto, lo popular es aquello que, debido a su amplia difusión y aceptación, se convierte en un componente integral de la cultura común.

En suma, el *culto religioso popular* será entendido en esta investigación como un conjunto de prácticas y creencias que expresan la obediencia y veneración hacia lo sagrado, a través de rituales que recuerdan deidades, ancestros y personajes mesiánicos. Este culto se caracteriza por una jerarquización entre líderes y seguidores, quienes comparten ideas sobre curación y salvación que influyen en su conducta y pensamiento. Incluye diversas formas, como cultos individualistas, en los que la relación con lo sagrado es personal; cultos chamanistas, que involucran a chamanes como mediadores; cultos comunitarios, que integran a la comunidad en rituales compartidos; y cultos eclesiásticos, organizados bajo una jerarquía clerical. Lo popular, en este contexto, se refiere a prácticas ampliamente reconocidas y aceptadas por la comunidad, convirtiéndose en un componente integral de la cultura común, influenciado por dinámicas sociales y conflictos. Así, el culto religioso popular no solo refleja la devoción individual, sino que también fortalece la cohesión social y la identidad cultural dentro de la comunidad.

2.3.3. Signo

En el marco teórico de la lingüística, el concepto de signo, según Saussure (1945), es fundamental y lo define como una entidad compuesta por dos elementos inseparables: el significante y el significado. El significante se refiere a la forma física del signo, como un sonido o una imagen escrita, mientras que el significado corresponde a la representación mental asociada. Esta relación entre el significante y el significado es arbitraria y convencional,

establecida por la comunidad lingüística.

Desde el postulado de Peirce (1974), el signo es la representación de algún objeto perceptible, imaginable e inimaginable, y está compuesto por el representamen, el objeto y el interpretante, que funcionan como mediadores entre el observador y el mundo. El signo representa algo que es su objeto, aunque esta distinción entre el signo y el objeto puede ser arbitraria. En algunos casos, el signo puede formar parte de otro signo y tener múltiples objetos, acompañados de una explicación sobre cómo representa cada uno de estos objetos. Aunque el signo puede representar o aludir a su objeto, no puede proporcionar conocimiento directo del objeto en sí. Para comprender el significado de un signo, se presupone un conocimiento previo del objeto que este representa.

Para una mejor comprensión sobre la definición de signo, Van der Walde Moheno (1990) y Vitale (2004) realizan un análisis explicativo desde los postulados de Pierce, y permiten entender que el signo es la representación perceptible, imaginable e inimaginable de un objeto que existe o no en la realidad. Este debe cumplir tres condiciones para ser catalogado como signo: la primera es que debe tener una cualidad de distinguirse; la segunda es que debe tener un objeto (material o ideal) necesario para el interpretante; y, finalmente, la más importante, es que debe ser triádico, es decir, debe constar de representamen (o fundamento), objeto e interpretante.

Morris (1971) sostiene que un signo se caracteriza como cualquier cosa que represente algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Esta concepción abarca la diversidad de formas en que los seres humanos atribuyen significado a su entorno, tales como palabras, imágenes, gestos y sonidos. Además, el autor en mención, describe el signo como cualquier entidad perceptible o tangible que representa o se refiere a un objeto, idea o concepto. Por consiguiente, el objetivo primordial del signo radica en comunicar información o transmitir significado entre los participantes en el proceso de comunicación.

En síntesis, un *signo* es una entidad que representa algo para alguien, compuesta por un significante (forma física) y un significado (representación mental). Según Saussure, esta relación es arbitraria y convencional. Peirce amplía la definición al incluir el representamen, el objeto y el interpretante, formando una tríada que permite la interpretación del signo. En resumen, el signo es cualquier entidad perceptible que comunica información y transmite significado, ya sea a través de palabras, imágenes, gestos o sonidos.

2.3.4. Iconografía

La iconografía es una rama de la historia del arte que estudia el origen y formación de las imágenes, su relación con lo alegórico y lo simbólico, así como su identificación por medio de

los atributos que casi siempre los acompañan (Águila de Ifá, 2014). Para comprender mejor este término, es importante comenzar por entender el concepto de icono, que se define como un tipo de signo que representa un objeto, concepto o idea mediante similitud visual o asociación directa con el objeto representado. Los iconos pueden adoptar formas variadas, como imágenes, gestos o palabras, y se emplea para transmitir un mensaje visual, sensorial o conceptual.

Beristain (1995) sostiene que los iconos son reconocidos y comprendidos por su semejanza con el objeto y su significado cultural y contextual. Se clasifican según función (funcionales, estructurales, topológicos, materiales) o naturaleza (verbales, figurativos, icónicos). De manera esencial, los iconos son elementos clave en la comunicación visual y verbal, permitiendo la transmisión efectiva de información y la evocación de significados en diversos contextos y medios.

Por otro lado, Dora (2015) define el icono como un signo que se fundamenta en la primeridad, es decir, en cualidades similares a las del objeto que representa, estableciendo así una relación de semejanza o analogía con dicho objeto. De manera similar, Vítale (2004), también alineado con los estudios de Peirce, ofrece una definición y clasificación de los iconos, coincidiendo con la perspectiva de Dora. Ambos autores destacan la relevancia de los iconos en la comunicación, ya que transmiten ideas mediante su semejanza con el objeto. A diferencia de los índices, que mantienen una conexión causal o directa con el objeto representado, los iconos comunican su significado a través de la similitud de sus cualidades.

En suma, el *icono* es un tipo de signo que representa un objeto, concepto o idea mediante similitud visual o asociación directa con lo representado. Puede manifestarse en diversas formas, como imágenes, gestos o palabras, y se utiliza para transmitir mensajes visuales o conceptuales. Los iconos son reconocidos por su semejanza con el objeto y su significado cultural, y se clasifican según su función o naturaleza. A diferencia de los índices, que tienen una relación causal con el objeto, los iconos comunican su significado a través de la analogía y las cualidades similares al objeto que representan, desempeñando un papel clave en la comunicación visual y verbal.

2.3.5. Símbolo

El símbolo es la representación perceptible e intangible de una idea, caracterizada por su naturaleza polisémica. Fue estudiado desde la semiótica, lingüística, filosofía y antropología, entre otras. Según Cassirer (1971), el símbolo es considerado como aquello que diferencia al ser humano de los animales, gracias al sistema simbólico que le permite adaptarse y construir una nueva realidad en su entorno.

Por su parte, Lévi-Strauss sostiene que los sistemas simbólicos constituyen la base de la cultura y se encuentran presentes dentro de:

un primer término como el lenguaje, las reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte ciencia y religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros. (1971, p. 20)

Geertz definió el símbolo como “formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de experiencias fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (1973, p. 90).

Turner toma la definición del Concise Oxford Dictionary, según la cual “un símbolo es algo que, por consenso general, se considera que tipifica naturalmente, representa o evoca algo, ya sea por asociación de hecho o de pensamiento” (1980, p. 21). Además, sostuvo que el símbolo es “la unidad ritual más pequeña que aún conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (1980, p. 21).

Por consiguiente, los sistemas simbólicos de una civilización son irreducibles al tiempo y espacio, ya que la sociedad no es absolutamente simbólica. Es decir, no proporciona a todos sus miembros los medios necesarios para construir una estructura simbólica. Esto se debe a que dicha creación solo es posible dentro del pensamiento normal o en la vida social de una persona (sano de espíritu). Este equilibrio implica la participación activa en la vida social, y la falta de dicha participación indicaría un trastorno mental (Geertz, 1973).

Gilbert Durand (1971) sostiene que es también un símbolo, en la medida que su significado no queda acotado definitivamente y conserva siempre un sustrato de oscuridad. El símbolo alude a una analogía (yo, mundo, Dios) en tanto que habla de una dimensión del ser que el pensamiento ilustrado y racionalidad pretendió superar.

Por otro lado, el símbolo también puede entenderse como “una representación psíquica de naturaleza analógica e icónica, con cierto grado de convencionalidad y que, en cuanto elemento se establece es un continuum cultural, representa revelando, evocando, reemplazando, tipificando o transportando” (Taipe, 2020a, p. 138).

Desde el punto de vista de Eco (1994), el símbolo es un ente representativo de un objeto, cuya representación se establece por medio de un tratado. Este símbolo, debido a sus características, formas, valores o acontecimientos, adquiere un significado particular o metas similares. El autor lo ejemplifica con la cruz, la hoz y el martillo, considerados como símbolos

de emblema o heráldicos.

En cambio, Lotman (1999) caracteriza al símbolo como una entidad compleja que va más allá de su significado superficial para convertirse en un portador de significados culturales profundos y abstractos. Estos símbolos tienen la capacidad de evocar múltiples y profundas asociaciones en la mente de quienes los interpretan, cargando connotaciones históricas, religiosas, sociales y psicológicas. Además, sostiene que los símbolos juegan un papel transcendental en la construcción y transmisión de la cultura —el *continuum* cultural—, al posibilitar la comunicación de ideas complejas y abstractas entre individuos y generaciones.

Saussure (1945) cataloga al símbolo como signo lingüístico (significante), aunque señala una inconformidad a causa de que este término no tiene el carácter arbitrario; debido a que existe un vínculo o lazo natural entre el significante y el significado, lo que implica que no podríamos reemplazar un objeto por cualquier otro. Por arbitrario, se refiere al significado, ya que este no guarda relación con el significante y depende libremente del hablante.

Por su parte, Peirce (1974) considera el símbolo como la trama de toda investigación y pensamiento, describiéndolo como un ente viviente que cambia con lentitud, pero cuyo significado crece inevitablemente al incorporar nuevos elementos y deshaciéndose de los antiguos. Este, tiene su origen en una imagen significada en la memoria de algún acontecimiento, persona o cosa que tenga relación con su significado. Del mismo modo, lo define como un representamen de signo, debido a su carácter representativo basado en una regla determinada para su interpretación. Por esta razón, toda palabra, oración y demás signos son considerados símbolos. Además, lo valora como un signo que tiene todas las cualidades necesarias para explicar una variedad de objetos que tienen relación con un concepto general que motiva la interpretación de dichos elementos (objetos).

En suma, un *símbolo* es una representación perceptible e intangible de una idea que evoca significados complejos y profundos. Diferencia al ser humano al permitirle adaptarse a su entorno a través de sistemas culturales. El símbolo funciona como un ente que, por consenso, representa y comunica conceptos abstractos, cargando connotaciones históricas, sociales y psicológicas, y desempeñando un papel fundamental en la construcción y transmisión de la cultura.

2.3.6. Escatología

La escatología, también conocida como la doctrina de los fines últimos (Aguirre, 1982), es un término de origen griego que, generalmente, se utiliza en plural para referirse a *las últimas cosas*. No obstante, algunos teólogos o historiadores de las religiones emplean el singular para designar el *acontecimiento final*, como el “Día del Señor” (juicio universal o apocalipsis

cristiano). Aunque se desconoce el momento exacto en que el concepto de escatología fue introducido en el lenguaje cristiano, este ha coexistido desde el siglo XIII como parte del evangelio eterno y las advertencias sobre el fin del mundo, tal como lo profesaban los franciscanos y joaquinistas (Le Goff, 1991). Por otro lado, en la mitología germánica, el fin del mundo está relacionado con el gigante Loki y el Ragnarok (destino de los dioses o fin del mundo), entendido como un proceso de larga duración (Eliade y Couliano, 1989). En otras palabras, el fin último implica la unión de diversos niveles teocósmicos, así como de órganos y funciones psicofisiológicas, desde la perspectiva del ser humano en su relación con la vida (Eliade, 1976).

Cabe precisar que el término escatología fue utilizado inicialmente por las religiones hebrea y cristiana, y su alcance se extendió de manera posterior gracias al trabajo de los etnólogos, quienes lo aplicaron al estudio de las creencias en las sociedades primitivas. Por otro parte, los filósofos del siglo XX ampliaron el significado de este término. A ello se suma el aporte de Cullmann citado por Le Golf, quien lo define como arbitrario, a partir de las ideas de los seguidores de Butlmann, quienes lo interpretan como toda circunstancia en la que el hombre se enfrenta a una decisión (1991, p. 45).

Desde la perspectiva de M. Eliade, quien destacó el concepto del *Mito del eterno retorno*, la escatológica se entiende desde dos momentos esenciales: la creación y el fin del mundo. El primero corresponde a la comprensión cíclica del tiempo, asociada a la regeneración de la naturaleza, que es considerada como un retorno. Por su parte, el segundo se relaciona con una visión lineal e histórica del tiempo, representada por la Trinidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), que guarda relación con el juicio final. Este último busca la regeneración, la pureza y el perfeccionamiento gradual de la humanidad, hasta alcanzar la libertad espiritual (2000, pp. 27–61)

En relación con lo expuesto, Le Golf menciona:

Las cosmogonías de los primitivos están integradas por los mitos de cataclismos cósmicos, con desastres naturales. Que sucede por culpa de los hombres que han cometido errores rituales, y recibirán un castigo y que la voluntad de la divinidad para poner fin al mundo. (1991, p. 185)

En este sentido, se puede identificar dos tipos de escatología: 1) La escatología individual, que se centra en el destino último del individuo y adquiere importancia desde el criterio de salvación. Entre los problemas que abordan se encuentran el juicio después de la muerte, la resurrección, la vida eterna y la inmortalidad. 2) La escatología colectiva, que comprende el fin del mundo y la separación entre dos realidades: hombre y universo (Le Goff,

1991).

En resumen, la *escatología* es la doctrina que estudia los fines últimos, tanto en el contexto religioso como filosófico, y se refiere a eventos relacionados con el destino final del mundo y de la humanidad. Originaria del griego y asociada principalmente con las tradiciones hebrea y cristiana, la escatología aborda temas como el juicio universal, la vida eterna y la regeneración espiritual. Este concepto se manifiesta en dos formas significativas: la escatología individual, que se centra en la salvación personal y el destino del alma tras la muerte; y la escatología colectiva, que examina el fin del mundo y la relación entre el ser humano y el universo. Este campo incluye mitos y creencias sobre cataclismos y la intervención divina, reflejando la complejidad de las visiones del tiempo y el destino en diversas culturas.

2.3.7. El cielo, el purgatorio y el infierno

El cielo. A lo largo de la historia, ha sido concebido como la morada divina y la máxima autoridad, simbolizando pureza, esperanza y bienestar más allá de la vida terrenal. En este texto, se analizará su evolución, desde su concepción como un reino celestial hasta su interpretación como un destino final de recompensa (véase Ilustración 4).



Ilustración 4: El juicio final. El cielo está en la parte superior (Pintura anónima de la escuela cusqueña, s. XVII (Foto: Martín Mármol-Balda, <https://acortar.link/f1771G>).

Desde la perspectiva de Milton (2002), el cielo se describe como el dominio celestial donde reside la divinidad suprema, representado por el Padre todopoderoso en su trono inaccesible, rodeado de gloriosos esplendores. Es un reino de esplendor y luz, la morada de la divinidad por excelencia, donde tienen su origen y sede todas las potencias y la justicia divina.

Aleghiere (1922), por su parte, en su obra *La divina comedia*, presenta al cielo como una representación jerárquica ascendente de esferas celestiales habitadas por almas perfectas. Este lugar se caracteriza por su esplendor luminoso y su belleza indescriptible, donde las almas experimentan una felicidad suprema, paz eterna y una unión íntima con lo divino.

Mayer (2018) establece que el cielo representa el destino final de los fieles difuntos, vinculado con la resurrección y la vida eterna. Se considera el lugar donde las almas virtuosas encuentran la felicidad eterna, asegurada bajo la protección de Dios. Además, se menciona la idea de que el cielo está protegido por puertas, cuyas llaves son encomendadas a San Pedro para su custodia. Asimismo, señala que:

En las oraciones sacras puede verse la diferencia entre el cielo que se mira y el cielo al que se aspira. El primero se distingue porque allí se movían los astros, se ubicaba el sol, las estrellas, la luna y en general los cuerpos celestes. [...] y el otro cielo era más trascendente, pues se trataba del lugar de la gloria que “con[tiene] los misterios de nuestra redención”, como apuntaba un predicador en 1755. En este modo de concebir el más allá, el concepto de cielo tenía un carácter marcadamente teocentrista. (2018, p. 170)

Desde la perspectiva de Swedenborg (2000), el cielo es reconocido como la morada y el trono del Señor (Dios). Este lugar trascendente y espiritual encarna la aspiración humana hacia la perfección, la felicidad y la plenitud, ideales que resultan inalcanzables en la vida terrenal. Se concibe como un conjunto armónico de elementos dispuestos de manera perfecta, reflejando así la esencia misma de la perfección en la diversidad.

Para McDannell (2001), el cielo se entiende desde una figura histórica y representa el lugar post *mortem* de felicidad eterna y comunión con lo divino. En la Edad Media, se entendía como la ciudad eterna y la promesa del conocimiento de Dios y del amor, mientras que en el Renacimiento se humanizó, combinando la majestuosidad divina con la intimidad y la libertad de los santos en un paraíso restaurado.

En resumen, el *cielo* es un constructo cultural que representa la aspiración hacia lo divino y la vida después de la muerte. A lo largo de la historia, ha sido percibido como la morada de la divinidad, simbolizando pureza, esperanza y bienestar en el más allá. Se trata de un concepto que ha evolucionado desde una mirada teocéntrica en la Edad Media hasta el

Renacimiento, donde se combina la majestuosidad divina con la intimidad y libertad de los santos. Constituye el destino final de los fieles difuntos, asociado con la vida eterna, la resurrección y la felicidad eterna.

El purgatorio. Se puede entender como una manifestación cultural que refleja las concepciones de una sociedad acerca de la vida después de la muerte. En esta construcción, se representa como un estado en el que las almas experimentan un proceso de purificación antes de acceder al cielo (véase Ilustración 5).



Ilustración 5: Óleo de Miguel Ángel Márquez Pérez (Tomado de <https://acortar.link/sWOGPg>).

Según Bullón (1683), el purgatorio es un estado de purificación *post mortem*, donde las almas expían sus pecados antes de acceder al cielo. Se compara este proceso con la refinación de metales, eliminando las impurezas para alcanzar la pureza espiritual. Este concepto implica sufrimiento, ilustrado mediante metáforas como almas asándose en parrillas o atormentadas por serpientes. Se subraya que este dolor proviene de la separación de Dios y la espera de la

unión con él.

En cambio, para Arens (2013) el purgatorio se entiende como una construcción cultural y religiosa que refleja las creencias y valores de la sociedad cristiana, específicamente dentro del contexto católico. Se presenta como un lugar o estado transitorio donde las almas sufren purificación antes de entrar al cielo, debido a la justicia divina y la necesidad de expiación por los pecados cometidos en vida.

Según la visión del Sanz (2022), el purgatorio emerge como un lugar de severidad y rigidez, donde las almas sufren tormentos como parte de su proceso de purificación. Este lugar, marcado por la cercanía al infierno, implica un dolor profundo por la ausencia de Dios y la reflexión sobre el destino de las almas. Las diferentes formas de penitencia, desde el fuego hasta los desastres naturales, ilustran la aspereza de los suplicios y la intensidad del sufrimiento que caracteriza al purgatorio español barroco. Es como un lugar de purificación doctrinalmente construido a lo largo de varios siglos, donde las almas que han muerto en gracia de Dios, pero aún llevan consigo penas temporales debido a pecados veniales y/o mortales, son refinadas hasta alcanzar la pureza espiritual necesaria para acceder a la presencia divina.

Del mismo modo, Le Goff (1981) presenta el purgatorio como un estado intermedio donde las almas elegidas, que eventualmente se salvarán, son purificadas antes de entrar en el cielo. Se enfatiza que las almas en el purgatorio enfrentan un complejo proceso judicial, donde su destino se decide mediante un juicio individual inmediatamente después de la muerte. Además, se destaca que la duración de la pena en el purgatorio puede ser influenciada por factores como los méritos personales del difunto en vida, la misericordia de Dios y los sufragios realizados por la iglesia y los seres queridos del difunto.

En resumen, en esta investigación consideraremos el *purgatorio* como un lugar intermedio (entre el infierno y el cielo) en el que las almas purgan sus pecados veniales y/o mortales, por los méritos adquiridos durante su vida terrenal, la misericordia de Dios y la ayuda de sus seres queridos y de la iglesia a través de las indulgencias. Como dijo Le Goff, el más allá intermedio en el que algunos muertos sufren pruebas que pueden llegar a acortarse gracias a los sufragios de los vivos.

El infierno. Respecto al infierno, Gisbert y Meza (2005) lo describen como un lugar de tormento y castigo eterno para los pecadores, representado por la boca de Leviatán en los lienzos de la Iglesia de Carabuco. Esta representación muestra a los pecadores desnudos y los demonios sometiéndolos a tormentos, junto con una escena de un lago de fuego eterno en el que los demonios se devoran entre sí, mientras otros personajes son sumergidos en marmitas hirvientes.

En cuanto al infierno, S. Pio V escribió:

Y así el nombre de infiernos significa unos senos ocultos donde están detenidas las almas que o han conseguido todavía la bienaventuranza celestial. [...]. Más estos lugares no son todos de una calidad. Porque uno es un calabozo horrible y muy oscuro, donde con fuego perpetuo y que nunca se apagaría, son atormentadas las almas de los condenados junto con los demonios; el qual lugar se llama también *Valle de tristeza, abysmo, y propiamente infierno*. (1761, p. 37)

En este sentido, Minois (2005) sostiene que el infierno es concebido como una manifestación del sufrimiento que aguarda al individuo como consecuencia de sus acciones moralmente condenables, siendo este castigo atribuido a poderes sobrenaturales o divinos. A diferencia de las penas impuestas por la justicia humana, el tormento en el infierno se percibe como una experiencia que trasciende la muerte, proyectando un estado de sufrimiento perpetuo e inmutable.

Asimismo, en las crónicas de Guamán Poma de Ayala (1980), se presenta una descripción del infierno como un lugar de sufrimiento eterno, donde los condenados experimentan hambre, sed, llanto y crujir de dientes. A ello se suma la presencia de elementos aterradores como cuchillos afilados, espíritus vengativos y un fuego inextinguible. También se hace referencia a la oscuridad, tanto interior como exterior, lo que simboliza una completa separación de la luz y la gracia divina.

Huertas (2007) describe el espacio de *tawa ñawi* como una reproducción del interior de una iglesia, lo que sugiere que este término se emplea para representar un sitio vinculado al castigo de las almas tras la muerte. Al hacer referencia a este lugar mediante la iglesia, con sus espacios decorados con columnas, arcos y estatuas, se evoca una imagen detallada y estructurada. Esta comparación implica que el *tawa ñawi* no solo se percibe como un infierno, sino también como una especie de prisión que cumple la función de vigilar y castigar a las almas con cierta formalidad y organización (véase Ilustración 6).

*Ilustración 6: Infierno,
Santa Rosa de Ocopa,
anónimo (N. Taipe, 2024).*



En suma, considerando los aportes de Gisbert, Meza, y Pio V, en esta investigación se entenderá por *infierno* al lugar de sufrimiento y condenación para quienes tuvieron pecados mortales, representado por escenas vividas de sufrimiento. Por otra parte, según los aportes de Minois y Guamán Poma de Ayala, el infierno es concebido como una manifestación del sufrimiento causado por poderes sobrenaturales o divinos. Para Huertas, el espacio de *tawa ñahui* se describe como con el interior de una iglesia, un lugar de castigo organizado y estructurado.

CAPÍTULO III

MARCO METODOLÓGICO

3.1. Tipo y diseño de investigación

El diseño de la investigación es no experimental, ya que no se manipulan variables, sino que se observan y analizan los hechos tal como ocurren en el espacio de estudio. Por otro lado, la investigación es de tipo básico, pues su principal objetivo es generar nuevos conocimientos sobre el objeto de estudio.

Esta investigación es cualitativa con un enfoque etnográfico, lo que permite alinearse con el objetivo del estudio. No se basa en análisis estadísticos, sino que busca describir y comprender los comportamientos, gestos y significados relacionados con el culto a la Virgen del Carmen. Álvarez (2009) señala que la investigación cualitativa se centra en capturar la realidad auténtica de los participantes, priorizando la autenticidad sobre la validez tradicional y permitiendo que los individuos expresen sus sentimientos y experiencias de manera genuina.

Mientras que Vergara (2013) señala que la etnografía se basa en tres aspectos fundamentales: 1) la posibilidad de conocer al otro a través de su cultura, estableciendo empatía y comunicación, lo que la vincula con la antropología y la filosofía; 2) la necesidad de estar presente en el trabajo de campo, utilizando múltiples fuentes de información y contrastándolas; y 3) la construcción de un texto etnográfico que, más allá de describir, entrelaza significados, tiempos, espacios y prácticas mediante un marco conceptual propio de la disciplina.

Además, es un estudio explicativo, ya que se enfoca en describir de manera detallada los procesos culturales y tradicionales asociados al culto, simbolismo y escatología de la Virgen del Carmen, para luego interpretarlos y explicar las relaciones y significados subyacentes dentro del contexto cultural investigado.

3.2. Población y muestra

Los sujetos de la investigación fueron los habitantes de la ciudad de Ayacucho, específicamente

aquellos que se encontraban en el Templo Santa Teresa, durante el desarrollo de la fiesta patronal de la Virgen del Carmen. El criterio de selección de los sujetos a estudiar fueron personas mayores de 40 años, debido a su condición de feligresas (monjas), cofrades, integrantes de elencos de danza, mayordomos y devotas de la Virgen del Carmen.

Dado que se trata de una investigación cualitativa, no fue necesario establecer una muestra estadística. En su lugar, el número de entrevistados fue determinado en función del criterio de saturación de la información.

3.3. Hipótesis

Las hipótesis de investigación fueron:

- a) A diferencia de cultos a otras divinidades, el de la Virgen del Carmen presenta cuatro momentos jerarquizados por mayor y menor importancia, manifestados en cuatro recorridos en épocas diferentes del año.
- b) El simbolismo involucrado en el culto de la Virgen del Carmen está relacionado con la salvación de las almas del purgatorio mediante el escapulario, mientras que la mortaja alivia el sufrimiento de las almas del frío y del fuego, enterrarse con la imagen de la virgen evita que el destino final del alma sea el infierno.

3.4. Variables y operacionalización

Las variables que se consideraron en mi investigación van de acuerdo a las hipótesis planteadas, las cuales se describen en el siguiente cuadro de variables e indicadores.

Cuadro 2

Variables e indicadores

Variables		Indicadores	
Vi	Vd	Ii	Id
Organización temporal del culto.	Importancia atribuida a los momentos jerarquizados.	Fechas y momentos específicos de la procesión. Jerarquía o importancia del culto de los momentos del culto. Duración de cada procesión o momento en el culto. Participación de la comunidad en cada uno de los momentos.	Opiniones y percepciones de los miembros de la comunidad acerca de la importancia de cada momento en el culto. Número de personas que participan activamente en cada procesión. Grado de devoción expresado en la asistencia a cada momento jerarquizado. Impacto en la vida cotidiana de los participantes.
Simbolismo del culto a la Virgen del Carmen.	Relación con la salvación de las almas.	Entierro con el escapulario. Entierro con la mortaja. Entierro con la imagen de la Virgen.	Creencias en la salvación de las almas. Evitación del destino en el infierno.

Nota: Elaboración propia

3.5. Métodos y técnicas de investigación

3.5.1. Métodos

Durante mi trabajo de campo, utilicé el método etnográfico para comprender las prácticas y creencias asociadas a la festividad de la Virgen del Carmen. Mi investigación comenzó el 20

de junio de 2023, con la observación del Templo de Santa Teresa, donde se encuentra la imagen de la virgen, vestida con una sencilla túnica marrón y sosteniendo al Niño Jesús.

El 23 de junio, asistí a la primera procesión, en la que participaron las hermandades del Señor de Nazareno, del Señor de Ramos y de la Virgen Dolorosa. La procesión comenzó a las tres de la tarde, acompañada por una banda de músicos. Durante esta etapa, fue un desafío acceder a los devotos para entrevistarlos, pues me percibían como una extraña. Sin embargo, logré realizar mi primera entrevista en el Templo de Santa Clara y tomé fotografías para documentar el evento.

Entre el 7 y el 15 de julio de 2023, se celebró la novena. El 15 de julio, la verbena dio inicio con la llegada de los devotos para la misa de las cinco de la tarde. Observé a la hermandad y a las religiosas carmelitas cantando con profunda devoción. Al finalizar la misa, algunos devotos permanecieron en la iglesia para venerar a la virgen, mientras que otros buscaban un lugar afuera para disfrutar de las presentaciones de diferentes elencos de danza. Este evento culminó a la una de la madrugada con el estallido de castillos artificiales y la quema de chamizos.

Al día siguiente, llegué media hora antes al lugar de estudio y, alrededor de las diez de la mañana, observé la llegada de las hermandades y los devotos. Durante la procesión, noté cómo las personas le dedicaban canciones y ofrecían arreglos florales. Un momento significativo fue cuando una madre, acompañada de su hija con discapacidad, se acercaron a la virgen, pidiendo su sanación. Muchos devotos compartieron los milagros que habían experimentado.

Para la tercera procesión, asistí el 22 de julio a las cuatro de la tarde. Observé durante más de una hora cómo se arreglaba el anda de la virgen, con flores. A las cinco, los devotos comenzaron a llegar para la misa, y al finalizar, los elencos de danza se prepararon para ofrecer un espectáculo. Al día siguiente, regresé al templo a las dos de la tarde, donde noté la presencia de devotos con escapularios y figuras de la Virgen del Carmen. El templo estaba lleno de devotos, danzantes y hermandades.

Al concluir la misa, la hermandad de la Virgen del Carmen sacó la imagen en su anda. Durante el recorrido observé hornacinas, homenajes, fuegos artificiales y la compañía de una banda musical. Este trayecto fue más extenso que las procesiones anteriores y estuvo acompañado de los elencos de danza de la ciudad. Mientras esperaba la llegada de la procesión al templo, realicé preguntas a los asistentes sobre el escapulario y la Virgen del Carmen. Algunos compartieron sus experiencias; otros, se mostraron reacios a responder hasta que les expliqué el propósito de mi investigación.

El 6 de agosto de 2023, llegué al templo minutos antes de las seis de la mañana. A las cinco de la mañana se celebró la misa matutina, seguida de la segunda misa a las seis. En esta última procesión, solo estaban presentes la hermandad y la Cofradía de la Virgen del Carmen, con menor asistencia en comparación con las tres primeras. Al finalizar la misa, los miembros de la cofradía se acercaron a una pequeña anda decorada con una tela celeste y estrellas doradas. Su recorrido se centró en el parque Santa Teresa, acompañado de una banda y cánticos de los devotos. En cada esquina del parque se realizaban paradas para pedir por los enfermos y los habitantes del lugar. El recorrido concluyó en la puerta del Monasterio de Santa Teresa, donde las religiosas del convento la recibieron con alegría, mientras los devotos se despedían de la virgen hasta su próxima aparición en el altar mayor.

Durante estos recorridos realicé un registro visual a través de fotografías de cada procesión. Todo lo narrado fue documentado en un cuaderno de campo que llevé conmigo para registrar información sobre la Virgen del Carmen.

En el desarrollo de la investigación, realicé 12 entrevistas informales, muchas hechas durante la procesión. Además, hice entrevistas estructuradas a 10 personas, incluyendo religiosas, cofrades, hermandades y devotos. Para ello, visité las casas de mis entrevistados, quienes compartieron sus experiencias y sentimientos hacia la virgen. Las entrevistas con las religiosas del convento proporcionaron información sobre la organización de la festividad y los milagros que los devotos relataban.

Las entrevistas se llevaron a cabo principalmente por las tardes, cuando la mayoría de los entrevistados estaban disponibles, aunque algunas se pactaron en la mañana. Algunas informantes me recomendaron a otras devotas para realizar más entrevistas. Sin embargo, no todas estaban en condiciones de responder a todas las preguntas. En algunos casos tuve que aclarar conceptos como el término "mortaja", que no entendían y conocían como "hábito".

Esto me llevó a corregir algunas preguntas de mi guía hasta lograr una fluidez adecuada en la conversación. También realicé entrevistas ocasionales con personas para conocer su perspectiva sobre la Virgen del Carmen, su relación con la muerte, el purgatorio, el significado del escapulario y su patronazgo en diversos pueblos y penales.

3.5.2. Las técnicas de investigación

En cuanto a las técnicas de la investigación, se utilizó la observación participante, que permitió recabar información *in situ* sobre los comportamientos y actitudes de los devotos frente a la imagen de la Virgen del Carmen, en torno al campo de espiritualidad y su vida cotidiana. Esto también permitió registrar ciertos diálogos y actos espontáneos que se dieron en el lugar de la investigación.

Según Restrepo (2018) la observación participante implica que el investigador resida durante un tiempo prolongado en la comunidad estudiada, permitiéndole conocer de primera mano sus prácticas a través de la experiencia y la observación directa.

Otro de las técnicas empleadas fue la entrevista, debido a los objetivos planteados. Esta técnica me permitió enfocar mis estudios en la percepción, representación, interpretación y experiencias en relación a la iconografía de la Virgen del Carmen.

Restrepo (2018) señaló que la entrevista es un dialogo formal orientado por un problema de investigación, distinto de las charlas informales, ya que requiere una planificación previa en cuanto a términos, contenidos y formas de registro.

Por ello, se elaboró una guía de entrevistas, en la que los participantes respondieron a las preguntas relacionadas con lo que representaba el escapulario, mortaja e imagen de la Virgen del Carmen. Estas entrevistas permitieron captar perspectivas subjetivas y los significados atribuidos a la virgen y su escapulario.

3.6. Descripción de los instrumentos de investigación utilizados

3.6.1. Guía de observación

La guía de observación fue diseñada para capturar comportamientos, gestos e interacciones de los devotos de la Virgen del Carmen y de su escapulario. El registro de estos eventos se realizó mediante notas de campo, en un cuaderno A3 de 100 hojas, de tapa plastificada. Las observaciones que realicé durante el trabajo de campo fueron escritas durante como después de la recolección de datos. Esto con el objetivo de asegurar el procesamiento óptimo de la información, y se mantuvo un registró reflexivo para documentar las precepciones de los devotos de la Virgen del Carmen. Asimismo, se realizó una revisión constante de las notas de campo con el fin de identificar y corregir posibles sesgos.

3.6.2. Guía de entrevista

Se utilizó una guía de entrevistas estructurada, compuesta por 23 preguntas diseñadas para estudiar, explicar e interpretar la diferencia que existe entre el culto, simbolismo y la escatología a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho y en otras localidades, así como el simbolismo que involucra el culto a dicha iconografía. Las preguntas que guiaron esta investigación fueron validadas y revisadas previamente antes de ser aplicadas en el trabajo de campo, con el fin de asegurar su claridad y comprensión ante mis entrevistados.

Además, se llevaron a cabo entrevistas informales que surgieron de manera espontánea durante la observación participante, con el objetivo de explorar los comportamientos, gestos y experiencias de los entrevistados frente a la imagen de la Virgen del Carmen.

3.6.3. Herramientas en el trabajo de campo

En cuanto a los instrumentos de la investigación, además de la guía de entrevistas y la observación participante, se utilizó una cámara fotográfica que permitió la captura de imágenes inéditas. A través de este dispositivo se fotografiaron eventos y escenas de la devoción durante las cuatro salidas de la procesión de la Virgen del Carmen.

Asimismo, se emplearon un grabador de voz y un celular para registrar las entrevistas de cada informante, siempre solicitando su autorización previa y aclarando que los dispositivos serían utilizados exclusivamente para el desarrollo de la investigación. Además, se utilizó el programa Microsoft Excel para organizar, procesar y codificar la información recopilada. Los registros obtenidos, en español y quechua trivocálico, fueron transcritos mediante la modalidad de traducción libre.

Por último, tuve presente el sentido de la reciprocidad con mis entrevistados, llevé algo en mi mochila, como panes, galletas, frugos y otros productos, para compartir con ellos y con algunos colaboradores, como gesto de gratitud por su tiempo, espacio y la atención prestada. Muchas veces me atendieron en sus domicilios, lo cual fue reconfortante, ya que era una señal de confianza y amabilidad de mis informantes.

3.7. Análisis e interpretación de los datos

Tras la finalización del trabajo de campo, se procedió al análisis y presentación de los datos recopilados, siguiendo el siguiente esquema:

En la primera etapa, fue necesaria la organización y clasificación de diversos documentos (libros, artículos y diccionarios) que sirvieron como insumos necesarios para el desarrollo de la investigación. Posterior a ello, las entrevistas fueron organizadas, transcritas y codificadas en Microsoft Excel, y las entrevistas realizadas en quechua fueron traducidas al español mediante la modalidad de traducción libre. En cuanto al segundo paso, se elaboró el esquema de redacción, en el que se incluyen todos los capítulos de la investigación. El tercer paso consistió en la redacción de cada uno de los capítulos que contiene la tesis. Para el proceso de la interpretación, este consistió en describir, analizar e interpretar, apoyándose en el marco teórico. Finalmente, los hallazgos se presentan mediante descripciones, fotografías y testimonios.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS RESULTADOS

4.1. Jerarquización del culto de la Virgen del Carmen: Las cuatro procesiones

En este capítulo se presenta la jerarquización del culto a la Virgen del Carmen. En un principio, se expone los resultados de la celebración de la fiesta en antaño, en seguida, se describe los cuatro recorridos y el significado de las jerarquías procesionales de la Virgen del Carmen.

4.1.1. Organización temporal del culto

En este capítulo se abordará la organización temporal del culto a la Virgen del Carmen. A través de las entrevistas realizadas, se pudo reconstruir cómo era la festividad de la Virgen en épocas pasadas. No obstante, en la actualidad, esta celebración ha sufrido diversas variaciones, por lo que resultó necesario indagar sobre dichos cambios.

Para profundizar en este tema, fue imprescindible analizar aspectos relacionados con la celebración de la fiesta de la Virgen del Carmen en el Templo Santa Teresa de Ayacucho, así como los cambios ocurridos en su organización, cronología y fechas. Según la madre priora, la fiesta representaba:

Hace 28 años, cuando ingresé a esta casa, vi como los centros poblados de Huaschahura y Ranchar venían con sus estandartes a acompañar a la procesión de la Virgen del Carmen. Para personas del campo, la procesión grande era el 16 de julio y en cada pueblito que tenía a la Virgen como patrona le hacían su procesión, pero para ellos era una procesión pequeña. Pero, el 16 de julio a veces caía en un día particular; entonces, el domingo tenía que salir la procesión de la Virgen, y así todos los comuneros de las diferentes comunidades se aparecían de los distintos anexos con sus estandartes y sus hermandades que venían en gran cantidad. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 14 de noviembre de 2022)

Don M. C. comentó:

Yo vi la procesión desde muy niño. Mi papá era el hortelano. Antes hacían la fiesta con la cera

waytas [flores hechas de cera], como las de Pascua y la sacaban en procesión al parque y retornaba al Templo Santa Teresa. Pero al recibir el cargo la señora. María Gastelú cambió el recorrido procesional. Y llevaron la imagen de la Virgen en un carro porque la señora tenía su camioneta, desde esos momentos sacaban en procesión a la Virgen en carro porque la gente se cansaba de llevarla en su hombro. La procesión fue en el año 1956 y no se dieron cuenta que el alambre rompió a la Virgen y en la puerta de la comisaría recién se percataron y el sacristán tuvo que agarrar la imagen para que completáramos la procesión. Desde ese momento decidieron llevarla ya en su anda. Ahora ya no amarran [decorar] como antes, con los cirios. Las hermandades venían con sus tronos desde Huascahura y Ranca. Traían unos tronos de entre 6 personas. Ellos venían en la víspera, antes se hacía la procesión en ese mismo día central, ahora ya no, antes solo salía una procesión. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 26 de octubre 2023)

Por su parte, la señora C. M. dijo:

Antes, la fiesta se celebraba con mucha pompa. Aquellos que tenían dinero y querían gastar invitaban para la procesión. Primero se realizaba la misa y luego salía la procesión. Al finalizar, el mayordomo llevaba a los invitados a su casa para festejar. Ahora ya no se hace así; simplemente, se realiza la misa. Antes, todo era una pomposidad: con adornos, mucha gente y una banda tocando todo el día. Para conseguir el trono, había que preguntar dónde vivía el adornista, ir a su casa y contratarlo. Los adornistas venían con todas sus cosas para armar [decorar] el anda de la Virgen para la procesión. Esto se hacía un domingo, y el lunes era la fiesta en la casa del mayordomo. Para eso el mayordomo tenía su *wallqa*, que era regalo de algunos conocidos. Esta *wallqa* tenía bizcochos, panes, caramelos, de todo. Al tercer día se realizaba el “tira jaro”, donde el mayordomo subía a la torre de la iglesia y botaba todo lo que había en su *wallqa*. Pero también algunos familiares y amigos le entregaban bizcochos en bolsas amarradas y también los botaba. La gente ya sabía de esto e iba a recoger esos regalos. Otros iban sirviendo a todos chicha de jora. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 10 de enero de 2024)

Los hallazgos del trabajo de campo revelan que la organización temporal del culto a la Virgen del Carmen en Ayacucho ha experimentado diversos cambios a lo largo del tiempo. Estas transformaciones reflejan modificaciones socioculturales de manera significativa en la región.

Hace aproximadamente 28 años, una de mis informantes, al ingresar al Convento Santa Teresa con la intención de convertirse en religiosa, fue testigo de cómo los centros poblados de Huascahura y Ranca acompañaban la procesión de la Virgen del Carmen portando sus estandartes. Para la población rural, la procesión principal, considerada la más importante, se

realizaba el 16 de julio. En cada localidad que tenía a la Virgen como patrona, se organizaba una procesión propia, de menor escala. Sin embargo, cuando el 16 de julio coincidía con un día laborable, la procesión de la Virgen del Templo de Santa Teresa se trasladaba al domingo siguiente, con la participación de numerosos devotos provenientes de diversas comunidades de Ayacucho, quienes acudían con sus estandartes y hermandades, consolidando así una tradición de gran relevancia espiritual y cultural para la región.

Esta descripción evidencia una mayor integración y cohesión de las comunidades rurales en torno a la devoción a la Virgen del Carmen. Los centros poblados aledaños se sumaban a la procesión principal, y, cuando esta no coincidía con la fecha del 16 de julio, los comuneros de distintos anexos acudían con sus estandartes y hermandades para acompañar a la Virgen en la procesión del domingo siguiente. Según Durkheim (1982), la integración y la cohesión son elementos importantes para que una sociedad exista, ya que permiten que los individuos sean reconocidos como parte de la comunidad. Sin embargo, no se puede negar tensiones y conflictos en cualquier grupo social propios de la interacción del ser humano.

En sus recuerdos de niñez, otro entrevistado recuerda la procesión, ya que su padre era el hortelano del Convento de Santa Teresa. En tiempos anteriores, la fiesta se celebraba con las *ceras waytas* [flores de cera]; al igual que en la Pascua. La Virgen era sacada en procesión a la Plaza Mayor de la ciudad de Ayacucho, para luego regresar al Templo de Santa Teresa. Sin embargo, en 1956, al asumir el cargo, la señora María Gastelu cambió esta tradición y comenzó a trasladar a la Virgen en un carro, debido a que la gente se cansaba de cargarla en hombros. Este cambio en el recorrido procesional de la Virgen sugiere una disminución del fervor y la participación activa de los fieles, lo cual podría estar vinculado a procesos de urbanización y cambios en las dinámicas sociales. En esa época, el número de vehículos era limitado, y muchos de ellos eran tan antiguos que se prendían con una manivela. Sin embargo, este cambio también pudo evidenciar un prestigio social y un poder económico y político, ya que no todos podían permitirse un carro.

En 1956, en el jirón 28 de julio, frente a la actual comisaría de la Policía Nacional (antes Benemérita Guardia Civil), ocurrió un incidente: el alambre que sostenía a la Virgen se rompió, fracturando la imagen sagrada de la madre de Jesús. Ante tal situación, la procesión continuó con la imagen sostenida por el sacristán. A raíz de este suceso, los devotos, los integrantes de la hermandad y la orden de las Carmelitas decidieron regresar a la tradición de llevar a la Virgen en una anda, cargada por los fieles.

Este incidente puede interpretarse como un momento de crisis y reconfiguración de las tradiciones, en el que se buscó adaptar las formas de veneración a nuevas realidades. La

decisión de retomar la antigua costumbre de cargar a la Virgen en andas muestra un deseo de mantener la conexión espiritual y comunitaria, a pesar de las dificultades encontradas.

Las hermandades ya no amarran los tronos como antes, utilizando los cirios (velas decorativas). Desde los pueblos rurales solían traer pequeños tronos con la imagen de la Virgen del Carmen, cargados por unas seis personas. En cambio, en la actualidad, el recorrido de la imagen de la Virgen que sale de la Iglesia de Santa Teresa cuenta con cuadrillas numerosas de cargadores. Antaño, la procesión se realizaba el 15 de julio, con una verbena y una misa, y el 16 de julio se celebraba el día central; sin embargo, ya no ocurre esto. Los cambios en la organización de la procesión reflejan transformaciones en las dinámicas comunitarias, puesto que los devotos no pueden dejar de trabajar para su supervivencia, lo que los lleva a acomodar los rituales a sus tiempos disponibles.

Además de la procesión de la Virgen del Carmen, también se realizan cuatro recorridos procesionales del Señor Jesús de Nazareno. Mientras que antes la fiesta de la Virgen era muy pomposa: con fuegos artificiales, entrada de chamizo y adornos; ahora es más sencilla. En años anteriores cuando la Virgen salía, las casas tenían que estar adornadas, incluso con alfombras, pero esa tradición ya no se mantiene. Esto sugiere una adaptación de las celebraciones a nuevos contextos y formas de organización.

Según un informante, la devoción a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho tiene alrededor de 340 años, remontándose a su fundación en 1683, año en que también se creó la Cofradía de la Virgen del Carmen con el objetivo de mantener y promover su devoción en la ciudad. En sus inicios, esta tarea de peregrinación fue llevada a cabo de manera exclusiva por los padres Carmelitas.

Este relato coincide con lo señalado por Mancilla y García (1990), quienes afirman que la Orden de las Carmelitas llegó a Ayacucho en 1683, estableciéndose inicialmente en el Hospicio *Mujeres pobres*. 20 años más tarde, las religiosas se trasladaron al convento de la Iglesia de Santa Teresa, cuya construcción fue terminada en 1703, bajo la dirección del sargento mayor Diego Gallegos y financiada por Francisco de la Maza, según el padre Rubén Vargas Ugarte. De manera similar, Alverdi (2015) detalla que en 1685 las primeras religiosas —llegadas desde Lima—, ocuparon provisionalmente el hospicio de la ciudad para iniciar su trabajo.

En 2005 se introdujo un cuarto recorrido de la Virgen del Carmen por exigencia y en respuesta al reclamo de los vecinos que habitan en el jirón Grau de la ciudad de Ayacucho; y, desde entonces no ha habido cambios importantes en las procesiones. Esta nueva celebración sugiere una adaptación del culto a la Virgen a las demandas y dinámicas contemporáneas de la

ciudad.

Estos hallazgos permiten comprender cómo las prácticas rituales en torno a la Virgen del Carmen se han transformado a lo largo del tiempo, adaptándose a las nuevas realidades y reflejando los cambios socioculturales de la región. La organización temporal del culto evidencia un desplazamiento de las expresiones locales hacia una mayor centralización urbana, así como una reconfiguración de las formas de participación y celebración en respuesta a diversos procesos de cambio.

4.1.2. Importancia de los momentos jerarquizados

4.1.2.1. Primer recorrido: Inicio del peregrinaje de la Virgen del Carmen en Ayacucho

Según la información obtenida a través de la observación y las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, el primer recorrido de la Virgen del Carmen tuvo lugar el 25 de junio de 2023, siendo la hermandad de cargadores de la Virgen la encargada de organizar esta primera salida. En esta ocasión, la sagrada imagen inició su recorrido a las tres de la tarde, desde la huerta del Monasterio de las Carmelitas, por la puerta trasera ubicada en la intersección de los jirones Grau y Astete, iniciando su trayecto por la calle Grau. La imagen es transportada en una pequeña anda trapezoidal, decorada con una tela celeste adornada con flores blancas alrededor. Cuatro miembros de la Hermandad de la Virgen del Carmen, mientras que los demás miembros de la hermandad se colocan en filas a los extremos del anda, alternándose en el traslado de la imagen durante su recorrido. Este proceso es coordinado por un guía, quien también forma parte de la hermandad. El guía se encarga de la organización del desplazamiento, garantizando que los que cargan el anda mantengan un ritmo adecuado, y respeto hacia la imagen.

Antes de iniciar con su recorrido, en el huerto del monasterio, la imagen de la Virgen fue homenajeada por las religiosas carmelitas y los niños de la juventud carmelitana, quienes le rindieron culto mediante cánticos devocionales, ya que, debido a su clausura conventual², no pueden acompañarla durante su recorrido. Al concluir el homenaje, los cargadores de la hermandad iniciaron el trayecto, portando el anda de la Virgen, acompañados por representantes de otras hermandades, como la de Jesús de Nazareno, la Virgen Dolorosa, el Señor de Ramos, la cofradía de la Virgen, la juventud carmelitana y un grupo de devotos, en su mayoría adultos.

Al salir del huerto, se encontró un altar con un cuadro del Divino Niño Jesús, adornado

² Según la Real Academia Española RAE, el término *clausura conventual* se refiere a la obligación que tienen las personas religiosas de no salir de cierto recinto y prohibición a seculares de entrar en él.

con un arreglo floral, ofrecido a la Virgen como parte del acto ritual. Este altar, ubicado en el jirón Moore, frente a una clínica odontológica, fue el lugar de la primera parada. La dueña de la clínica, en muestra de hospitalidad y devoción, ofreció gaseosas que fueron distribuidas entre los cargadores del anda y los acompañantes (véase Ilustración 7).



Ilustración 7: Primera procesión, hornacina de Divino Niño (M. Ramos, 2023).

Aproximadamente a las cuatro de la tarde la procesión se dirige hacia el Templo de Santa Clara, donde se realiza un acto simbólico en el que la Virgen solicita permiso al patrón de Huamanga —Jesús de Nazareno— para peregrinar por la ciudad de Ayacucho durante las últimas semanas de junio, todo el mes de julio y la primera semana de agosto. Tras recibir esta autorización, la imagen es cargada por la Hermandad de Jesús de Nazareno y continúa su recorrido por el jirón F. Vivanco (véase Ilustración 8).



Ilustración 8: Encuentro de la Virgen del Carmen y Jesús de Nazareno (M. Ramos, 2023).

Durante el ingreso al Templo de Santa Clara, me encontré con un devoto que prefirió permanecer en el anonimato. Él manifestó que, gracias a su fe en la Virgen, ha logrado tener su profesión y el bienestar de su familia. Además, comentó que, cuando fallecieron sus padres, les pusieron el escapulario para que los salve en el más allá. No fue el único comentario, hubo una serie de agradecimientos por los favores recibidos, como la concepción de un bebé y la curación de enfermedades terminales. Lo que sigue es parte del registro:

El señor me contó que, gracias a la fe que tiene en la Virgen del Carmen, logró convertirse en profesional y cuidar de su familia. Luego, me dijo que, cuando sus padres fallecieron, pidió a los encargados de preparar sus cuerpos que les colocaran el escapulario para que la Virgen los protegiera en el más allá. (Nota de campo, 25 de junio de 2023)

Al concluir nuestra conversación, ingresamos al templo de Santa Clara, donde se congregaban los devotos. Allí, pude observar cómo los fieles elevaban plegarias solicitando sanación, mientras se desarrollaba el sermón y se compartían testimonios de quienes afirmaban haber recibido milagros.

Posteriormente, se realizó el acto de despedida de parte de la Virgen a la imagen de Jesús Nazareno, para continuar su recorrido. La imagen fue portada por la Hermandad de Cargadores de Jesús Nazareno desde la puerta del templo hasta el jirón F. Vivanco. Luego, la procesión avanzó hasta el Arco del Triunfo, giró hacia el jirón 28 de Julio y realizó una pausa frente a la Iglesia San Francisco de Asís, donde el repique de campanas marcó su llegada como

señal de reverencia y homenaje. Luego, continúa su trayecto y realiza otra parada en la comisaría de la familia, donde recibe un arreglo floral por parte de la Policía Nacional del Perú. Posterior a ello, sigue su marcha hacia el Templo de Santa Teresa.

El recorrido de la procesión está acompañado por una banda de músicos, fuegos artificiales, cánticos, incienso, oraciones, plegarias y diversas ofrendas. Algunas familias desde las puertas de sus hogares, instalan hornacinas con imágenes de santos y elaboran alfombras en su honor. Asimismo, durante su paso, los fieles ubicados en los balcones arrojan pétalos de flores como muestra de devoción.

Alrededor de las seis de la tarde, la imagen de la Virgen retorna a su templo, marcando el cierre del primer recorrido procesional. En ese momento, los fieles se reunieron en la iglesia para participar en una misa en su honor (véase Ilustración 9).



Ilustración 9: Retorno del primer recorrido de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).

De los resultados expuestos, se postula que la procesión de la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho es un evento que trasciende el ámbito religioso, mostrando espacios de expresiones dinámicas socioculturales y antropológicas de la comunidad de creyentes. La participación de diferentes hermandades y devotos, en su mayoría adultos, resalta la importancia de la Virgen del Carmen como símbolo de identidad colectiva. Este evento refuerza la cohesión social y fortalece el sentido de pertenencia a una comunidad de fieles que comparte culto y tradiciones. La presencia mayoritaria de adultos en la procesión sugiere una

transmisión de tradiciones a través de generaciones, permitiendo que los más jóvenes aprendan sobre su herencia cultural y religiosa, lo que fortalece los lazos familiares y comunitarios. Sin embargo, se observa una tendencia en los jóvenes a desvincularse de manera progresiva de las creencias de sus padres, lo que podría implicar desafíos para la continuidad de estas prácticas culturales en el futuro.

Para Castellanos y López (2012) estos grupos de ancianos encuentran fuerza y esperanza en su fe católica, recurriendo a Dios, la Virgen y los santos para enfrentar las adversidades. La creencia en un ser supremo y el concepto de resignación, característico de la fe católica, les proporciona el apoyo necesario para aceptar y sobrellevar los momentos más difíciles.

Por otra parte, Villota (2011) señala que, en las vísperas de la fiesta, los adultos mayores mantienen tradiciones ancestrales, mostrando su devoción a un ser sagrado mediante la asistencia a actos religiosos y la purificación de sus almas.

La organización de la procesión implica roles definidos, desde los integrantes de la hermandad que cargan el anda, hasta el sacerdote que lidera el evento. Esto refleja una estructura social en la que cada individuo desempeña una función que contribuye al desarrollo de la celebración. En términos antropológicos, la procesión es un ritual que simboliza la conexión entre lo terrenal y lo divino. El acto simbólico de solicitar permiso a Jesús de Nazareno sugiere una interacción entre las deidades y los fieles, en la que la Virgen asume un papel de mediadora.

El recorrido por diferentes templos y calles de la ciudad de Ayacucho transforma el espacio urbano en un escenario sagrado, resaltando la sacralización de ciertos lugares que se convierten en puntos de encuentro para los creyentes, creando un sentido de pertenencia y arraigo. La inclusión de música, fuegos artificiales, oraciones y ofrendas refleja la riqueza cultural que acompaña a la religiosidad de los devotos. Estos elementos no solo embellecen el recorrido, sino que también expresan la creatividad y la devoción de los participantes.

Turner (1988) subraya que los espacios rituales crean un entorno en el que se establece un sentido de comunidad y pertenencia, permitiendo a los participantes experimentar una conexión con su cultura y espiritualidad. Esta transformación de espacios urbanos en espacios sagrados durante la festividad, muestra como la ritualidad puede enriquecer la identidad colectiva y fortalecer a la comunidad de fieles. Sin embargo, aunque predominaba una tendencia hacia la cohesión, también se evidenciaban conflictos dentro de este evento religioso.

Además, las reglas religiosas están conectadas con lo sagrado y buscan proteger ese respeto, lo que ayuda a entender por qué ciertos lugares se vuelven sagrados durante los rituales

y festividades, resaltando su importancia para la comunidad devota (Durkheim, 1982).

Con respecto a los hallazgos se expone que la presencia de adultos mayores marca la particularidad de este primer recorrido. A esto se suma el acto ritual de la petición de permiso al Nazareno, patrón de Huamanga, una práctica que no ocurre en otras procesiones. Por último, otro aspecto distintivo, aunque no único de esta imagen, es la salida del anda de la Virgen por una puerta lateral de la iglesia, lo que implica recorrer el huerto de las Carmelitas antes de iniciar su recorrido.

4.1.2.3. Segundo recorrido: Devoción y unidad en la festividad del 16 de julio

En este apartado, describiré el segundo recorrido de la Virgen del Carmen, que inicia el 7 de julio de 2023 con un novenario³ en el que los devotos realizaron oraciones y peticiones a la Virgen durante nueve días, preparándose espiritualmente para la festividad. Este periodo de preparación culmina el 15 de julio, marcando el inicio de las celebraciones con la realización de la verbena, en la cual los fieles devotos y el público en general comenzaron a congregarse en el lugar. Aproximadamente a las cuatro de la tarde de ese día, dentro del templo, un grupo de personas adornaba el anda de la Virgen con una variedad de flores que perfumaban el ambiente.

A medida que avanzaba la tarde, los miembros de la hermandad y Cofradía de la Virgen del Carmen, acompañados por los mayordomos, Luis A. Del Villar y Tula Alarcón, así como los devotos y personas ajenas a la devoción, se congregaron en el acto litúrgico. Mientras tanto, en las afueras del templo diversos elencos de danza se organizaban y se alistaban para la noche cultural. A las seis y cuarenta de la tarde, dio inicio la celebración de la misa y, después, aproximadamente a las siete y media de la noche, comenzó el evento cultural, que incluyó danzas folclóricas de diferentes regiones del Perú y otros países, tales como la diablada, tinkus y san juanito. Durante dicha velada, se lanzan fuegos artificiales y se ofrecen castillos de luces en honor a la Virgen; así como la participación de 20 elencos de danza⁴, algunos de los cuales también formarían parte de la verbena de la tercera procesión. Esta última culminó alrededor de la una de la madrugada.

El 16 de julio, es considerado el día central del segundo recorrido de la Virgen del Carmen, dándose inicio a las nueve de la mañana con la llegada de los devotos. Algunos

³ Según la Real Academia Española RAE, el término *novenario* se refiere al periodo empleado en el culto a un santo, que incluye sermones y actividades religiosas durante nueve días.

⁴ Los nombres de las agrupaciones folclóricas registradas son los siguientes: Taller de marinera Chalan de Oro - Ayacucho, Poncho y Pasión, Fraternidad *Warjhatas*, Irallas, *Taytas*, Caporales San Simón, Caporales San Miguel, Mi Viejo San Simón - Ayacucho, Raíces de Mi Tierra, Wari, *Momentum Dance* - Ayacucho, Masis, Identidad, Centro de Arte Folclórico - Ayacucho, Asociación artística Expresiones, Centro Folclórico Indígena Mestizo *Sunqu Llaqta*, entre otros.

portaban réplicas de la imagen de la Virgen, mientras que otros se colocaban sus escapularios para ingresar al templo. A continuación, arribaron los miembros de las diversas hermandades con sus respectivos estandartes. A las diez de la mañana se celebró la misa y, al concluir la ceremonia, los miembros de la Hermandad de la Virgen se acercaron al anda para retirarla del templo e iniciar el recorrido. En esta ocasión, son cuarenta miembros de la hermandad los encargados de portar el anda de la Virgen, mientras que los demás integrantes esperan su turno para participar en el traslado de la imagen. Este proceso es coordinado por un miembro de la hermandad (guía), quien desempeña el rol de guiar y supervisar el adecuado traslado del anda de la Virgen.

El recorrido procesional comenzó alrededor de las once de la mañana, encabezado por el sacerdote del templo, los monaguillos, los mayordomos y los miembros de las hermandades de la Virgen Dolorosa, el Señor de Ramos, Jesús de Nazareno y feligreses (véase Ilustración 10).



Ilustración 10: Salida de la segunda procesión de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).

El recorrido abarcó las calles del jirón 28 de Julio, la Alameda Valderios, el jirón 2 de Mayo y el jirón Itana. A lo largo del trayecto los fieles expresaron su devoción hacia la Virgen mediante cánticos, rezos y ofrendas florales. Desde los balcones, observé cómo algunos devotos arrojaban pétalos de flores, mientras que otros, al contemplar el paso de la procesión, realizaban la señal de la cruz como muestra de reverencia. Un momento conmovedor ocurrió

en la intersección del jirón 28 de Julio, frente al Mercado 12 de abril, donde una devota con lágrimas en los ojos se acercó a la imagen de la Virgen para rociarla con pétalos, pidiendo por la salud de su hija.

A lo largo del trayecto, la imagen de la Virgen del Carmen fue escoltada por el sacerdote del templo, un monaguillo, los mayordomos, el sacristán que portaba el incensario, los miembros de las hermandades, devotos y un público que se iba sumando de manera progresiva. Todos los acompañantes caminaban al ritmo de una banda de músicos y al mismo tiempo resonaban los estallidos de fuegos artificiales, anunciando la presencia de la festividad.

Los fieles que acompañaban a la Virgen en procesión rezaban por su salud y la de sus familias, mientras que otros solo contemplaban la imagen. A pesar del cansancio, muchas personas mayores continuaron el recorrido, convencidas de que la Virgen es su “madre”, aquella quien les brindará protección en el más allá.

Finalmente, alrededor de la una de la tarde, el anda de la Virgen retornó al templo. A su llegada, los feligreses se despidieron de la imagen, en espera de la próxima procesión, programada para el 23 de julio de 2023. Algunos devotos ingresaron al templo junto con el anda, estando allí le dedicaron oraciones y pasaron a despedirse. Transcurrido un tiempo, las puertas del templo fueron cerradas, mientras los mayordomos permanecieron en la entrada celebrando con un baile tradicional ayacuchano. En ese contexto, algunos acompañantes se acercaron a felicitarlos, mientras otros comenzaron a retirarse.

Este acto marca el cierre de la festividad, reafirmando la unidad y la devoción que caracterizan este día. La procesión es una manifestación de fe que une a los creyentes en un acto de devoción hacia la Virgen del Carmen. A través de tradiciones culturales y espirituales, los devotos fortalecen sus vínculos comunitarios y celebran su fe en un ambiente de alegría, devoción y respeto.

A partir de la descripción realizada, se plantea que la festividad cumple un papel importante como mecanismo de cohesión en la comunidad de creyentes, promoviendo un sentido de pertenencia mediante la participación en el novenario y la procesión. La reunión de hermandades y cofradías, junto con la participación de agrupaciones culturales, fortalece la identidad colectiva al integrar elementos religiosos y culturales que conectan a los participantes con sus raíces y tradiciones. Sin embargo, estas dinámicas no están exentas de tensiones y conflictos. La organización y ejecución del evento pueden originar disputas entre las agrupaciones, ya sea por la asignación de roles o el protagonismo en las actividades. Esto demuestra que las festividades, además de fortalecer los lazos comunitarios, también constituyen escenarios donde se manifiestan rivalidades y desacuerdos, reflejando así la

complejidad de las relaciones sociales en este contexto.

Como señala Durkheim (1982), la cohesión social se manifiesta a través de rituales y prácticas colectivas que refuerzan los lazos grupales. Esta cohesión no se basa únicamente en emociones personales, sino en la adhesión a normas y valores compartidos que invitan a los individuos a participar en momentos simbólicos de la vida social, asegurando así la unidad y continuidad de la comunidad. Además, Shady (1999) destaca que la unión y estabilidad de un grupo se logran a través de creencias y prácticas compartidas, como la religión, que integran a los individuos en la vida cotidiana y en la organización social y política.

El fervor colectivo durante la procesión y las manifestaciones de emoción, como el acto devoto de rociar pétalos de flores, muestran la interrelación entre las creencias religiosas y las experiencias personales. Este espacio ritual permite a los individuos expresar sus esperanzas como sus sufrimientos, fortaleciendo los vínculos que los unen como comunidad de creyentes. De esta manera, se genera una experiencia compartida que trasciende lo individual y enriquece la vida colectiva.

La festividad puede interpretarse también como un ritual que cumple funciones significativas en la vida de los fieles. El novenario y la procesión permiten a los devotos renovar su conexión con lo sagrado. La imagen de la Virgen del Carmen, adornada y llevada en procesión, se convierte en un símbolo de protección y esperanza, representando tanto la fe como los valores culturales y sociales de los devotos. Las danzas folclóricas y los fuegos artificiales enriquecen la celebración, transformando la experiencia religiosa en un evento cultural vibrante.

La interacción entre los devotos, la música, los cánticos y las ofrendas florales refuerza la idea de que la religión en esta comunidad es un fenómeno colectivo. La participación en la festividad ofrece un espacio para que las personas compartan sus historias y vivencias, contribuyendo de esta manera a la construcción de una memoria colectiva que trasciende generaciones. Como señala Giménez (1994), la memoria colectiva es el conjunto de recuerdos, tradiciones y significados compartidos por un grupo, transmitidos de generación en generación mediante procesos de socialización.

Del mismo modo, Vansina (1967) señala que la tradición depende de la memoria colectiva para su preservación y transmisión. Una de sus características distintivas es su naturaleza verbal, fundamentada en la memoria individual. Las tradiciones orales se mantienen vivas a través de la comunicación continua entre generaciones. Por tanto, Halbwachs (2004), sostiene que la memoria colectiva está siempre vinculada a un grupo específico, con límites en cuanto al espacio y el tiempo, y es sostenida por estos grupos, ya que los recuerdos están

anclados en las experiencias y entornos sociales en los que se originan.

Sin embargo, la festividad del 16 de julio es un evento que, a través de su estructura ritual y cultural, no solo fortalece la fe de los devotos, sino que también actúa como un importante mecanismo de cohesión, identidad y continuidad cultural dentro de la comunidad. Este día se distingue por la presentación de danzas de diferentes regiones del Perú y de algunos países latinoamericanos. Además, la responsabilidad de la mayordomía recae en las familias inscritas en un patrón que está bajo la supervisión del sacerdote y la madre priora.

4.1.2.4. Tercer recorrido: Cúspide de las celebraciones en honor a la Virgen del Carmen

El tercer recorrido tuvo lugar el 23 de julio de 2023 y es considerado la festividad más importante y concurrida en honor a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho. Este evento marca el clímax de las celebraciones.

Este tercer recorrido comenzó el 22 de julio con una verbena o noche cultural. Aproximadamente a las cuatro de la tarde, hora en que ingresé al templo, observé a un grupo de personas decorando el anda de la Virgen con flores frescas como: lirios, rosas, gladiolas, ramas de eucalipto y espigas de trigo. Hacia las cinco de la tarde, los feligreses comenzaron a llegar a la iglesia, ocupando los asientos disponibles para participar en la ceremonia religiosa. Iniciándose el acto litúrgico a las seis y cuarenta de la noche.

En los alrededores del templo, los elencos de danza ultimaban los detalles para sus presentaciones, mientras algunos asistentes comenzaban a ocupar los asientos instalados en el exterior. Al finalizar la misa, el anda de la Virgen del Carmen fue trasladada a las puertas del templo, generando gran emoción entre los presentes. En este contexto, los diferentes elencos de danza dieron inicio con sus presentaciones, acompañadas de ofrendas como arreglos florales y cirios (velas) encendidos, colocados a los pies del anda como muestra de devoción y respeto (véase Ilustración 11).

Mientras observé la preparación de los distintos elencos de danza, tuve cercanía con uno de ellos que se encontraba ensayando los últimos pasos de su presentación. Durante este acercamiento, entablé conversación con sus integrantes, quienes comentaban que llevan más de cuatro años participando en la danza en honor a la Virgen del Carmen.

Los entrevistados explicaron que el 23 de julio es la fecha principal de la festividad de la Virgen, a quien veneran como su patrona. Además, señalaron que, como elenco, decidieron obsequiar un castillo de fuegos artificiales.

Sin embargo, una de las integrantes del elenco Fraternidad, destacó la importancia de sentir la guía y protección de la Virgen del Carmen durante la presentación de la danza. Su testimonio refleja la devoción y el entusiasmo de parte de los elencos de danza al honrar a su

patrona a través de esta expresión cultural.



Ilustración 11: Vísperas de festividad de la Virgen del Carmen, (M. Ramos, 2023).

En el año 2023, la mayordomía de la festividad del día 23 de julio recayó en el Centro Cultural Tunsuylla Ayacucho, encargado de la organización y coordinación del evento. Este elenco de danza asumió la responsabilidad de organizar la festividad. Esa noche se contó con la participación de más de 31 elencos de danza⁵, los que ofrecieron bailes típicos de la región, en homenaje a la Virgen del Carmen. En este día se vio la presencia de la Dirección Regional de Cultura de Ayacucho (DirceTUR) otorgando de esta manera un carácter oficial y significativo a esta celebración dentro del calendario festivo local.

Un aspecto distintivo de aquella noche cultural fue la entrega de objetos religiosos, como escapularios y pequeñas representaciones de la Virgen del Carmen, previamente bendecidos. Al finalizar cada actuación, estos objetos fueron entregados a los responsables de

⁵ Los nombres de las agrupaciones folclóricas registradas son los siguientes: Asociación Cultural *Tupay Sunqu*, Asociación Cultural *Tusuylla* - Ayacucho, Asociación Folclórica Pasión Andina, Centro Folclórico *Sumaq Sunqu* Fajardo, Centro Folclórico *Sumaq Wayra*, Elenco de danzas del colegio Mariscal Cáceres, Agrupación Folclórica *Richkayniy* Cultura, Asociación Artística Expresiones, Conjunto Regional Folclórico de Ayacucho *Wiñaypaq Tusuy*, Asociación Cultural *Kawsaq Llaqta* - Ayacucho, Centro Cultural Nativo de Ayacucho, Centro Cultural Folclórico Musuq Yawar – Ayacucho, Asociación de Música y Danza Ayacucho, Asociación Cultural *Kawsaq Yawarninchik*, Centro Cultural de Arte e Identidad Nacional de Ayacucho, Ballet Artístico Tuskas, Identidad, Centro Cultural *LLaqtaymanta* - Ayacucho, Fraternidad Folclórica Siwar, Centro Cultural Confraternidad Porta Cruz - Huancasancos, Centro Folclórico Indígena Mestizo *Sunqu Llaqta*, Corporación de Arte y Folclor Sentimientos del Perú, Centro de Investigación y Difusión Folclórica *Llaqta Raymi*, *Apumarka* - Ayacucho, Asociación Folclórica *Sisari Llaqta*.

cada agrupación folclórica.

El parque Santa Teresa se encontraba repleto de feligreses, elencos de danzas y comerciantes que ofrecían golosinas, mazamorras, comidas y bebidas, creando un ambiente festivo amenizado por luces, equipos de sonido y fuegos artificiales. Al día siguiente, alrededor de las dos de la tarde, comenzaron a reunirse los devotos en el templo, muchos de ellos portando imágenes de la Virgen del Carmen. Poco después, llegaron las hermandades de Jesús Nazareno, la Virgen Dolorosa y el Señor de Ramos, vestidas con capas ceremoniales o trajes tradicionales huamanguinos. Entre los asistentes destacó la presencia del alcalde de Huamanga, Juan Carlos Arango, acompañado de varios regidores.

A las tres de la tarde comenzó la misa, presidida por el monseñor Salvador Piñeiro, acompañado por el sacerdote del templo y los monaguillos. También asistieron el alcalde, los regidores y las religiosas carmelitas, quienes entonaron cánticos durante la ceremonia. Asimismo, participaron representantes de los elencos de danzas, devotos y público en general, en un acto litúrgico cargado de profunda religiosidad.

El recorrido procesional de la Virgen del Carmen inició aproximadamente a las cuatro de la tarde. El anda, decorada con flores, hojas de eucalipto y espigas de trigo, fue cargada por una cuadrilla de cargadores de la Hermandad de la Virgen del Carmen. Mientras tanto, los demás miembros de la hermandad, así como los integrantes de los diferentes elencos de danza, aguardaban su turno para participar en el traslado de la imagen. Para asegurar el orden y organización, el guía mantiene una constante coordinación con los presidentes de los elencos de danza, quienes asignan a cinco miembros de cada grupo para cargar el anda. Este anda es considerada por algunos devotos como una de las más grandes que la Virgen María tiene en la ciudad de Ayacucho. La procesión avanzó en el siguiente orden: al frente, los estandartes de los diferentes elencos de danza de la ciudad, seguido por las hermandades de Jesús Nazareno, la Virgen Dolorosa y el Señor de Ramos. Detrás se encontraba la Cofradía de la Virgen del Carmen, seguida por el monseñor Salvador Piñeiro, el sacerdote del templo, los monaguillos y sacristán, quien portaba el incensario. A continuación, marchaban la cuadrilla de cargadores, los devotos y el público que se unía al recorrido. Una banda de músicos acompañaba la procesión con melodías religiosas, mientras que al final se sumaban a los elencos de danza con trajes típicos y otra banda que interpretaba piezas festivas.

Al salir del templo, la procesión avanzó hacia el jirón 28 de Julio con dirección a la Alameda Valdelirios. Durante el trayecto se realizaron varias paradas, destacando una en el Colegio Cibernet, donde se encuentra una hornacina dedicada a Santa Teresa, patrona de la institución. En este punto, algunos estudiantes rindieron homenaje a la Virgen con cánticos

(véase Ilustración 12).



Ilustración 12: Tercera procesión de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).

El recorrido continuó por el jirón 2 de mayo en dirección a la Plaza de Armas. Como se observa en la ilustración, la cantidad de feligreses que participaron en esta procesión fue considerablemente superior a la registrada en la primer y segundo recorrido.

Alrededor de las cinco y media de la tarde, la procesión llegó a la Plaza de Armas, donde se realizó una parada frente a la catedral de Ayacucho. En este lugar, la Virgen del Carmen recibió homenajes de diversos elencos de danza, que presentaron bailes típicos de la región, como el Carnaval de Vinchos, la Marinera ayacuchana y Qocharunas, entre otras expresiones culturales. Posterior a ello, la procesión continuó por los alrededores de la plaza, deteniéndose en varios puntos donde fue homenajeada por instituciones como la Municipalidad Provincial de Huamanga y el Poder Judicial (véase Ilustración 13).



Ilustración 13: Homenaje a la Virgen del Carmen, Plaza de Armas de Ayacucho (M. Ramos, 2023).

Como se observa en la ilustración, el Centro Folclórico *Musuq Yawar* rinde homenaje a la Virgen del Carmen mediante la presentación de la danza de los Negritos de Puquio, frente a los devotos y al público congregado para apreciar las expresiones culturales de la festividad. Al concluir este acto folclórico, la procesión retoma su recorrido, avanzando por la Plaza Mayor de Ayacucho en dirección al jirón 28 de Julio.

Durante el recorrido, observé diversas expresiones de devoción, como ofrendas, rezos y algunas alfombras decorativas que adornaban el trayecto. La atmósfera estaba impregnada con el característico aroma a incienso, mientras una banda de músicos acompañaba la celebración con melodías que se entrelazaban con los cánticos religiosos liderados por la cofradía de la Virgen y coreados por los devotos. Es notable cómo durante el recorrido se alternan los cánticos religiosos con la música y el baile de los elencos de danza, creando un ambiente de alegría y devoción.

Alrededor de las siete de la noche la imagen regresa a su templo donde es recibida por un gran número de feligreses. Como acto final, se realiza la entrega de la mayordomía para las festividades del 16 y 23 de julio del año siguiente, en presencia de todos sus devotos, cerrando así un ciclo de celebraciones en honor a la Virgen del Carmen.

Desde esta descripción se argumenta que la procesión de la Virgen del Carmen constituye un acto ritual que concentra diversas expresiones de devoción y religiosidad. No obstante, su organización y desarrollo también evidencian tensiones y desacuerdos entre los participantes, manifestando las dinámicas de conflicto que pueden surgir en el marco de estas celebraciones.

Por ello, la figura de la Virgen del Carmen se presenta como un símbolo central que une a los devotos en torno a una fe compartida. Su veneración no solo expresa creencias religiosas, sino que también encarna la historia y la cultura de Ayacucho. La procesión como elemento principal de las festividades que conecta con los feligreses presentes en espacios abiertos, se convierte en un ritual que reafirma la devoción de la comunidad y su conexión con lo sagrado. Según Eliade (1998), ciertos espacios e imágenes son considerados sagrados porque permiten la conexión entre lo divino y lo terrenal. En este contexto, la figura de la virgen actúa como un símbolo que manifiesta lo sagrado en un espacio profano que, sin embargo, sacraliza temporalmente el espacio que recorre.

Además, la exposición destaca la importancia de las expresiones artísticas, como la noche cultural que da inicio a la celebración en la transmisión cultural. La participación de más de 31 elencos de danza que ofrecieron danzas típicas reforzando la identidad cultural regional, creando un sentido de pertenencia y continuidad en las tradiciones. Esto se fundamenta en los aportes teóricos de Naïr y Torres (2016) sobre la construcción de la identidad colectiva a través de la interacción, los símbolos y los rituales compartidos.

La asignación de la mayordomía a un elenco folclórico refleja la organización social y la responsabilidad compartida dentro de la comunidad de fieles. Este sistema asegura la coordinación del evento, promueve un sentido de pertenencia y compromiso entre los participantes, y refuerza los vínculos sociales y la identidad colectiva. Además, pone en evidencia las manifestaciones populares que consolidan el vínculo entre los miembros de la comunidad. Sin embargo, la distribución de roles y la asignación de responsabilidades pueden generar desacuerdos, afectando, en algunos casos, el desarrollo de la festividad.

La entrega de objetos religiosos como escapularios y representaciones de la Virgen, crea una conexión espiritual tangible entre los devotos y lo divino, contribuyendo a la construcción de una identidad religiosa comunitaria. Estas prácticas religiosas, a través de rituales y objetos, regulan la conducta, transforman a las personas y fortalecen la conexión con lo sagrado. Tales acciones contribuyen a la construcción de la identidad y promueven relaciones íntimas con lo divino (Choza, 2016).

El ambiente festivo en el parque Santa Teresa se convierte en un espacio de

socialización donde se celebran la fe, la cultura y las tradiciones locales, fomentando la alegría y la cohesión social. Las ofrendas y homenajes de instituciones locales ilustran la interrelación entre la religión y la sociedad, con la Virgen del Carmen como símbolo que une a diversos sectores de la comunidad. Sin embargo, la participación de los creyentes en la festividad de la Virgen altera de manera temporal las estructuras sociales, provocando acciones que no ocurren en la cotidianidad. Pereyra (2021) señaló que las festividades religiosas provocan una interacción inusual entre los distintos grupos sociales de la ciudad, lo que ponía en riesgo las estrictas barreras sociales durante el periodo festivo.

Por último, la procesión culmina con el retorno de la imagen al templo y la entrega de la mayordomía para el próximo año, un ritual que simboliza la continuidad de las tradiciones que fortalecen la identidad cultural de Ayacucho, asegurando su transmisión a las futuras generaciones. Según Taipe (2019), la identidad colectiva no es un estado de conciencia fija, sino un proceso dinámico que se construye, deconstruye y reconstruye según el contexto espacial, temporal, social, político y cultural. Las identidades cambian conforme las condiciones que cohesionan a una comunidad y, en un momento dado se transforman, lo que puede llevar a ajustes y reacomodos identitarios. Los valores, percepciones y expectativas de los individuos también contribuyen a la construcción de su identidad, ya sea reforzando o contrastando sus experiencias previas (Millán, 2013).

Finalmente, la mayordomía de este tercer recorrido recae en uno de los elencos de danza, lo que marca su particularidad. Además, en este día se presentan solo danzas de la región, algo que no ocurre en el segundo recorrido. Asimismo, es más multitudinaria, ya que la acompañan diversas agrupaciones folclóricas. Por último, en esta jornada se realiza la entrega de la mayordomía para el 16 y 23 de julio, acto que se lleva a cabo dentro del templo, a diferencia de otras advocaciones marianas.

4.1.2.5. Último recorrido: Despedida y recogimiento en honor a la Virgen del Carmen

El último recorrido de la Virgen del Carmen tuvo lugar el 6 de agosto de 2023, iniciando a las cinco y media de la mañana con la misa de aurora. Alrededor de las seis y media de la mañana, los devotos comenzaron a congregarse para la misa de las siete, algunos portando escapularios, mientras otras devotas de mayor edad se cubrían la cabeza con sus rebozos. En ese momento, la ceremonia dio inicio con la participación del coro de las religiosas (monjas) carmelitas, quienes entonaron cantos en quechua y en español.

En esta ocasión, observé que la participación de los devotos y del público fue menor en comparación con el primer, segundo y tercer recorrido. Además, el anda de la Virgen no estaba adornada con la misma decoración elaborada que en los recorridos anteriores; en esta

oportunidad, el anda era más pequeña y presentaba una decoración sencilla, similar a la del primer recorrido

Asimismo, la organización de esta procesión estuvo a cargo de la Cofradía de la Virgen del Carmen, quienes se encargaron de la misa, el recorrido y los cánticos religiosos que acompañaron este último recorrido de la imagen.

El andar de la Virgen comenzó más o menos a las ocho de la mañana. Al salir de la iglesia, el trayecto se limitó al frontis del templo y al parque de Santa Teresa. Este corto recorrido estuvo encabezado por el sacerdote del templo, el sacristán, que en sus manos portaba el incensario, y también estuvo la hermandad de cargadores, quienes llevaban la pequeña anda. Al igual que el primer recorrido, cuatro miembros de la hermandad son los responsables de cargar el anda, mientras que los demás miembros aguardan su turno para participar en el traslado. Durante breve recorrido procesional, la imagen es igualmente transportada por los cofrades, mientras que el resto de los integrantes de la cofradía la acompaña entonando cánticos religiosos, rezos y expresaban agradecimientos y peticiones por los enfermos, así como protección para los vecinos (véase Ilustración 14).



Ilustración 14: Última salida procesional de la Virgen del Carmen (M. Ramos, 2023).

De manera simultánea, se escuchan fuegos artificiales y se percibe el aroma del incienso, acompañados por una banda de músicos. Cabe destacar que, a diferencia de los otros recorridos, en esta ocasión no se observa la presencia del obispo ni de los integrantes de las

hermandades, lo que confiere a la procesión un carácter mucho más sencillo y discreto. Este hecho contrasta notablemente con el segundo y tercer recorrido, en los cuales se registra una participación multitudinaria de los devotos.

Aproximadamente a las diez de la mañana, la procesión ingresó por la portería del convento de las Carmelitas, donde fue recibida con alegría y fervor por las religiosas carmelitas. Estas la esperaban con flores, cantos y expresiones de devoción, dándole la bienvenida como su patrona y reina. En ese momento, también se observó un acto de despedida por parte de los devotos, quienes la aplaudían y aclamaban, esperando su regreso el próximo año o hasta que fuera colocada nuevamente en su altar.

Después de este emotivo momento de recibimiento y despedida, la imagen de la Virgen del Carmen será resguardada en el convento durante dos semanas para realizar algunos arreglos y cambios en su vestimenta. Este tiempo de recogimiento permitirá que la patrona “descanse” antes de ser colocada nuevamente en su altar principal en el Templo de Santa Teresa, donde continuará recibiendo las visitas y oraciones de sus devotos (véase Ilustración 15).



Ilustración 15: Ingreso de la Virgen del Carmen al Monasterio Santa Teresa (M. Ramos, 2023).

No obstante, es pertinente señalar que algunos informantes indicaron que la organización de este último recorrido no estuvo a cargo de la Cofradía de la Virgen del Carmen, sino que la responsabilidad recayó, durante más de quince años, en la señora Zoraida Bustillos,

quien desempeñaba el rol de encargada vitalicia de los fuegos artificiales. Sin embargo, debido a su avanzada edad, dicha responsabilidad ha sido asumida por la cofradía.

Con base en los hallazgos presentados, se puede interpretar que el último recorrido realizado en honor a la Virgen del Carmen constituye un momento importante, tanto de despedida y recogimiento, en la tradición religiosa de la ciudad de Ayacucho. Iniciado con una misa de aurora, este evento establece un vínculo profundo entre la comunidad y su fe, resaltando la importancia de la Virgen en la vida de los feligreses.

Aunque la participación de la hermandad, la cofradía y los devotos es menor en comparación con el segundo y tercer recorrido, sigue reflejando un sentido de pertenencia y compromiso entre los fieles creyentes. La elección de una anda más sencilla y el carácter íntimo de la procesión sugieren un enfoque contemplativo, en el que el recogimiento y la devoción son el centro de la celebración.

El recorrido limitado al pequeño parque de Santa Teresa, que se encuentra frente al templo, simboliza un espacio sagrado donde se entrelazan la tradición y la comunidad. Durante esta caminata, los cánticos y rezos de los participantes no solo expresan fe, sino que también funcionan como actos de agradecimiento y petición, reforzando los lazos entre los devotos y la Virgen. Como señala Pereyra (2021), el recorrido de una procesión no solo transforma el espacio físico en un espacio sagrado, sino que también otorga un carácter simbólico y espiritual a los elementos presentes en dicho recorrido.

El emotivo recibimiento en el convento de las Carmelitas, donde las religiosas la esperan con flores y cantos, subraya la relación cercana entre la comunidad religiosa y la figura de la Virgen. Este momento de bienvenida y despedida encapsula la devoción de los fieles, quienes no solo celebran su presencia, sino que también se preparan para su ausencia temporal, evidenciando un ciclo de veneración que se renueva cada año.

La imagen de la Virgen es resguardada en el convento durante dos semanas para su mantenimiento y descanso, lo que simboliza el respeto y cuidado hacia lo sagrado. Este tiempo de recogimiento permite a la comunidad reflexionar sobre su fe antes de que la Virgen regrese a su altar, donde continuará siendo un punto de encuentro para la oración y la devoción. Como señala Fernández (2019), esta expresión de religiosidad popular se expande, renueva y reafirma un origen compartido, fortaleciendo los vínculos dentro de la comunidad de creyentes y sugiriendo un destino colectivo.

La ausencia de otras hermandades en esta procesión resalta su carácter más personal y menos ostentoso, lo que puede interpretarse como un retorno a las raíces de la celebración, donde lo esencial es la conexión espiritual, más que la exhibición pública. Finalmente, el

cambio en la organización de la procesión, que ha pasado de la señora Zoraida Bustillos a la Cofradía de la Virgen del Carmen, señala una evolución en la estructura social y organizativa del evento. Esto refleja la adaptación de la comunidad de creyentes a nuevas formas de participación y liderazgo, asegurando que la tradición se mantenga viva y presente en un contexto contemporáneo.

Según Taipe (2022), la tradición establece mecanismos para mantener vivo el pasado, actualizando las prácticas según las necesidades presentes y justificando la identidad actual a través de esa historia. Destaca también su adaptabilidad, evidenciando que no son estáticas ni homogéneas, sino dinámicas y receptivas a diferentes contextos culturales.

El último recorrido de la Virgen del Carmen no solo es un acto de despedida, sino una reafirmación de la fe, la comunidad y la continuidad de las tradiciones religiosas en la ciudad de Ayacucho. Su carácter sencillo y reducido, con un recorrido limitado al área del parque de Santa Teresa, hace que la celebración se centre más en la devoción personal y el sentido de comunidad de los creyentes que en la ostentación.

4.1.3. Significados de las jerarquías de las procesiones

Estos momentos jerarquizados muestran la secuencia y la estructura de los cuatro recorridos que se realizan en honor a la Virgen del Carmen en la ciudad de Ayacucho, los cuales evidencian una clara organización y jerarquía. El primer recorrido, a cargo de la hermandad de cargadores de la Virgen, inicia con un acto de solicitud de permiso y legitimación ante el patrón de la ciudad, Jesús de Nazareno.

El segundo recorrido, aunque en otros contextos culturales esta procesión es la más importante y significativa, en la ciudad de Ayacucho, no tiene la misma connotación. La diferencia entre los recorridos descritos hasta ahora sugiere que, cuanto más visible y presente esté la procesión en lugares significativos, mayor es su relevancia dentro de la festividad, al margen de si se trata o no de una procesión grande o la del día central. En este sentido, el tercer recorrido se considera como el más importante. Además, las advocaciones y fiestas de esta Virgen en diferentes puntos del país tienen como referente el 16 de julio (Paucartambo en Cusco, Arequipa, Vilcas Huamán, Carmen Alto en Huamanga, Tocas en Colcabamba, entre otros).

Como señala Cánepa (1993), la recreación de la fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo en Lima, por parte de los migrantes paucartambinos y cusqueños, ha crecido de manera significativa, demostrando cómo las festividades pueden mantener y fortalecer sus referentes locales en nuevos contextos culturales. Esto coincide con la relevancia de la tercera procesión, que adquiere mayor visibilidad y peso dentro de la celebración, reforzando la

conexión cultural más allá del lugar de origen de la fiesta

Sin embargo, García, J. y Tacuri, K. (2009) elaboraron un calendario de las fiestas tradicionales de Perú, en el que documentan una amplia variedad de celebraciones religiosas que se llevan a cabo durante todo el año en los diferentes departamentos. Entre ellas destaca la festividad de la Virgen del Carmen, que se celebra el 16 de julio en diversas regiones del país. Además, los autores señalan que cada una de estas fiestas tiene una “réplica” en otros lugares, lo que permite mantener vivas las conexiones culturales más allá de su lugar de origen.

De este modo, la sacralidad del espacio urbano, a través de estas manifestaciones religiosas, se convierte en un factor importante en la jerarquización de los distintos momentos que conforman la festividad. Las expresiones de cohesión social alrededor de la advocación mariana son valoradas como momentos de gran trascendencia dentro del conjunto de celebraciones.

Además, dentro del desarrollo de los cuatro recorridos de la Virgen del Carmen se observan manifestaciones populares de carácter espontáneo y formal, con las participaciones de diversos elencos de danza, así como de autoridades políticas y religiosas. Estas expresiones muestran la persistencia de un entramado de prácticas simbólicas y vínculos sociales que van más allá de lo religioso, constituyéndose en una expresión de la cultura viva que articula tradición, jerarquía, identidad y significado que le da la población a la figura tutelar la Virgen

Estos momentos jerarquizados observados en los distintos momentos de la festividad de la Virgen del Carmen revelan la complejidad de significados y prácticas que definen esta celebración. Factores como la sacralidad del espacio, la participación comunitaria, la ritualidad y la adaptabilidad de la tradición interactúan para conferir a ciertos momentos un mayor valor y envergadura para los devotos.

4.2. Simbolismo de la Virgen del Carmen

En este punto, se muestran los testimonios de los devotos de la Virgen Carmen sobre la salvación, liberación de las almas del purgatorio; así como la relación de la iconografía en distintos espacios y su papel como custodia de los presos y la comparación del purgatorio con la cárcel.

4.2.1. Defensora contra el infierno

En este punto se presentarán algunas entrevistas que revelan a la imagen de la Virgen del Carmen como una poderosa defensora para sus devotos, incluso en el contexto del infierno y la vida cotidiana.

La entrevistada O. S. M. manifestó:

La mamá Carmen nos saca del infierno. Antes se ponían, pero hora ya no se ponen el

escapulario. Yo tengo mi escapulario, hecho por mí. Nos protege cuando vamos a morir. Mi mamá también tenía uno, y era muy bonito, de color nogal. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 14 de setiembre de 2024)

Dentro de los testimonios recogidos se evidencia que los creyentes sienten una conexión profunda con la Virgen del Carmen. En algunas entrevistas se mencionó la intervención de la Virgen en situación de peligro. Una de las hermanas señaló que su hermano había tenido un accidente en el que el carro cayó al abismo. Según narró, su hermano no sabía rezar porque no tenía esa costumbre y, durante el accidente, solo alcanzaba a decir: ¡Ave María, Ave María! Era lo único que repetía, y gracias a ello se salvó de morir. Desde ese momento, afirmó que debía aprender a rezar. “A veces vivimos como si vamos a vivir toda la vida, pero no es así. No tenemos asegurada la vida, y por eso debemos siempre estar en gracia con la Virgen y con Dios”. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 14 de noviembre de 2023)

La señora C. R. expresó: “Porque nos salva del pecado, porque le tenemos fe. A veces, cuando una se encuentra enferma le pedimos a la Virgen; te sana, como si una persona te estaría curando. Nos salva de estar en el infierno”. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 15 de agosto 2024)

En cambio, J. Q., comentó:

Pero también recuerdo una vez, cuando me encontraba en mi trabajo, me quedé dormida y, en mis sueños me molestaba. Sentí que de mis pies estaban atados a una cadena, y abajo había fuego ardiendo y me quería jalar. Entonces, comencé a rezar el credo en voz alta, con fuerza, pero mí pie estaba al borde y encadenado. Este sueño me pasó cuando fui donde los chamanes. Como tenía puesto el escapulario nuestra madre, la Virgen del Carmen, me protegió. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 17 de noviembre de 2023)

Tras examinar los resultados expuestos, se interpreta que la Virgen del Carmen es vista por sus devotos como una poderosa defensora espiritual, capaz de protegerlos tanto de las fuerzas del mal como del sufrimiento, tanto en la vida como en el más allá. Esta devoción, como se refleja en los testimonios recopilados, muestra cómo los creyentes encuentran en la Virgen un símbolo de fortaleza y consuelo en momentos de incertidumbre y temor. Su imagen actúa como un refugio contra el “infierno”, entendido no solo como el castigo eterno, sino también como las adversidades y peligros del día a día.

Sin embargo, Gruzinki (1994) definió que las imágenes e ídolos tienen una naturaleza triple para los conquistadores, ya que actúan como representaciones simbólicas, son objetos

físicos (como piedra o pinturas) y poseen una “potencia en acción” que sugiere un poder espiritual o mágico. Esto implica que, más allá de ser simples representaciones, estas figuras tienen significados y capacidades que influyen tanto en el mundo real como en el espiritual.

El acto de transmitir el escapulario de madre a hija refuerza la idea de que esta protección no es solo personal, sino que está arraigada en una tradición familiar y comunitaria. A través de esta práctica, los devotos buscan asegurar la protección divina para sí mismos y sus seres queridos, creando un vínculo con su cultura y creencias que trasciende generaciones.

Siguiendo estas líneas, se argumenta que la tradición representa un legado cultural que abarca formas políticas, sociales y religiosas heredadas, pero que no es estática. Esta debe abrirse a nuevas ideas y adaptarse para permitir el crecimiento y la renovación del pueblo. En este contexto, Giménez (1994) destaca que algunas tradiciones son rígidas y resistentes al cambio, mientras que otras son flexibles, dinámicas y receptivas a nuevas influencias culturales. Taipe (2022) refuerza esta idea al afirmar que toda tradición simbólica es cambiante y necesita contextualizarse con las realidades en constante transformación, y que las tradiciones que permanecen inmutables corren el riesgo de extinguirse. En este sentido, la figura de la Virgen es una representación fundamental en las expresiones culturales y narrativas orales, destacando su papel en la cultura y la memoria colectiva.

Los testimonios también destacan cómo la Virgen del Carmen es invocada en situaciones críticas, como defensora contra las fuerzas malignas y peligrosas. En momentos de gran vulnerabilidad, la simple exclamación de “¡Ave María!” se convierte en un acto de fe que busca controlar y repeler el mal, ya sea en forma de enfermedad, violencia o peligro inminente.

Además de su rol protector, las historias de sanación atribuidas a la Virgen refuerzan su capacidad para intervenir en la vida cotidiana de los fieles. Su ayuda no solo se limita a lo espiritual, sino que se extiende a aspectos tangibles, como la curación de enfermedades graves. Esto demuestra que la devoción a la Virgen del Carmen no se reduce a rituales formales, sino que se integra de manera profunda en la vida diaria de los creyentes, quienes confían en su poder para superar cualquier “infierno” personal y espiritual.

Las prácticas de resistencia espiritual, como el uso del escapulario y la oración, también evidencian cómo los devotos encuentran en la Virgen una defensa contra las adversidades. Estos actos de fe permiten a los creyentes enfrentarse a sus dificultades con esperanza, reforzando su confianza en la protección divina. Según Eliade (1994), la fe cristiana se fundamenta en una relación histórica, donde la manifestación del ser divino a lo largo del tiempo es importante para validar las imágenes y símbolos utilizados por los católicos. Esto implica que, aunque pueden tener significados universales, su validez dentro de la fe cristiana

se refuerza a través de su conexión con eventos históricos y las experiencias de la comunidad de creyentes.

Por otro lado, la Virgen es reconocida por sus milagros, sobre todo en la curación de enfermedades terminales. Muchos devotos han expresado su agradecimiento ofreciendo joyas y adornos, gestos que no solo representan gratitud, sino que también subrayan el papel como intercesora capaz de otorgar milagros. Aunque estos objetos pueden parecer símbolos de riqueza, su verdadero valor reside en el amor y la fe que los devotos depositan en ella.

Durkheim (1982) señaló que los objetos y personas adquieren significado a través de las emociones que se les asocian. En este caso, las ofrendas y adornos para la Virgen del Carmen reflejan la conexión emocional e íntima que los devotos han desarrollado con ella. Este acto de ofrecer objetos también refleja la interacción entre lo sagrado y lo profano, evidenciando la relación multifacética entre lo divino y lo humano. Según López (2013), las ofrendas son esenciales para establecer comunicación espiritual, facilitando una conexión más profunda con la divinidad.

Del mismo modo, Eliade (1994) señala que, aunque el sacramentalismo católico se centra en la intervención del poder divino en la historia, esto no desestima el valor ni la pertenencia de los significados asociados con los mitos. Al integrar elementos simbólicos de las religiones anteriores, el cristianismo también asume su influencia en la psique humana. Aunque los creyentes pueden haber dejado de buscar bienestar espiritual en esos mitos, no han renunciado a su relevancia.

Para finalizar, los adornos que visten a la Virgen del Carmen no solo son expresiones de agradecimiento, sino que también contribuyen a la construcción de una identidad colectiva entre sus devotos. La forma en que la adornan es un acto de reafirmación cultural que conecta a los creyentes con sus tradiciones y su historia, manteniendo viva su devoción y fortaleciendo el sentido de comunidad y pertenencia.

Recapitulando, la Virgen del Carmen se manifiesta como una defensora contra el “infierno” y protectora de la salud de los accidentes e incluso de las amenazas espirituales. Su figura ofrece a los devotos protección, identidad y sentido en un mundo a menudo lleno de incertidumbre. Las creencias y prácticas en torno a ella reflejan la profunda necesidad de conexión y seguridad en lo divino, en especial en tiempos de crisis.

4.2.1.1. Entierro con el hábito

Durante el trabajo de campo, se llevaron a cabo diversas entrevistas vinculadas con el tema de la muerte y el uso de la mortaja. A continuación, se exponen los testimonios recopilados en dichas entrevistas

M. C., cuenta:

Es muy bueno enterrarse con el hábito porque te va a proteger; si has pecado, sino te puedes ir al infierno. Con la mortaja, me quedo en el purgatorio, pero este lugar quema; aquí tienes que purgar tus pecados todavía, y cuando termines de pagar tus pecados, te sacan para ascender al cielo. Antes, la mortaja era hecha de “bayeta” y lo hacían teñir con nogal; después, se mandaba hacer el hábito. Eran hechas de lana de oveja, ahora lo hacen de casimir o paño. La toca es lo que ponen a la cabeza del muerto. La mortaja se pone porque estas renunciando a la ropa de mundo y para ingresar al cielo te pones esa ropa. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 26 de octubre de 2023)

Para la señora M. A, mencionó:

Hay algunas personas más ancianitas que vienen y dicen: “me voy a limosnar para que compren su ropa y ya lo guarden”; y, que al morir le ponen. Así se alistan antes de morir. Por ejemplo, hay algunas personas que mencionan que desean enterrarse con el hábito, es como una ropa, pero algunos se entierran con terno. Pero también hay personas que dicen que la mortaja tiene que estar bendecido por Dios y que por eso se van con Dios. También viene y les dicen a sus hijos que le tiene que poner la mortaja completa y que no le ponga ropa porque “quiero morirme con la mortaja” dicen, porque “al morirme llegaré a estar con Dios”. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 12 de octubre 2023)

Además, la priora del monasterio de las Carmelitas señaló que, al ser enterrado con la mortaja, esta brinda abrigo al alma en el “desierto frío” que enfrenta tras la muerte, actuando como protección en el purgatorio y facilitando la purificación de los pecados antes de llegar al cielo. Por su parte, la devota B. M. mencionó que, antes, en nuestra ciudad, las mujeres eran sepultadas con la mortaja de la Virgen; mientras que los hombres utilizaban la mortaja de San Francisco de Borja, la cual incluía un cucurucho puntiagudo y un cordón. Estos elementos que, según la creencia, ahuyentaban a los perros y permitían a los difuntos transitar este mundo en paz.

Los relatos personales recogidos durante el trabajo de campo dan cuenta de cómo, en un caso, una mujer preparó su propia mortaja para asegurarse de que, al morir, fuera vestida de manera apropiada. De igual modo, otra informante, que prefirió permanecer en el anonimato, relató que su bisabuela solicitaba la colaboración de todos los miembros de la familia, a modo de limosna, para comprar su caporal (hábito). Además, mencionó que un familiar religioso acudía a medirle la mortaja. Cuando la informante la visitó recientemente, observó que dicha prenda se encontraba guardada en la cabecera de su cama. Sin embargo, en reiteradas ocasiones se menciona la importancia de bendecir la mortaja antes de su uso, lo que refuerza la conexión

espiritual de esta práctica.

A partir del análisis de los datos recabados, se propone que el entierro con la mortaja de la Virgen del Carmen puede interpretarse desde diversas perspectivas antropológicas que revelan sus significados y funciones culturales en la ciudad de Ayacucho.

En primer lugar, la mortaja no es solo un vestuario funerario, sino que también representa un símbolo de identidad cultural y religiosa de la comunidad de creyentes. Su asociación con la Virgen del Carmen establece una conexión entre la fe y las tradiciones locales, elementos fundamentales para la cohesión social y el sentido de pertenencia a un grupo que comparte creencias y prácticas comunes.

Desde una perspectiva ritual, la mortaja desempeña un papel esencial en el proceso de transición del individuo al cielo. La creencia de que esta prenda proporciona abrigo en el “desierto frío” y protección en el purgatorio resalta la importancia de preparar de manera adecuada al difunto, no solo para garantizar la salvación de su alma, sino también para mitigar el miedo a lo desconocido que la muerte trae consigo. Taipe (2020b) señala que la vestimenta, confeccionada con lana de oveja, es resistente al fuego y, en caso de quemarse, lo hace de manera lenta y solo en su superficie. De manera similar, Cruz (2018) observa que ser enterrado con la mortaja bendita —en realidad el hábito de una orden religiosa— garantizaba a los miembros de las cofradías de Nuestra Señora del Carmen una protección espiritual, además de ofrecer misas por sus almas tras su fallecimiento.

También, la preparación personal de la propia mortaja por parte de devotos refleja el deseo de mantener vivas las tradiciones y asegurar una continuidad intergeneracional. Esta práctica se convierte en un vehículo de transmisión del legado familiar y cultural, reafirmando la identidad comunitaria.

En suma, la mortaja simboliza la relación de la comunidad con la muerte y el más allá. La creencia en la salvación del alma y la importancia de vestir al difunto con la mortaja ponen de manifiesto una cosmovisión en la que la vida y la muerte están profundamente interconectadas, influyendo no solo en las prácticas funerarias, sino también en la forma en que las personas viven y se preparan para la muerte.

Sin embargo, el entierro con la mortaja no puede ser posible sin que esta no sea previamente sacralizada. Es entonces cuando surgen preguntas: ¿existen rituales previos a la colocación de la mortaja? ¿Quién viste a los varones y quién a las mujeres? Ante estas preguntas surgieron varias respuestas. El devoto M. C. manifiesta: “Si, antes de poner la mortaja, tiene que ser bendecido con agua bendita, rosearlo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 26 de octubre

2023).

En cambio, la señora Z. B. comentó:

Tiene que estar bendecido por las madres, el cura, y recién ahí le ponen la mortaja y el escapulario. Pero antes de eso, le tienen que bañar al muerto, lo limpian con aceite de óleo, otros le bañan. Antes era costumbre que, cuando te morías, te tenían que poner sí o sí la mortaja (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 06 de noviembre de 2023)

M. C. dijo:

Sí, primero hacemos bendecir la mortaja, se le reza el Padre Nuestro y el Ave María antes de poner al muerto, y se lleva bendecida. Ya en casa, al muertito lo bañan con aguüita, como si bañaran a un bebé; lo secan y lo visten con la mortaja. Nosotros enterramos a mi suegra con su mortaja de la Virgen, que tenía un escapulario. Pero ahora, mayormente ya no ponen la mortaja al cadáver; eso depende de uno mismo y de la fe que tenga. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 10 de enero de 2024)

Según lo mencionado por los entrevistados, antes de usar el hábito se realiza un ritual de sacralización, que consiste en la bendición del hábito con agua bendita, en nombre de la Trinidad. Este acto transforma la prenda en un objeto sagrado y establece un vínculo entre el ritual y la fe religiosa, destacando la importancia de la espiritualidad en el proceso de la muerte. La sacralización del hábito y la purificación del difunto, que incluye la limpieza del cuerpo, simbolizan que un cuerpo limpio es esencial para una transición adecuada al más allá.

La insistencia en utilizar únicamente agua bendita proveniente de la iglesia subraya la conexión entre la comunidad de creyentes y la institución religiosa, reforzando la idea de que la salvación del alma está intrínsecamente ligada a las prácticas religiosas.

El proceso de preparación del cuerpo del difunto incluye varias etapas, comenzando con su limpieza. Esto se puede realizar con aceite de oliva o mediante un baño con agua y jabón o champú, utilizando un paño húmedo para limpiar el cuerpo. Este ritual se considera fundamental, ya que se cree que el difunto no debe partir hacia el más allá en condiciones de suciedad. Lo limpio se asocia con lo sagrado y puro, mientras que lo sucio o asqueroso se vincula con lo impuro, lo infernal y lo inmundado. Por su parte, Eliade (1998) señala que los rituales de purificación van más allá de una limpieza superficial; buscan anular pecados y faltas tanto a nivel individual como colectivo. Estas prácticas son representativas y restauran el equilibrio moral y espiritual, mostrando la interconexión entre los miembros de la comunidad.

Del mismo modo, Douglas (1973) sostiene que los ritos de purificación no solo actúan sobre el cuerpo físico, sino también sobre el orden social y simbólico, ayudando a controlar y transformar la experiencia de los participantes, al tiempo que refuerzan las normas y creencias

compartidas.

Teniendo en cuenta lo anterior, el ritual que precede a la colocación de la mortaja revela una serie de prácticas que reflejan tanto las creencias espirituales como las dinámicas sociales de la comunidad de creyentes. Este ritual no es un acto individual de despedida, sino que también funciona como un mecanismo de cohesión social que afirma la unidad grupal y los rituales dentro de la comunidad de devotos.

Una de las revelaciones que presenta la tesis es que algunos de mis informantes señalaron que el cambio de ropa del difunto varón era realizado solo por los hombres, mientras que el de la difunta mujer lo llevaban a cabo las mujeres. Además, en Huamanguilla, se descubrió que los familiares directos como hijos, tíos, primos y sobrinos, no podían vestir al difunto; esta tarea estaba reservada meramente para los compadres o, en su defecto, para vecinos cercanos.

Al mismo tiempo, el hecho de que la vestidura del difunto sea tradicionalmente realizada por compadres, comadres o personas mayores resalta la importancia de los roles intergeneracionales y la experiencia de la comunidad de creyentes. Sin embargo, se creía que, si los familiares participaban en el cambio de la ropa del difunto, este era un presagio de que más miembros de la familia seguirían falleciendo. Este enfoque no solo asegura que el ritual se lleve a cabo con el respeto que merece, sino que también establece una jerarquía social que valora la sabiduría y la experiencia. No obstante, la tendencia actual de que las funerarias asuman esta responsabilidad puede interpretarse como un cambio hacia la despersonalización del duelo, lo que pone en riesgo las prácticas tradicionales frente a la profesionalización de los servicios funerarios.

Sin embargo, la creencia de que quienes participan en el ritual deben tener cierta edad o un rol especial en la familia, para evitar el *qayqa* (mal aire), revela una preocupación por las implicaciones espirituales de la muerte. La práctica de masticar coca y beber alcohol como forma de protección antes de realizar el ritual muestra una comprensión profunda de cómo lo sagrado y lo cotidiano están conectados. Este acto de protección no solo resalta la importancia del respeto cultural hacia el difunto, sino que también evidencia cómo las prácticas ancestrales se entrelazan con la religión y la vida diaria.

Según Turner (1980), el ritual es un conjunto de conductas formales y prescritas que se llevan a cabo en contextos determinados, relacionados con momentos significativos o sagrados, como el duelo o celebraciones. Estos actos están vinculados a la creencia en seres o fuerzas místicas y poseen significados tanto simbólicos como emocionales. A veces, los rituales fomentan la cohesión social y permiten a los participantes conectarse con lo sagrado. Por su

lado, Eliade (2000) sostiene que el ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; y que los seres humanos lo repiten al imitar lo que los dioses hicieron en el pasado.

La mortaja más que un simple atuendo funerario, simboliza las creencias y prácticas que configuran la relación de la comunidad con la vida, la muerte y lo sagrado. Este elemento manifiesta conexiones interpersonales y rituales de transición que trascienden lo material y se inscriben en la memoria colectiva. Mientras que el ritual que precede a la colocación de la mortaja no solo prepara el cuerpo del difunto, sino que también refleja las creencias culturales y prácticas religiosas de los devotos. A través de la bendición, la limpieza y la vestidura, los participantes no solo honran al fallecido, sino que también refuerzan su identidad colectiva y las relaciones interpersonales.

4.2.1.2. Entierro con el escapulario

Los hallazgos presentados en este apartado tienen como objetivo describir la relación entre el escapulario de la Virgen del Carmen, el rito del entierro y su conexión con el purgatorio. Para ello, se han transcrito algunos testimonios recopilados de los entrevistados, entre los cuales se encuentra P. T., quien manifestó:

Mi madre se enterró con el escapulario de la Virgen porque era muy devota. Además, que siempre nos enseñó a tenerle respeto a la virgencita, porque nos salvaría del purgatorio, así fuéramos pecadores. Pero también los sacerdotes y los catequistas nos decían para usar el escapulario. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 17 de setiembre 2023)

Sin embargo, otro de mis informantes, quien prefirió mantener su nombre en el anonimato, manifestó que su madre, quien aún está viva, será enterrada con el escapulario y que, además, ya tiene preparado su mortaja para el día de su entierro.

Por otra parte, J. A. señaló:

Hay muchos que han ido al purgatorio por negligencia. A veces, por ser humanos, confiamos y decimos: “No, mi Dios me va salvar”, pero, viendo la realidad, a veces no es así. Y en sueños nos revelan que se encuentran en el purgatorio, pidiendo clemencia y que recemos por sus almas, y que la Virgen los va a salvar. Piden que sigamos invocando a la Virgen del Carmen para que los lleve. Es por eso que el primer sábado, nuestra Madre Santísima suplica a su hijo para que saque del purgatorio a todos sus devotos. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 3 de enero 2024)

La madre priora C. R. mencionó:

La Virgen del Carmen promete que, si llevamos el escapulario con devoción y amor, el sábado después del día de nuestra muerte nos sacará del purgatorio para llevarnos al cielo; siempre y

cuando hayamos vivido una vida auténtica cristiana, siguiendo el Evangelio. No es suficiente con llevar el escapulario, hay que vivir según las enseñanzas de Cristo para alcanzar la salvación. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 14 de noviembre de 2023)

En cambio C. M. dijo:

Sí, dicen que el escapulario nos saca del purgatorio. Este es como un infierno, nadie sabe en realidad como es, pero hablan que es así. Me comentaron que cuando mueres, la Virgen nos lleva al cielo. Cuando tienes fe, nos ayuda cuando estamos muertos; pero si no tienes fe, no te ayuda. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 10 de enero de 2024)

Durante mi participación en un ritual fúnebre, pude observar que algunas familias aún mantienen la tradición de enterrar a sus difuntos con el escapulario. El día del entierro, los familiares y deudos se prepararon para ir al cementerio y comenzaron a despedirse del difunto. A las 12 del mediodía, mientras observaba, vi cómo uno de los deudos abrió el ataúd, introdujo el escapulario de la Virgen del Carmen y lo colocó al lado derecho del cuerpo del fallecido. Al entrevistar a mi informante A. B., está reveló:

Que se pone el escapulario porque se podía salvar el alma del difunto en el más allá. Porque es igual que en los egipcios que le ponían una moneda para cruzar al otro mundo. El escapulario cumpliría esa función de salvaguardar al difunto en su tránsito al más allá. (comunicación personal, entrevista realizada en Ayacucho, 19 de octubre de 2024)

Del mismo modo, la hija del difunto comentó que le habían puesto el escapulario para salvarlo de ir al infierno y evitar que su alma sufriera. Con base en la información y las observaciones realizadas, se concluye que el escapulario es un símbolo importante para los devotos, ya que muestra su identidad religiosa y establece un vínculo con una tradición intergeneracional. Su incorporación en los rituales funerarios refuerza la continuidad de las creencias y fomenta un sentido de pertenencia y conexión con lo sagrado.

Ser enterrado con el escapulario también se considera un “ritual de paso”. Para muchas culturas, la muerte no es el final, sino un cambio hacia otra forma de vida. El escapulario representa la esperanza de que la Virgen interceda en el más allá, asegurando que el alma del fallecido esté protegida y acompañada en su camino hacia la vida eterna.

Le Goff (1991) manifestó que la escatología individual es importante principalmente en relación con la salvación, pero que no es necesario que se encuentre en todas las concepciones escatológicas. Sin embargo, está asociada al juicio de la muerte, la resurrección, la vida eterna y la inmortalidad, que son cuestiones centrales en distintas tradiciones religiosas.

Los testimonios muestran una firme creencia en la intervención de la Virgen del Carmen, lo que sugiere que ella actúa como una mediadora entre los fieles y Dios. Esta figura maternal ofrece consuelo y protección por medio de su escapulario, frente al miedo y la incertidumbre que trae la muerte. En este sentido, Quiroga (2017) afirma que las representaciones de protección y sus manifestaciones forman parte de los mecanismos que refuerzan las creencias, las cuales se confirman a través de los rituales de bendición.

El escapulario también refleja cómo las personas combinan la religión católica con la espiritualidad popular. Algunos creen que es necesario vivir una vida cristiana auténtica, mientras que otros confían en el escapulario como una forma de protección. Esto muestra que las creencias pueden adaptarse a las necesidades de cada persona o comunidad.

Los fieles creen que la Virgen puede liberar a las almas a través de su escapulario, así como mediante oraciones, lo que ofrece esperanza a aquellos que sienten que han fallado moralmente en la vida. Entonces, desde esta perspectiva, el purgatorio se convierte en un espacio donde la fe y la devoción pueden cambiar el destino del alma.

Ser enterrado con el escapulario de la Virgen del Carmen es una práctica que combina la identidad cultural, los rituales de transición y la fe en la protección espiritual. A través de esta práctica, los devotos encuentran consuelo y esperanza. Esta costumbre no solo revela las creencias personales, sino también las dinámicas sociales y culturales que dan forma a la vida religiosa de los creyentes.

Se recomiendan dos prácticas para asegurar la protección de la Virgen después de la muerte. Primero, es importante que el escapulario esté bendecido y colocado sobre el cuerpo del fallecido, ya que se cree que ella reconocerá a sus devotos a través de él. Segundo, se prefiere el entierro en tierra en lugar de en un nicho, ya que se cree que es más tranquilo y natural. Estos actos rituales mantienen el vínculo con la Virgen del Carmen incluso después de la muerte. García (1990) sostiene que las tradiciones deben ser legitimadas mediante la ritualización, lo que les otorga validez en la modernidad. Al ser representadas y celebradas en actos como conmemoraciones y museos, se reafirma su importancia y se convierten en herramientas de identidad y poder en la sociedad actual. El escapulario juega un papel importante en este proceso, pero su eficacia depende de la fe y la devoción del portador.

Se cree que el primer sábado de cada mes, la Virgen del Carmen desciende del cielo para liberar a sus devotos del purgatorio. Durante las entrevistas, se mencionó que muchas personas han terminado en el purgatorio por negligencia; y a veces se les revela en sueños, pidiéndoles que recen por las almas para que la Virgen pueda salvarlas. Esto resalta la práctica de pedir sufragios por las almas en el purgatorio. Bullon (1683) señaló la importancia de las

misas para ayudar a las almas del purgatorio, ya que su asistencia puede aliviar el sufrimiento mediante la intervención de ángeles. Las almas suelen pedir que se ofrezcan misas en su nombre para disminuir su pena.

Por otra parte, Botello (2021) coincide con Bullon al vincular el purgatorio con la penitencia para salvar el alma que fue condenada a través de un sufragio, una idea que retoma de San Agustín. Además de los sufragios, otra manera de obtener la absolución del pecado eran las indulgencias. Según Francisco Vidal (1747), estas consistían en la remisión de la pena temporal que queda tras la confesión de los pecados. Como rara vez se perdona toda la pena solo con la confesión, es necesario satisfacer a Dios mediante penitencias o ganando indulgencias, que varían en su efectividad. Del mismo modo, Fogelman (2004) considero que mediante el sistema de indulgencias se podía aliviar y anular futuras penas que contraerían los vivos o podían aliviar las de sus seres queridos, ya difuntos.

En cambio, Cruz (2018) señaló que los fieles en la Nueva España intentaban evitar las penas del purgatorio a través de diversos medios, como la compra de bulas, rezos, penitencias y donaciones, con el fin de salvaguardar su destino final. Para recibir esta protección, se enfatiza la necesidad de devoción y fe, así como la sacralización del escapulario, convirtiéndolo en un símbolo sagrado capaz de permitir la liberación del alma que se encuentra purgando sus pecados en este fuego purificador.

Le Goff (1981) menciona que este fuego purificador es un espacio o estado en el que el alma es llevado para terminar de pagar su deuda espiritual. Solo después de cumplir el tiempo restante en ese estado, el alma se purifica y accede a la vida eterna. Así, el purgatorio es un estado liminal que nos permite redimir nuestros pecados y, tras haber cumplido la pena, ya sea por sufragios, indulgencias o misas, podemos acceder a la vida eterna.

Sin embargo, según la última observación y entrevista realizada, se constata que estas prácticas rituales siguen vigentes en la actualidad. Esto demuestra que la tradición del uso del escapulario se adapta a los tiempos sin desaparecer, reflejando la evolución del catolicismo y su integración con diversas influencias modernas. Dicha práctica continúa, siendo ello una manera de preservar las creencias sobre el más allá y la salvación de las almas.

Asimismo, el ser enterrado con el escapulario se considera un “ritual de paso” que refleja la creencia en la intercesión de la Virgen para guiar y proteger el alma hacia la vida eterna. Esta práctica, junto con otras tradiciones como la realización de misas y sufragios por las almas del purgatorio, destaca la importancia de la fe, la devoción y los rituales en la búsqueda de la salvación. Además, el escapulario y su sacralización refuerzan la conexión de los fieles con lo sagrado y el poder de la tradición religiosa en la vida y la muerte.

4.2.1.3. Entierro con la imagen de la Virgen del Carmen

En este punto, indagué sobre el entierro con la imagen de la Virgen y los rituales o ceremonias particulares asociados a dicho sepelio. La información obtenida fue la siguiente: J. Q. dijo: “La verdad no he visto que los entierren con la imagen de la Virgen, pero sí con el escapulario. Por ejemplo, nosotras, las cofrades, todas nos enterramos con el escapulario y el hábito”. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 17 de noviembre de 2023)

Y. R. cuenta:

Hablaban que cuando uno no podía morir fácilmente, siempre llevaban el escapulario, le ponían en señal de la cruz, le hacían persignar y le ponían el escapulario. Si tenía algún pecado, por eso no podía morir, y si ese fuera el caso, le hacían rezar, no recuerdo cuantas veces, pero si tenían que rezar. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 10 de febrero de 2024)

A partir de las entrevistas realizadas, se obtuvieron los resultados de que la mayoría de los informantes manifestaron no haber presenciado entierros con la imagen de la Virgen; sin embargo, destacaron que se coloca el escapulario en el pecho del difunto, ya sea cosido con hilo o asegurado con un imperdible. Según sus testimonios, el uso del imperdible podría provocar un riesgo espiritual, ya que se cree que esté ardería en el fuego del purgatorio, causando sufrimiento al fallecido.

El uso del escapulario como símbolo de protección en los momentos finales de la vida refleja una conexión entre lo sagrado y el proceso de morir, actuando como un medio para mitigar el temor a lo desconocido. Las oraciones que acompañan este ritual funcionan como una intervención espiritual, en la que los devotos se unen para apoyar al difunto en su tránsito hacia el más allá. Según Taipe (2020b), debido a la creencia de que la Virgen del Carmen tiene el poder de salvar las almas del purgatorio, es común que algunos cadáveres sean enterrados con una imagen o un escapulario de ella.

Asimismo, la práctica de rezar de manera continua por el difunto, a menudo en grupo, subraya la importancia de la comunidad en el proceso de duelo. Este comportamiento no solo honra la memoria del fallecido, sino que también actúa como un mecanismo de apoyo emocional, fortaleciendo los vínculos entre los dolientes y creando un sentido de pertenencia y solidaridad en un momento de vulnerabilidad.

Además, el hecho de ofrecer rezos de forma constante refleja lo que menciona Le Goff: las oraciones son necesarias porque, de este modo, se puede ayudar al difunto a evitar el infierno. A través del apoyo de los vivos, se busca reducir las penas del difunto y otorgarle la posibilidad de acceder al purgatorio.

En este sentido, los rituales de muerte y entierro reflejan profundas interacciones entre la religión, la cultura y la comunidad. A través de estos actos, los individuos no solo enfrentan el duelo, sino que también fortalecen su identidad colectiva y sus relaciones interpersonales, demostrando cómo las prácticas funerarias sirven como un espejo de las creencias culturales y los valores sociales, proporcionando un sentido de continuidad y esperanza en medio de la pérdida.

4.2.2. Liberación del purgatorio

En este punto se detallará la importancia del escapulario en la liberación de las almas del purgatorio. Durante las entrevistas realizadas, se encontró que la informante Z. B., manifestó: “El escapulario es la salvación cuando llegamos a morir”. Por otro lado, la señora D. G. señaló: “Según dicen las madres, el escapulario nos libera de nuestros pecados, nos protege y nos cubre con su manto divino”. En cambio, J. A., expresó: “Hay personas que están al borde de la muerte, se arrepienten y piden perdón. Dios acepta su perdón y mueren rápido después de un perdón”, (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 3 de enero de 2024). Mientras que la señora C. R., dijo: “Porque nos salva del pecado, porque le tenemos fe. A veces, cuando una se encuentra enferma le pedimos y te sana, como si una persona te estaría curando. Nos salva de estar en el infierno”. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 14 de noviembre 2023)

Miriam Alarcón relató:

No he escuchado, pero si me ha revelado porque me encontraba mal, muy grave porque me había dado COVID. Cuando me puse el escapulario, en mis sueños la Virgen estaba a mi lado, vestida de blanco, junto con el niño. Ya habían llamado a toda mi familia porque sentía que ya era hora de irme, porque ya todo mi cuerpo se había desvanecido y agarré el escapulario y me lo puse en el pecho. Y la Virgen me dijo: “Que tú todavía no”, y me levanté y me sané. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 12 de octubre 2023)

A partir de la interpretación de los hallazgos obtenidos en el trabajo de campo, se plantea que la devoción a la Virgen del Carmen está estrechamente relacionada con la liberación de las almas del purgatorio. El acto de tocar el escapulario que portan el Niño Jesús y la Virgen simboliza la gracia divina, la cual permite a las almas completar su purificación y ascensión al cielo. De esta manera, se cumple la promesa atribuida a la Virgen del Carmen de interceder por las almas en este estado transitorio.

Este concepto de liberación del purgatorio o el infierno proporciona una esperanza y continuidad de la vida después de la muerte. Las visiones y los sueños compartidos por los devotos, como señala Z. B., en la siguiente narración:

Una vez mi esposo me golpeo con un fierro cuando estaba chancando. Y por ese golpe había muerto; solo escuchaba a mis hijas que estaban llorando. Y en eso había llegado a ver el infierno. En ese lugar, a los rateros los mandan a otro lugar apartado. En ese lugar hay una pampa verde, cuando llegue ahí había mulas, vacas, carneros, chanchos y ahí se encontraban los rateros. Y al otro extremo, ajeno al infierno, se encontraban los buenos y también están almitas que están trabajando con sus hábitos. Y de pronto me llaman y me llevan. Y yo en mi conciencia decía: “Ahora tengo que hacer reventar cuetes para la procesión que va salir”. Pero también vi que había almas con hábitos blancos. Y las almas malas están en una cárcel sacando la mano; y los perritos le están llevando agüita, otros te están ladrando, jalando. Y en la puerta que iba salir se encontraba una señora que me llevaba y me decía que: “No vaya hacia allá porque te van a jalar”. Esa señora era la Virgen del Carmen que me llevaba hasta la puerta. Pero también había una cosa con un rabo grande que decía: “¡Aup!, ¡Aup!”. Y se veía un señor que está atajando con una cadena, pero la señora me está llevando a mí. Esa señora me sacó de ese lugar y recién ahí pude despertar. En ese lugar hay de todo, ahí la virgencita estaba cocinando. Cuando me acerqué a su lado me hizo levantar. Por eso nos dicen que no debemos odiar a los perritos porque cuando estés en el infierno te van a ladrar y ellos nos traen agüita en su orejita y eso es cierto. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 06 de noviembre de 2023)

Estos sueños y visiones revelan la importancia de lo místico en la vida cotidiana de los devotos, que refuerzan su fe y la creencia en el escapulario como medio para evitar un destino adverso y con ello alcanzar el destino final anhelado como lo es el cielo.

La creencia de que el escapulario puede liberar a las almas del purgatorio refleja una visión del mundo en la que la vida, la muerte y lo que sigue están interrelacionados. Esta convicción no solo proporciona una sensación de paz espiritual, sino que también ayuda a las personas a sobrellevar la pérdida de un ser querido, al confiar en que este se encuentra protegido en el más allá.

Además, estas prácticas religiosas, relacionadas a las promesas de la Virgen — protección en vida, liberación del purgatorio y salvación del infierno—, indican una necesidad de seguridad espiritual que trasciende las incertidumbres de la existencia, convirtiendo este ritual en una forma de enfrentar el miedo a la muerte y lo desconocido.

Para Eliade (2000), esta perspectiva tiene que ver con la visión del tiempo como un proceso lineal e histórico, representado por la Trinidad que se asocia con el juicio final y busca la regeneración, purificación y perfeccionamiento gradual del alma en su camino hacia la liberación y pronta ascensión al cielo. Del mismo modo, Le Goff (1991) hace referencia a una escatología colectiva que trata el fin y la separación de dos espíritus: el del ser humano y el del

universo.

Sin embargo, el anhelo del ser humano, sobre todo del devoto, es llegar al cielo. Para algunos de mis entrevistados, el lugar mencionado es concebido como un espacio de paz, tranquilidad y flores, donde se encuentran todas las divinidades, como mencionó D. G.:

Que, en sus sueños, entro a un lugar donde había flores en ambos lados de una vereda. Cuando llegué a un portón grande, conversé con un señor que tenía un bigote blanco y una llave a lado. Me acerqué le dije: “Señor, ¡por favor! ¿Puedo entrar?”. Él respondió: “Espera un momento, voy a verificar tu nombre”. Después de un rato el señor volvió y me dijo: “Tú nombre todavía no existe, regresa por donde viniste. Pero no mires atrás, si lo haces, te quedarás”. Logré ver que dentro había hermosos lirios. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 10 de enero de 2024)

Del mismo modo, la señora J. Q., manifestó:

El escapulario es algo que nos une a la Virgen, porque ella nos promete que, si morimos el primer sábado, nos salva del purgatorio. Yo sí creo en sus promesas, porque a mi suegra, en mis sueños la vi regando un jardín grande y en este lugar estaban todas las vírgenes, era un jardín muy grande. También estaba un señor alto con una ropa blanca que me esperaba en uno de los portales, me agarró del hombro y me llevo al lado de mi suegra. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 17 de noviembre de 2023)

Tomando como referencia algunas de las entrevistas, pude notar que los devotos tienen una perspectiva de cómo es el cielo, según sus imaginarios. Desde esta lógica Swendend (2000) manifestó que el cielo es la morada de Dios, es un lugar al que todo ser humano aspira llegar, en donde podrá encontrar la felicidad, la perfección y la plenitud, ya que estos ideales resultan inalcanzables en la vida terrenal.

Además, Mayer (2018) lo representa como el destino final de los fieles difuntos, relacionado con la resurrección y la vida eterna. Este es un lugar en donde están las almas virtuosas, que alcanzan la felicidad eterna y se encuentra protegido por San Pedro. Haciendo una comparación a lo mencionado por Mayer, esto se relaciona con lo manifestado por la entrevistada Delia Gómez, quien en sus sueños llegó a un lugar lleno de flores, con un gran portón.

Desde esta perspectiva, se refleja la tendencia humana a buscar explicaciones sobre el destino del alma después de la muerte, con la esperanza de alcanzar la felicidad eterna. Sin embargo, persiste el temor constante de que el alma pueda ser condenada a un lugar como el infierno, descrito como un espacio de castigo eterno, donde arde un fuego insoportable y los

gritos y lamentos son aterradores. En este lugar de tormento, las almas pecadoras se encuentran en un lago de fuego perpetuo, con demonios que se devoran entre sí y otras almas sumergidas en marmitas hirvientes (Gisbert y Meza, 2005).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Minois (2005) concibió el infierno como una manifestación del sufrimiento que aguarda a quienes han cometido malas acciones, condenándolos a un sufrimiento perpetuo e inmutable.

Por su parte, en las crónicas de Guamán Poma de Ayala (1980), el infierno se describe como un lugar de tormento eterno, donde los pecadores padecen hambre, sed, llanto y crujiir de dientes, rodeados de elementos aterradores como cuchillos afilados, espíritus malignos y un fuego inextinguible.

Por ende, el ser humano siempre estará en busca de objetos religiosos, rituales y súplicas que le permitan asegurar el destino de su alma. En este sentido, según algunos de mis informantes, es importante destacar que el uso del escapulario debe ser auténtico y no motivado por el miedo o la conveniencia. Esta advertencia critica las prácticas superficiales de devoción, enfatizando que la espiritualidad debe ser un compromiso personal. Los creyentes deben involucrarse de manera activa en su relación con lo divino, comprendiendo que la salvación no es un acto pasivo, sino un proceso continuo que exige esfuerzo, dedicación y preparación espiritual.

Los rituales asociados a la Virgen del Carmen, como las ofrendas de flores y velas los sábados, evidencian una práctica comunitaria que no solo fortalece los lazos sociales, sino que también actúan como un medio para reforzar la fe y protegerse contra el infierno. Estas acciones son muestras de amor hacia la Virgen y los rituales realizados conectan a los devotos con su herencia cultural y espiritual; contribuyendo de esta manera a la cohesión social y a la transmisión de creencias, buscando su salvación eterna. Estas prácticas religiosas permiten establecer y regular ciertas formas de comportamiento, en estrecha relación con su entorno (Conde, 2022). Todo este sistema de símbolos son fuente de información que otorga un significado particular en la vida diaria de las personas, concebida esta como la cultura (Geertz, 1973).

Teniendo en cuenta el párrafo anterior, el escapulario de la Virgen no solo cumple con brindar protección y salvación del purgatorio; sino también, este tiene un carácter protector dentro de la vida terrenal contra seres malignos, como algunos de mis informantes supieron manifestar. Para Y. I. R: “Nos protege de cualquier peligro, que se puedan topar con ese *mana allin*, con el demonio o la *qarqacha*. Mi abuelita cuando escuchaba cualquier cosa, ella sacaba su escapulario, para que le proteja”. (entrevista registrada en Ayacucho, 10 de febrero de 2024)

Tal como narró E. T. H.:

Durante el conflicto armado, mientras estaba en la comunidad de Kulluwánqa, mamá Estela regresó a buscar a su lorito que había dejado atrás. Al hacerlo, sintió el olor de *ayayserá* (aroma a muerte) y vio un bulto negro. Ella le preguntó qué hacía ahí, porque sabía que ese bulto era una *qarqacha* (un ser incestuoso) Mientras avanzaba, el bulto la seguía, pero cuando sacó su escapulario y se lo mostró se quedó ya no siguió avanzando, gracias a la protección de la Virgen, se salvó. (comunicación personal, entrevista registrada en Ayacucho, 17 de octubre de 2024)

A menudo se experimentan sueños en los que son perseguidos por personas o por objetos como sacos negros, humo o malos olores. Se cree que al no llevar puesto el escapulario, son acosados por estos seres malignos, pero al ponerse el escapulario, quedan protegidos. Evidenciando que el escapulario de la Virgen del Carmen, no solo es un elemento que salva del purgatorio, sino que también en la vida cotidiana de sus creyentes.

Los devotos creen que el escapulario ofrece protección espiritual, liberación de los pecados y una forma de evitar el purgatorio o el infierno. Consideran que este tiene el poder de sanar a los enfermos y proteger a las personas de peligros espirituales. Asimismo, los sueños y visiones de los devotos refuerzan su fe en este distintivo como un medio para alcanzar la salvación y garantizar un destino celestial. Estas creencias se reflejan también en rituales comunitarios que fortalecen los lazos sociales y espirituales, conectando a los devotos con su herencia cultural. El escapulario no solo ofrece salvación en el más allá, sino también protección frente a los males en la vida terrenal.

4.2.3. Relación con el purgatorio de la iconografía de la Virgen del Carmen

Durante el desarrollo de la investigación, se identificó una variedad de iconografías de la Virgen del Carmen, cada una revelando significados distintos al ser sometidas a reflexión. Para explorar estas diferencias, se realizó una comparación de las imágenes presentes en la Basílica Catedral de Ayacucho, el Templo Santa Teresa, el Museo Mariscal Cáceres y el Templo Santa Rosa de Ocopa.

En las imágenes de la Basílica Catedral de Ayacucho y del Templo Santa Teresa, la Virgen del Carmen aparece con una mirada frontal dirigida hacia el cielo, lo que sugiere una conexión directa con lo divino. En contraste, en las representaciones del Museo Mariscal Cáceres y Santa Rosa de Ocopa, la Virgen está representada mirando hacia las almas benditas que se encuentran ardiendo en el fuego purificador. También se muestra que las ánimas tratan de tocar el escapulario de la Virgen, buscando su salvación, mientras que, en otro lienzo, se observan ángeles rondando a las almas purgantes y portando el escapulario con el propósito de que algunas de ellas logren su liberación. Estas representaciones evidencian el anhelo de las

almas por alcanzar el escapulario, simbolizando su deseo de ser salvadas de los tormentos que sufren en ese estado (véase Ilustración 16).



Ilustración 16: Imagen de la Virgen del Carmen. Santa Rosa de Ocopa (N. Taipe, 2024).

Es importante destacar que la Virgen del Carmen no es la única advocación vinculada con el rescate de las almas del purgatorio; la advocación de la Virgen del Rosario también comparte esta característica. En la imagen se observan ánimas de ambos sexos, pero también se encuentran las ánimas de religiosas, obispos y sacerdotes. En el lado izquierdo, se encuentra la rueda del tormento resguardada por un demonio, mientras que todas estas ánimas se encuentran abrasadas por las llamas del purgatorio; dos ángeles, situados de manera estratégica, se encargan de salvar algunas ánimas purificadas. Este aspecto resalta la diversidad de representaciones y significados que las diferentes imágenes de la Virgen pueden adoptar en la práctica religiosa (véase Ilustración 17).



Ilustración 17: Imagen de la Virgen del Rosario (tomado de <https://acortar.link/OiARa3>).

Sin embargo, en referencia al párrafo anterior, Botello (2021) señaló que la veneración de la Virgen del Carmen, la Virgen del Rosario y la Virgen de la luz en los territorios neogranadino y novohispano está relacionada como intercesora ante Dios, sobre todo en la protección de las almas en el purgatorio. El autor hace referencia al libro *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos* de José Boneta y Laplana, en el cual se destaca la importancia de María en la salvaguarda de estas ánimas. Asimismo, muestra cómo los devotos buscan su ayuda y consuelo, revelando la fe y la necesidad de protección espiritual después de la muerte.

Finalmente, la percepción de la Virgen como una madre amorosa refleja la diversidad de creencias y experiencias dentro de la comunidad de creyentes. Aunque todos comparten una devoción hacia ella, las interpretaciones varían, enriqueciendo la práctica religiosa y permitiendo que cada individuo encuentre su propio significado.

De manera resumida, la figura de la Virgen del Carmen es polisémica, ya que encarna intercesión, protección maternal, ritualidad y adaptabilidad; ofreciendo a los devotos una fuente de fortaleza y comunidad que nutre su identidad cultural. Sin embargo, no es la única advocación que ofrece a los creyentes la liberación y protección del purgatorio.

4.2.4. Custodia de los presos

La Virgen del Carmen en Ayacucho también es considerada la patrona de los presos, ya que tiene un altar en el penal de Yanamilla. Uno de mis informantes comentó que cada 16 de julio celebran su festividad, con un mayordomo encargado de todos los preparativos para la procesión. Los arreglos comienzan el 15 de julio con la decoración del anda, para la cual traen flores de fuera. El día central, 16 de julio, inicia con una misa a las ocho de la mañana, durante la cual se escuchan sermones y cánticos religiosos. Al finalizar la misa, se realiza el recorrido de la Virgen por todos los pabellones del penal.

Durante su recorrido, se pueden observar alfombras en cada pabellón en honor a la Virgen. Un sacerdote acompaña la procesión, guiando los pasos del anda, mientras que todo el evento es acompañado por una banda de músicos. Luego, la imagen se coloca en el patio central del penal, donde los reclusos se congregan para acercarse a la imagen, rezando y suplicando por su liberación, algunos con gran devoción y alegría.

En otra parte del patio, el mayordomo organiza un compartir, en el que se sirven refrescos, como gaseosas y limonadas, dado que el uso de cohetes y licor está prohibido. Un aspecto peculiar de la celebración es que también se permite la participación de las reclusas, quienes normalmente permanecen en sus pabellones, lo que convierte este momento en una ocasión en la que hombres y mujeres se reúnen.

El informante también mencionó que la Virgen del Carmen no es la única figura venerada en el penal, ya que el Señor de la Justicia también tiene un altar. Aunque los reclusos acuden a él para pedir por su pronta liberación, no se le celebra una festividad como a la Virgen del Carmen.

A partir de los resultados obtenidos, se propone que la celebración de la Virgen del Carmen en el penal de Yanamilla, Ayacucho, constituye un objeto de análisis antropológico que permite identificar elementos significativos de la cultura carcelaria, la religiosidad y las dinámicas sociales entre los internos.

La figura de la Virgen del Carmen como patrona de los presos refleja un sincretismo religioso. Su devoción no solo ofrece esperanza y protección a los reclusos, sino que también actúa como un mecanismo para enfrentar la dura realidad de la vida en prisión. La misa y los cánticos durante la festividad se convierten en un medio de conexión espiritual con lo sagrado, brindando consuelo y fortaleza en un entorno frecuentemente percibido como opresivo.

La procesión de la Virgen a través de los pabellones simboliza la transgresión de las barreras físicas y sociales que habitualmente separan a los reclusos. La elaboración de alfombras en su honor, la participación activa en la misa y la celebración, reflejan la construcción de un sentido de comunidad creyente dentro del penal. Este evento no solo facilita

la expresión de la devoción individual, sino que también fortalece la cohesión social entre los internos, promoviendo un sentido de pertenencia e identificación con la imagen. En este sentido, estas prácticas serían las acciones, rituales y comportamientos que los fieles realizan como parte de su vida religiosa. Estas prácticas, influenciadas por la doctrina y los discursos de la religión, tienen por objetivo moldear las costumbres, actitudes y la identidad del creyente; integrándolas en su vida cotidiana y en aspectos como lo familiar y el uso del cuerpo en el contexto religioso (Capdevielle, 2014).

La participación de las reclusas en la festividad es un aspecto significativo, ya que desafía las divisiones tradicionales de género en un entorno donde estas son marcadas. Este encuentro entre hombres y mujeres crea un espacio temporal de igualdad y camaradería que contrasta con la rutina diaria de la prisión. La inclusión de las reclusas en la celebración permite una reconfiguración momentánea de las dinámicas de poder y género, ofreciendo una oportunidad para la socialización y la interacción entre los internos.

La prohibición del uso de cohetes y licor durante la celebración subraya una regulación cultural destinada a mantener el orden y la seguridad en el penal. Sin embargo, el compartir refrescos y limonadas refleja una adaptación a estas normas, promoviendo un ambiente festivo que, aunque controlado, permite la celebración y el esparcimiento entre los reclusos.

Aunque la Virgen del Carmen es considerada la patrona de los reclusos, no es la única figura venerada en el penal. También hay un altar dedicado al Señor de la Justicia, aunque no se le celebra con festividades como a la Virgen, los presos acuden a rendirle plegarias para solicitar su pronta liberación. Esto refleja claramente su búsqueda de alivio en medio de la incertidumbre sobre su futuro tras las rejas, así como su anhelo por la justicia y perdón, tanto de la divinidad como del ámbito social. Esta es una muestra de religiosidad en prisión, Hernández (2023) menciona que es la expresión personal o colectiva de creencias, prácticas y valores que se relacionan con lo sagrado y lo divino, influenciada por el contexto cultural, social y étnico en el que se manifiesta. Estas formas de creencias se entrelazan con la vida cotidiana, la identidad y las relaciones interpersonales.

En cambio, Fernández (2019) menciona que las creencias y las prácticas espirituales surgen en relación directa entre los individuos y lo sagrado, caracterizadas por una comunicación íntima y una búsqueda activa de beneficios, consuelo y conexión espiritual. Esta forma de religiosidad se manifiesta en diversas prácticas que pueden incluir cultos a la naturaleza y rituales que permiten a los individuos explorar su espiritualidad, promoviendo una experiencia personal y significativa de la fe.

La Virgen del Carmen es considerada como patrona de los reclusos, pero no se limita

solo al penal de Yanamilla; también se observa en la ciudad de Huancayo, donde es venerada con gran fervor y devoción tanto por los reclusos como por todo el personal del centro penitenciario. En este contexto, la imagen de la Virgen ofrece protección, esperanza y apoyo espiritual a quienes enfrentan situaciones de dificultad. Las actividades realizadas en honor a la Virgen del Carmen dentro del Establecimiento Penitenciario de Huancayo incluyen una misa y una procesión dentro del penal, en la que los reclusos ofrecen rezos, cánticos y oraciones, acompañados por un sacerdote.

En la ciudad de Cusco, la Virgen del Carmen también es considerada patrona del Inpe. Según una nota de prensa del Minjus (Ministerio de Justicia), el 16 de julio se celebra una pequeña procesión en la que participan todos los reclusos varones en honor a la festividad de la Virgen y en conmemoración del Día de la Resocialización. La celebración comienza con una misa, en la que todos los encarcelados se reúnen en el patio del penal. Al finalizar la misa, se lleva a cabo una procesión que recorre todos los ambientes del establecimiento penitenciario, presidida por las autoridades del Inpe. Al concluir el recorrido, los internos se congregan en el patio principal para rendirle homenaje, ofreciéndole cánticos y danzas típicas de Cusco.

Asimismo, en el centro penitenciario de la ciudad de Ica también se llevan a cabo una serie de actividades festivas en honor a la Virgen del Carmen y en conmemoración del Día de la Resocialización. La celebración comienza con una misa, seguida de un recorrido procesional por todas las áreas del establecimiento penitenciario. Al finalizar el trayecto, el anda de la Virgen se coloca en el centro del reclusorio, donde es homenajeada con música criolla, acompañada por el cajón y la guitarra, así como con danzas propias de la costa.

La Virgen del Carmen como he expuesto en los casos de: Ayacucho, Huancayo, Cusco e Ica, es considerada la patrona de los presos. La devoción, fe y esperanza que los reclusos depositan en ella son una clara manifestación de las prácticas religiosas que se desarrollan en torno a la vida carcelaria. Su capacidad para ofrecer consuelo y esperanza resuena con la experiencia humana de buscar significado en momentos difíciles, transformando el dolor en una oportunidad de conexión espiritual. Se caracteriza por ser portadora de significados culturales y abstractos, los cuales tienen la capacidad de evocar múltiples asociaciones en la mente de quienes lo interpretan (Lotman, 1966).

Sin embargo, si se contempla la cárcel desde otra perspectiva, se puede interpretar como un símbolo del purgatorio. Al realizar una comparación, se observa que no existen grandes diferencias entre estos dos espacios, ya que ambos funcionan como lugares donde se purgan los pecados cometidos en la vida. En el ámbito espiritual, el purgatorio es un espacio donde se purifica el pecado venial a través del fuego purificador. Por otro lado, en la cárcel se purgan

los delitos punitivos cometidos en la sociedad. Para ser reintegrados nuevamente a la sociedad, los reclusos deben llevar a cabo una serie de actividades dentro del establecimiento penitenciario, como pagar indemnizaciones, realizar trabajos laborales y participar en actividades domésticas.

En contraste, en el ámbito espiritual, las dinámicas no son distintas; para lograr la pronta liberación del alma reclusa en el purgatorio, las ánimas solicitan sufragios, indulgencias, rezos y oraciones con el fin de alcanzar su salida. En cambio, para la liberación de un preso, se requiere un proceso judicial que busque la verdad, la libertad o la sanción y condena del recluso, especialmente si ha cometido una falta imperdonable ante la sociedad.

Al concebir la cárcel como un purgatorio, surge la idea de comparar este concepto con el purgatorio de Dante Alighieri (1922). En su obra, se presenta una clasificación de almas que purgan sus condenas de acuerdo con las faltas cometidas en su vida cristiana. Esta clasificación muestra dos tipos de almas: los excomulgados y los arrepentidos tardíos. Haciendo una analogía con las faltas que cometen los reclusos, los excomulgados podrían corresponder a aquellos que han cometido faltas graves, mientras que los arrepentidos tardíos se asemejarían a aquellos que reconocen sus errores tarde o que no tienen la oportunidad de redimir plenamente sus acciones antes de ser sentenciados.

Además, al considerar las siete terrazas que se encuentran en el purgatorio, se puede establecer una asociación con los miembros de las fuerzas policiales, quienes actúan como guardianes de la sociedad. Así como Catón, un pagano que es el guardián al pie del monte en el purgatorio de Dante, los policías son responsables de llevar y encarcelar a aquellos que han cometido faltas, actuando como custodios que velan por el orden y la justicia en la sociedad.

Por otro lado, la Virgen del Carmen desempeña un papel importante en la vida de los presos, ya que su sola presencia genera un sentimiento de protección y esperanza entre los devotos, quienes anhelan su pronta liberación y reinserción en la sociedad. Las peticiones que los reclusos dirigen a la imagen de la Virgen están orientadas a suplicar que los trabajadores del Inpe manejen sus procesos de sentencia con claridad y equidad.

Esto evidencia que, a pesar de encontrarse en condiciones difíciles, los hombres se encomiendan a un ser sagrado, con la esperanza de obtener la intervención divina para proteger su proceso de sentencia o liberación. Además, los reclusos también piden protección dentro del penal ante posibles actos de violencia por parte de otros internos.

Durkheim (1982) señala que el culto es básicamente un conjunto de precauciones rituales que una persona debe seguir en determinadas situaciones. Es un sistema de ritos, celebraciones y ceremonias que se caracterizan por su naturaleza repetitiva.

Las diversas actividades que realizan los presos en honor a la Virgen les permiten tener momentos de reflexión, ayudándoles a encontrar consuelo y fortaleza en su situación. A través de estas prácticas, los internos buscan la protección y guía espiritual que les ofrece oportunidades para enmendar sus errores. Este proceso de búsqueda de redención no solo les brinda esperanza, sino que también les permite reconectar con sus valores y aspiraciones, fomentando un sentido de propósito durante su tiempo en prisión. Además, estas actividades comunitarias refuerzan la cohesión entre los reclusos, creando un espacio de apoyo mutuo en su camino hacia la rehabilitación.

Estas prácticas religiosas, como los rituales y acciones que expresan la fe de los individuos o grupos, como rezar, asistir a misas, participar en procesiones y cantar alabanzas, son actividades que buscan conectar al individuo con lo divino. A través de ellas, se ofrece consuelo y se fomenta la fraternidad dentro del penal, ayudando a los internos a buscar redención y apoyo emocional (Yunguri Arias et al., 2021).

Estas acciones, como la lectura de la Biblia, el rezo, los cantos y rituales, guían la vida de las personas, ayudándolas a adaptarse a su entorno y a desarrollar habilidades para enfrentar sus problemas, lo que contribuye a su bienestar psicológico (Vásquez, 2018).

En este sentido, la cárcel puede ser vista como un purgatorio, ya que tiene la función de purificar los pecados de los penitentes que buscan la libertad. En este lugar, los reclusos enfrentan una variedad de tormentos y castigos que deberán soportar hasta alcanzar su anhelada liberación.

La figura de la Virgen del Carmen, al ser considerada la patrona de los presos en Ayacucho, Cusco, Huancayo e Ica, representa una fuente de esperanza y protección para aquellos que se encuentran en prisión. En las festividades en su honor, los reclusos participan en rituales que les permiten conectarse con su espiritualidad, proporcionando momentos de reflexión y consuelo en medio de sus circunstancias difíciles. La devoción hacia la Virgen actúa como un faro de luz que guía a los internos en su búsqueda de redención.

Al igual que las almas en el purgatorio, que sufren para purgar sus pecados y alcanzar la salvación, los reclusos enfrentan sus propios tormentos y castigos en la cárcel. Esta analogía resalta el proceso de purificación que ambos grupos experimentan. En la cárcel, los internos son confrontados con las consecuencias de sus acciones, un proceso que, aunque doloroso, puede llevar a una transformación personal y espiritual. La Virgen se convierte en un símbolo de esta transformación, brindando la esperanza de un nuevo comienzo.

Los castigos impuestos en la cárcel pueden verse como una forma de purificación, similar a las penas que las almas enfrentan en el purgatorio. Ambos contextos exigen un nivel

de reflexión y autoconocimiento, donde los reclusos, al igual que las almas, son llamados a reflexionar sobre sus errores y buscar el perdón. Este sufrimiento compartido fomenta un sentido de comunidad entre los reclusos, quienes encuentran apoyo en sus creencias y en la devoción hacia la Virgen.

De esta manera, Alighieri (1922) dice que el purgatorio sirve para que el alma se purifique, reflexione y se arrepienta y que solo a través del camino hacia Dios puede lograr la salvación. En cambio, Le Goff (1981) presenta el purgatorio como un estado intermedio donde las almas elegidas son purificadas antes de ser salvadas y entrar al cielo. Al igual que los reclusos, estas almas enfrentan un juicio basado en cómo actuaron en vida. De manera similar, los internos en prisión son juzgados por la gravedad de sus faltas antes de comenzar a purgar sus delitos.

Para Sanz (2022), el purgatorio es un lugar de severidad y rigidez, donde las almas sufren tormentos como parte del proceso de purificación. Este es un espacio que está muy cerca del infierno y se siente la ausencia de Dios. Esto se asemeja a que la prisión se encuentra dentro de la ciudad, pero se siente la ausencia de lo sagrado, un lugar en que se sufre una serie de tormentos hasta cumplir su condena en el penal.

Además, los momentos de celebración en honor a la Virgen permiten a los reclusos experimentar una forma de liberación emocional. Al participar en estas actividades, se sienten conectados no solo con su espiritualidad, sino también con los demás, lo que les ayuda a enfrentar sus circunstancias con mayor fortaleza. Esta búsqueda de redención, tanto en la cárcel como en el purgatorio, subraya la capacidad humana de encontrar sentido y propósito, incluso en las situaciones más difíciles.

A modo de síntesis, la figura de la Virgen del Carmen y la analogía con el purgatorio ofrecen una comprensión de la experiencia de los reclusos. Ambos representan un camino hacia la purificación y la esperanza, donde el sufrimiento puede convertirse en una oportunidad para el crecimiento personal y la reintegración en la sociedad.

CONCLUSIONES

La investigación me permite arribar a las siguientes conclusiones:

1. El culto a la Virgen del Carmen en Ayacucho abarca diversas prácticas, pero las procesiones son el elemento más destacado, involucrando a ministros, hermandades y la comunidad devota. Este culto se organiza en cuatro momentos jerárquicos a lo largo del año, siendo el tercer recorrido el evento principal, que actúa como un fuerte mecanismo de cohesión social e identidad colectiva. La inclusión de danzas regionales y la participación de elencos de danza refuerzan la conexión entre la devoción y la cultura local. Aunque los otros recorridos son de menor jerarquía, cada una guarda particularidades diferentes entre ellas desde lo comunitario hasta una expresión de devoción personal, reflejando así la riqueza cultural y la adaptación de la tradición a nuevas realidades socioculturales.
2. La relación entre el escapulario, la mortaja y la imagen de la Virgen del Carmen en la escatología de los devotos muestra cómo estos objetos actúan como soportes en la experiencia espiritual, social y cultural de los creyentes. La Virgen simboliza una figura protectora frente al infierno, brindando un sentido de identidad y seguridad en un mundo desconocido. Las prácticas como el uso del escapulario y los rituales funerarios reflejan la creencia en la vida y la muerte, generando la esperanza de evitar el infierno, pasar por el purgatorio y, finalmente, alcanzar la salvación en el cielo.

Asimismo, el uso de mortaja posibilita un ritual de paso, ya que, mediante este más allá de ser un simple atuendo funerario, representa las creencias y rituales que trascienden lo material. Estos objetos sagrados subrayan la relevancia de la fe y la tradición en la búsqueda de la salvación y la protección espiritual.

RECOMENDACIONES

Desde la investigación realizada, me permito proponer tres recomendaciones:

1. En el contexto de la rica religiosidad ayacuchana, resulta fundamental continuar investigando el culto mariano. Esta investigación no solo profundizará en el significado cultural y espiritual de estas prácticas, sino que también permitirá comprender mejor su impacto en la identidad de la comunidad. A medida que se descubran y documenten las creencias y rituales asociados, se fortalecerá el vínculo entre la tradición y las nuevas generaciones.
2. Además, es esencial promover el culto mariano y difundir el arte contenido en la Iglesia de Santa Teresa y en el museo del Convento de las Carmelitas. Esta difusión no solo contribuirá a la valorización del patrimonio cultural, sino que también atraerá a turistas interesados en conocer la historia y las tradiciones de Huamanga. De este modo, se generarán ingresos que beneficiarán el desarrollo económico de Ayacucho y el bienestar de la comunidad, incluidas la iglesia y las carmelitas.
3. Por último, se sugiere la creación de programas turísticos que incluyan visitas guiadas a estos importantes sitios. Al destacar la relevancia del culto mariano y el valioso arte religioso, se ofrecerá a los visitantes una experiencia enriquecedora que fomentará el intercambio cultural. Estas iniciativas no solo atraerán a más visitantes, sino que también contribuirán a la preservación de la cultura ayacuchana, asegurando que estas tradiciones permanezcan vivas en el corazón de la comunidad.

REFERENCIAS

- Águila de Ifá. (2014). *El simbolismo e iconografía en Santería*. Fundación Águila de Ifa.
- Aguirre, Á. (1982). *Los 60 conceptos clave de la Antropología Cultural*. Daimon.
- Alighieri, D. (1922). *La divina comedia*. Centro cultural Latium.
- Álvarez - Gayou, J. (2009). *Cómo hacer una investigación cualitativa*. Paidós.
- Alverdi Vallejo, A. (2015). Las tonadas religiosas: “Mamacha Carmen, cantos en quechua, por las madres Carmelitas descalzas de Ayacucho.” *Runa Yachachiy*, 1, 1–28.
- Amuedo, C. G., & Vilte, L. (2019). El Cerro de la Virgen: tramas de humanos y no-humanos en torno al culto mariano y a los cerros en el departamento de Cachi, Salta, Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 37, 31–51.
<https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.02>
- Arens, E. (2013). Purgatorio, ¿Mito y realidad? *Centro de Estudios y Publicaciones*, 38(232), 30–37.
- Augé, M. (1993). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Barelli, A. I. (2014). Virgen del Carmen en San Carlos Bariloche: Devoción, pertenencia chilena y construcción identitaria (1970-1994). *Revista de Historia América y Argentina*, 49(1).
- Barfield, T. (1997). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI.
- Beristain, H. (1995). Signo. In *Diccionario de poética y retórica* (pp. 450–459). Porrúa.
- Bonte, P., & Izard, M. (2008). *Diccionario de etnología y antropología*. Akal.
- Botello, S. L. (2021). Cuerpos en pecado animas del purgatorio. *Fronteras de La Historia*, 26(2), 64–87.
- Bullon, F. (1683). *Consuelo de las almas del purgatorio*. Biblioteca de la Abadía de Montserrat.
- Campo, L. (2008). *Diccionario básico de antropología*. Abya-Yala.
- Cánepa, G. (1993). Danza, identidad y modernidad en los andes: Las danzas en la tierra de la Virgen del Carmen en Paucartambo. *Anthropologica*, 11(11), 253–283.
<https://doi.org/10.18800/anthropologica.199301.009>
- Capdevielle, J. (2014). Prácticas religiosas, sistema de creencias y relaciones de poder en una iglesia evangélica de Córdoba, Argentina. *Revista de Humanitas*, 11(11), 117–134.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I*. Fondo de Cultura Económica.

- Castellanos, F., & López, A. (2012). Prácticas religiosas en un grupo de personas mayores en situación de discapacidad y pobreza. *Investigaciones En Enfermería: Imagen y Desarrollo*, 14(2), 51–61.
- Choza, J. (2016). *El culto originario: La religión paleolítica*. Thémata.
- Conde, D. (2022). *El Niño Nakaq en el imaginario de los pobladores del barrio Maravillas, en la ciudad de Ayacucho* [Tesis de Pregrado, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga]. <http://repositorio.unsch.edu.pe/handle/UNSCH/4758>
- Cruz, V. (2018). Mortaja bendita: Un hábito para la eternidad. Carmelitas descalzos y prácticas funerarias en Nueva España borbónica. *Prolija Memoria. Estudios de Cultura Virreinal*, 79–102.
- Dora, J. (2015). ¿Qué es un ícono? Una breve respuesta desde la semiótica de Peirce. *Mito, Revista Cultural*, 19. <https://jazmindora.wordpress.com/2015/03/24/que-es-un-icone-una-breve-respuesta-desde-la-semiotica-de-peirce/>
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Durant, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.
- Durkheim, E. (1982). *Formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Eco, U. (1994). *Signo*. Labor.
- Eliade, M. (1976). *Historia de las creencias y las ideas religiosas vol. I*. Paidós.
- Eliade, M. (1994). *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico - religioso*. Taurus.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, M. (2000). *El mito del eterno retorno*. Alianza.
- Eliade, M., & Couliano, I. (1989). *Diccionario de las religiones*. Paidós.
- Fernández, A. (2019). Religiosidad popular: Cambios y permanencias y reconversión. In *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad* (pp. 67–88). Universidad Intercontinental.
- Fogelman, P. (2004). Una “economía espiritual de la salvación”. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial. *Andes*, 15, 1–26.
- García, A. (2009). *La devoción popular a la Virgen del Carmen: Perspectivas pastorales para una espiritualidad Mariana. En el caso de Villa de Leiva* [Tesis de pregrado, Pontífice Universidad Javeriana]. <http://hdl.handle.net/10554/8088>
- García, J., & Tacuri, K. (2009). *Fiestas populares tradicionales de Perú*. IPANC.
- García, N. (1982). *Culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen.
- García, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (1994). Modernización, cultura e identidades tradicionales en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 255–272.
- Gisbert, T., & Meza, J. (2005). *Purgatorio, el juicio final, el infierno y la gloria en la iglesia de Carabuco*. Dirección Nacional de Conservación y Restauración.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492 - 2019)*. FCE.
- Guaman Poma, F. (1980). *Nueva Crónica y buen gobierno: Vol. II*. Biblioteca Ayacucho.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Harris, M. (2009). *Introducción a la Antropología General*. (7° edición). Alianza.
- Hernández, S. (2023). Religiosidad popular en los marcos políticos contemporáneos: Una aproximación crítica. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, 29(57), 77–99.
- Huertas, L. (2007). El infierno del Tawa Nawi: un discurso de los campesinos de Huanta sobre castigo y justicia. *Cuadernos Interculturales*, 5(8), 71–96.
- INC. (2007). *Ley general del patrimonio cultural nacional*. Instituto Nacional de Cultura.
- Le Goff, J. (1981). *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus.
- Le Goff, J. (1991). *Orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós.
- Lévi-Strauss. (1971). Introducción a la obra de Marcel Mauss. In *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Lotman, I. (1966). El símbolo en el sistema de la cultura. In *Semiósfera I* (pp. 143–157). Cátedra.
- Lotman, I. (1999). El sistema monolingüístico. In *Cultura y explosión* (pp. 15–18). Gedisa.
- Macazana Galbos, I. Y. (2022). *Ahora y en la ahora de la muerte: La Virgen del Carmen y las almas del purgatorio* [Tesis de maestría en Historia del arte y curaduría, PUCP]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/22709>
- Mancilla, R., & Gálvez, J. (1990). El altar de Santa Liberata del monasterio de Santa Teresa de Jesús de Ayacucho. *Boletín Del Instituto Riva Agüero*, 17, 431–437.
- Mayer, A. (2018). El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos. *UNAM, Instituto Nacional de Investigaciones Históricas*, 165–180.
- McDannell, C., & Lang, B. (2001). *Historia del cielo*. Taurus.
- Millán, A. (2013). El espejo y la identidad: La cultura como una experiencia transubjetiva. *Laberintos*, 11(11), 103–131.
- Milton, J. (2002). *El paraíso perdido*. Escolar de Honduras.
- Minois, G. (2005). *Historia de los infiernos*. Paidós.
- Morris, C. (1971). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Paidós.

- Nair, S., & Torres, M. (2016). *¿Identidades conflictivas o convivencia? Mutaciones culturales, conflictos identitarios y convivencia en el Mediterráneo*. Universidad Internacional de Andalucía.
- Ortega Perrier, M. (2001). Escatología andina: Metáforas del alma. *Chungará (Arica)*, 33(2). <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200010>
- Peirce, C. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión.
- Pereyra, N. (2021). *Historia, memoria y simbolismo de la Semana Santa de Ayacucho*. Fondo Editorial UNSCH.
- Pio V. (1761). *Catecismo del santo Concilio de Trento para los párrocos*. Orden del Rey.
- Puelles, K., Sotelo, S., Chiang, M., & Osorio Porras, G. (2019). La festividad de la Virgen del Carmen en el distrito El Carmen, una perspectiva etnolingüística. *Tierra Nuestra*, 13(2), 35. <https://doi.org/10.21704/rtn.v13i2.1407>
- Quiroga, N. (2017). Construcciones simbólicas: Forma y contenido en el escapulario de la Virgen del Carmen. *Designia*, 5(1), 84–112. <https://doi.org/10.24267/22564004.249>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial UNMSM.
- Rodríguez, M. (2019). *Festividad patronal: Virgen del Carmen madre protectora del distrito de San Antonio - Grau - Apurímac*. [Tesis de licenciatura en Antropología, UNSAAC]. <http://hdl.handle.net/20.500.12918/4276>
- Rosas Salas, S. (2023). Nuevo catolicismo en una ciudad episcopal: sociedad, culto y devoción en Puebla, 1885-1914. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 50(2), 321–349. <https://doi.org/10.15446/achsc.v50n2.103730>
- Sanz, J. (2022). Los tormentos del purgatorio barroco español. *El Futuro Del Pasado*, 13, 269–300. <https://doi.org/10.14201/fdp.26187>
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Shady, R. (1999). La religión como una forma de cohesión y manejo político en los albores de la civilización en el Perú. *Boletín Del Museo de Arqueología y Antropología*, 2(9).
- Swedenborg, E. (2000). *Del cielo y del infierno*. Siruela.
- Taipe, N. (2019). *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin hukninkuwan kawsanankupaq*. PRES.
- Taipe, N. (2020a). El símbolo: Aceptación, diferencias conceptuales y definición. *Revista San Cristóbal*, 3(3), 131–140.
- Taipe, N. (2020b). Muertes violentas y almas que penan: La escatología en el imaginario de los pueblos andinos. In *Historias y tradiciones orales en devenir cultural de los Kichwas del Centro – Sur andino peruano*. PRES.
- Taipe, N., Taipe, H., & Allcahuamán, Y. (2022). *Los cultivos en la tradición oral quechua*. Fondo Editorial UNSCH.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.

- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. TAURUS.
- Vansina, J. (1967). *La tradición oral*. Labor Universitaria.
- Vásquez, Z. (2018). Prácticas religiosas y bienestar psicológico en internos de un penal de Chiclayo. *Revista Científica PAIN*, 9(2), 49–61.
- Vergara, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. ENA-INAH, Navarra.
- Vidal, F. (1747). *Tesoro de vivos y limosnero, de el Purgatorio. El Rosario de María*.
- Villota, C. (2011). *Participación de los mayores de Anganoy en la religiosidad y sus imaginarios* [Tesis de maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño].
<https://sired.udenar.edu.co/360/1/84774.pdf>
- Vitale, A. (2004). El estudio de los signos: Pierce y Saussure. In *Tipos de signo* (pp. 29–51). Eudeba.
- Von Der Walde Moheno, L. (1990). Aproximación a la semiótica de Charles S. Pierce. *Acciones Textuales, Revista de Teoría y Análisis*, 2, 89–113.
- Yunguri Arias, V., Gutiérrez Suna, E., Pacheco Sota, V. A., Accostupa Quispe, Y. M., De La Torre Dueñas, C., & Velázquez, T. (2021). Depresión y prácticas religiosas en internos de un establecimiento penitenciario de Cusco-Perú. *Revista de Psicología*, 39(1), 311–338. <https://doi.org/10.18800/psico.202101.013>

ANEXO

Anexo 1. Matriz de consistencia

Virgen del Carmen: Culto, simbolismo y escatología en la ciudad de Ayacucho		
Problema	Objetivos	Hipótesis
¿Cómo se estructura temporalmente el culto a la Virgen del Carmen en el sur de Ayacucho, y de qué manera los símbolos religiosos, como el escapulario, la mortaja y la imagen de la Virgen, reflejan y refuerzan las creencias escatológicas de los devotos?	Analizar la estructura temporal y el simbolismo escatológico en el culto a la Virgen del Carmen en el sur de Ayacucho.	
Específicos	Específicos	Hipótesis
¿Cómo está organizado temporalmente el culto a la Virgen de Carmen en sur de la ciudad de Ayacucho?	Explicar la organización temporal del culto a la Virgen del Carmen en el sur de Ayacucho.	A diferencia de cultos a otras divinidades, el de la Virgen del Carmen presenta cuatro momentos jerarquizados por mayor o menor importancia, manifestados en cuatro procesiones en épocas diferentes del año.
¿Qué relación existe entre el escapulario, la mortaja o la propia imagen de la Virgen del Carmen con la escatología de las personas?	Estudiar la relación existente entre el escapulario, la mortaja y la imagen de la Virgen del Carmen en la escatología de las personas.	El simbolismo involucrado en el culto a la Virgen del Carmen está relacionado con la salvación de las almas del purgatorio mediante el escapulario, mientras que la mortaja alivia el sufrimiento de las almas del frío y del fuego, y enterrarse con la imagen de la Virgen evita que el destino final del alma sea el infierno.

Anexo 2. Matriz metodológica

Vi	Vd	Ii	Id	Método	Técnicas	Instrumentos
Organización temporal del culto.	Importancia atribuida a los momentos jerarquizados.	<p>Fechas y momentos específicos de la procesión.</p> <p>Jerarquia o importancia del culto de los momentos del culto.</p> <p>Duración de cada procesión o momento en el culto.</p> <p>Participación de la comunidad en cada uno de los momentos.</p>	<p>Opiniones y percepciones de los miembros de la comunidad acerca de la importancia de cada momento en el culto.</p> <p>Grado de devoción expresado en la asistencia a cada momento jerarquizado.</p> <p>Impacto en la vida cotidiana de los participantes.</p>	Etnográfico	Observación participante y entrevistas.	<p>Guía de observación.</p> <p>Guía de entrevista.</p>
Simbolismo del culto a la Virgen del Carmen.	Relación con la salvación de las almas.	<p>Uso del escapulario.</p> <p>Uso de la mortaja.</p> <p>Entierro con la imagen de la Virgen.</p>	<p>Creencias en la salvación de las almas.</p> <p>Evitación del destino en el infierno.</p>	Etnográfico	Observación participante y entrevistas.	<p>Guía de observación.</p> <p>Guía de entrevista.</p>

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En la ciudad de Ayacucho, siendo las cuatro y cuarenta minutos del día miércoles 19 de marzo 2025, se reúnen en la sala de sesiones de la Facultad de Ciencias Sociales los miembros del jurado de evaluación de tesis, bajo la dirección del Dr. Oscar Juan Roque Sigwas (Presidente) y los docentes: Dr. Walter Pariona Cabrera (Miembro), Mtra. Yolanda Juarez Choque (Miembro), Mg. Mariano Aronés Palomino (Miembro), Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos (Asesor) y el Secretario Docente Mg. Juan Benigno Gutiérrez Martínez, encargados de la recepción, calificación y sustentación de la tesis presentada por la Bachiller en Ciencia Social: Antropología Social: **MARIA ANTONIA RAMOS MARMOLEJO**; titulado: **LA VIRGEN DEL CARMEN: CULTO, SIMBOLISMO Y ESCATOLOGÍA EN LA CIUDAD DE AYACUCHO**; con la cual aspira optar el título profesional de Licenciada en Antropología Social. Verificado el quorum reglamentario, el presidente del jurado solicita al secretario docente dar la lectura a la RESOLUCIÓN DECANAL No 061-2025-UNSCH-F CS/D, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos del Plan de Estudios Reajustado de 2004 de la Escuela Profesional de Antropología Social. Culminada la lectura, el presidente de la comisión autoriza al bachiller, iniciar la sustentación en un tiempo de 30 minutos. Después de culminado la exposición se da inicio a la ronda de preguntas por parte de los jurados: inicia el Dr. Walter Pariona Cabrera, seguido de la Mtra. Yolanda Juarez Choque y el Mg. Mariano Aronés Palomino. Finalizada la ronda de preguntas de parte de los jurados, el Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos en su condición de asesor aclara algunos puntos no esclarecidos por la tesista. El Mg. Juan Benigno Gutiérrez Martínez (secretario docente) consolida la hoja de calificación de acuerdo al siguiente detalle:

Nombre del jurado evaluador	Calificación de la exposición	Calificación de respuestas de las preguntas	Promedio
Dr. Walter Pariona Cabrera	14	12	13
Mtra. Yolanda Juarez Choque	16	16	16
Mg. Mariano Aronés Palomino	16	15	16

El promedio final 15 (quince).

Finalmente, el presidente del jurado informa al sustentante el resultado de la calificación y hace llegar las felicitaciones que corresponde.

El acto académico concluye a las 6.00 pm. y firman en señal de conformidad el presidente y el secretario docente.


UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN
CRISTÓBAL DE HUAMANGA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Dr. Oscar J. Roque Sigwas
DECANO


Juan Benigno Gutiérrez Martínez
Secretario Docente



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTOBAL DE HUAMANGA

AV. Independencia S/N. Ciudad Universitaria

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

N° 005/EPAS/FCS/UNSC

1. **Nombres y Apellidos del Investigador:** Maria Antonia Ramos Marmolejo

DNI N° 76639302

Código: 10145514

2. **Escuela Profesional:** ANTROPOLOGÍA SOCIAL

3. **Facultad:** CIENCIAS SOCIALES

4. **Tipo de trabajo Académico Evaluado:** TESIS DE PREGRADO

5. **Título del Trabajo Académico:** La Virgen del Carmen: Culto, simbolismo y escatología en la ciudad de Ayacucho.

6. **Software de Similitud:** TURNITIN

7. **Fecha de Recepción:** 20 de mayo de 2025

8. **Fecha de Evaluación:** 27 de mayo de 2025

9. **Porcentaje de similitudes:** 6%

10. **Evaluación de Originalidad:**

Porcentaje de Similitud	Resultado
* 6%	** APROBADO

*consignar el porcentaje de similitud

**Consignar APROBADO si se encuentra dentro del rango de porcentaje establecido o DESAPROBADO, si excede el porcentaje permisible de similitud.

Ayacucho, 27 de mayo de 2025

Mtra. Yolanda Juárez Choque
Docente Instructor- EPAS

Departamento Académico de Ciencias- Histórico Sociales

La Virgen del Carmen: Culto, simbolismo y escatología en la ciudad de Ayacucho

por Maria Antonia Ramos Marmolejo

Fecha de entrega: 23-may-2025 10:01a.m. (UTC-0500)

Identificador de la entrega: 2683112982

Nombre del archivo: TESIS_MARIA.._1_.pdf (4.91M)

Total de palabras: 37258

Total de caracteres: 199574

La Virgen del Carmen: Culto, simbolismo y escatología en la ciudad de Ayacucho

INFORME DE ORIGINALIDAD

6%

INDICE DE SIMILITUD

6%

FUENTES DE INTERNET

3%

PUBLICACIONES

2%

TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	www.comunidadandina.org Fuente de Internet	1%
2	Submitted to Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga Trabajo del estudiante	1%
3	Galdos, Ivonne Yarina Macazana. "Ahora y En La Hora De La Muerte: La Virgen Del Carmen y Las Almas Del Purgatorio En La Pintura Virreinal Peruana Del Siglo Xviii", Pontificia Universidad Catolica del Peru (Peru), 2022 Publicación	<1%
4	hdl.handle.net Fuente de Internet	<1%
5	repositorio.unsaac.edu.pe Fuente de Internet	<1%
6	repositorio.unsch.edu.pe Fuente de Internet	<1%
7	www.redalyc.org Fuente de Internet	<1%
8	idoc.pub Fuente de Internet	<1%

9	www.scielo.org.co Fuente de Internet	<1 %
10	documentop.com Fuente de Internet	<1 %
11	www.traduc.ch Fuente de Internet	<1 %
12	revistas.unal.edu.co Fuente de Internet	<1 %
13	Rouillon Almeida, Denisse. "El monasterio de El Carmen Alto en Lima (1686-1829) : Repercusion e impacto de los cultos carmelitanos en la religiosidad y la sociedad coloniales.", Pontificia Universidad Catolica del Peru - CENTRUM Catolica (Peru), 2021 Publicación	<1 %
14	1library.co Fuente de Internet	<1 %
15	folcloreternoperu.blogspot.com Fuente de Internet	<1 %
16	repositorio.unprg.edu.pe Fuente de Internet	<1 %
17	dspace.ucuenca.edu.ec Fuente de Internet	<1 %
18	tesis.pucp.edu.pe Fuente de Internet	<1 %
19	www.iglesiacatolica.org.pe Fuente de Internet	<1 %

www.scielo.org.mx

20 Fuente de Internet <1 %

21 rutas.bienes.cl
Fuente de Internet <1 %

22 www.islapasion.net
Fuente de Internet <1 %

23 campeche.tribunacampeche.com
Fuente de Internet <1 %

24 repositorio.uta.edu.ec
Fuente de Internet <1 %

25 w5.salud.gob.sv
Fuente de Internet <1 %

26 bookmarkja.com
Fuente de Internet <1 %

Excluir citas Activo

Excluir bibliografía Activo

Excluir coincidencias < 30 words