

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL
DE HUAMANGA**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



TESIS:

Dinámicas culturales en la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, antes, durante y después del conflicto sociopolítico de los años 80 en el distrito de Pacaycasa - Huamanga - Ayacucho

Para optar el título profesional de:

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTADO POR:

Bach. Gabriela PILLPE NUÑEZ

ASESOR:

Dr. Lucio Alberto SOSA BITULAS

AYACUCHO - PERÚ

2026

A Dios por darme la vida, iluminarme, por las oportunidades y la fuerza para salir adelante; sin él nada sería posible en mi existencia.

Con mucho amor a mi hijo José Gael, cada día que transcurre me motiva a ser una mejor persona, A mis abuelos Ángela y Mauro, quienes me brindaron una maravillosa formación, A mi tío Bernaldino por ser una figura paterna en mi formación personal.

A mi madre Amadea, por sus sacrificios y desvelos, mi gratitud eterna

A Ronal, compañero, padre de mi hijo, su comprensión y apoyo en los momentos de todo el proceso de la investigación, fueron alicientes, para avanzar.

AGRADECIMIENTO

Mi profundo agradecimiento a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, mi alma mater, me ha exigido a crecer académicamente, así como aprender a ejercer la Antropología.

A la Facultad de Ciencias Sociales, en particular a la Escuela Profesional de Antropología Social, a todos los docentes que han compartido sus conocimientos contribuyendo mi formación académica y enseñado a servir a la sociedad.

Al Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas, mi asesor, quien compartió su experiencia y consejos en todo el proceso de la investigación.

Mi agradecimiento a los pobladores del distrito de Pacaycasa Capital, quienes de manera desinteresada y colaborativa han contribuido a construir el corpus de mi trabajo de investigación.

A todas la personas y amigos que me han incentivado mediante sus experiencias y preguntas orientadas hacia la culminación de la presente tesis.

RESUMEN

La investigación analizó las transformaciones en las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, en tres momentos históricos: antes, durante y después del conflicto sociopolítico de la década de los 80 y 90. La metodología fue cualitativa, etnográfica, no experimental y presenta un enfoque comparativo, se emplearon entrevistas semiestructuradas realizadas a pobladores de la comunidad, la observación participante además de la revisión documental. Los resultados señalan que, antes del conflicto sociopolítico, la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes desempeñaba un rol fundamental en la cohesión social y en la preservación de las tradiciones culturales de la comunidad, consolidándose a través de actividades y rituales colectivos enraizados en la identidad local; Durante el periodo de violencia, estas prácticas se retrajeron debido al clima de inseguridad y temor generalizado, lo que ocasionó la suspensión o modificación de muchas actividades tradicionales. En la etapa posterior, la festividad evidenció su capacidad de readaptación con elementos contemporáneos influenciados por la modernidad y la migración, aunque conservó la devoción hacia la Virgen como eje central de unidad comunitaria. En conclusión, la festividad no solo reflejó las transformaciones socioculturales de la comunidad, sino que también demostró ser un medio de memoria colectiva, consolidándose como un elemento para la identidad cultural y el sentido de pertenencia en Pacaycasa.

Palabras claves: Dinámicas culturales; Fiesta patronal; Virgen de las Mercedes; conflictos culturales y Sincretismo.

ABSTRACT

The research analyzed the transformations in the cultural dynamics of the Patron Saint Festival of the Virgen de las Mercedes in the district of Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, in three historical moments: before, during and after the socio-political conflict of the 80s and 90s. The methodology was qualitative, ethnographic, non-experimental, and comparative. Data collection involved semi-structured interviews were carried out with community residents, participant observation and documentary review. The results indicate that, before the socio-political conflict, the Patron Saint Festival of the Virgen de las Mercedes played a fundamental role in social cohesion and in the preservation of the cultural traditions of the community, consolidating itself through collective activities and rituals rooted in local identity; During the period of violence, these practices were withdrawn due to the climate of insecurity and widespread fear, which led to the suspension or modification of many traditional activities. In the later stage, the festivity evidenced its ability to readapt with contemporary elements influenced by modernity and migration, although it preserved the devotion to the Virgin as the central axis of community unity. In conclusion, the festivity not only reflected the socio-cultural transformations of the community, but also proved to be a means of collective memory, consolidating itself as an element for cultural identity and the sense of belonging in Pacaycasa.

Keywords: Cultural dynamics; Patron saint festival; Virgen de las Mercedes; cultural conflicts and syncretism.

ÍNDICE

RESUMEN	iv
ABSTRACT	v
ÍNDICE.....	vi
ÍNDICE DE FIGURAS	ix
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I	
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	13
1.1. Realidad problemática.....	13
1.2. Formulación del problema.	15
1.3. Justificación e importancia de la investigación.....	16
1.4. Objetivos de la investigación	16
1.4.1. General	16
1.4.2. Específicos	16
1.5. Delimitación de la investigación.....	17
CAPÍTULO II	
MARCO TEÓRICO	18
2.1. Antecedentes del estudio.....	18
2.2. Definición conceptual	22
2.2.1. Fiesta	24
2.2.2. Tradición	27
2.2.3. Religión	28
2.2.4. Rituales.....	28
2.2.5. Tiempos del conflicto armado interno.	30
2.2.6. Tiempos postconflicto armado.....	30
CAPÍTULO III	
MARCO METODOLÓGICO	32
3.1. Enfoque, nivel y diseño de investigación.....	32
3.1.1. Enfoque de la investigación	32
3.1.2. Nivel de investigación.....	32
3.1.3. Diseño de investigación	32
3.2. Población y muestra	33

3.2.1. Población.....	33
3.2.2. Muestra.....	34
3.3. Métodos y técnicas de investigación.....	34
3.3.1. Métodos.....	34
3.3.2. Técnicas de investigación	35

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS RESULTADOS	36
4.1. Ubicación y zona de estudio	36
4.1.1. Ubicación Política	36
4.1.2. Actividades Económicas	36
4.1.3. Aspecto cultural y zonas turísticas.....	37
4.1.4. Fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.....	37
4.2. Dinámicas culturales de la fiesta patronal de la virgen de las mercedes antes de la violencia sociopolítica.....	39
4.2.1. La organización inicial de la fiesta patronal	39
4.2.2. El llantakuy o llanta minka	41
4.2.3. Preparación de la chicha (Sora aqakuy)	46
4.2.4. Roles de los mayordomos y la comunidad.....	49
4.2.5. Rituales previos al día central	52
4.2.6. El traslado del cirio (cirioapamuy).....	53
4.2.7. La víspera (waytakuy).....	54
4.2.8. Día central: Procesión y ceremonias religiosas.....	56
4.2.9. Misa y procesión de la Virgen	56
4.2.10. Almuerzo y convivencia comunitaria	59
4.2.11. Actividades post-día central: Toro pukllay y cierre	61
4.2.12. Toro pukllay: Tradiciones taurinas y sociales.....	62
4.2.13. Despedida y entrega de cargos	66
4.3. Durante la violencia sociopolítica las dinámicas culturales de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.....	68
4.3.1. Impacto de la violencia sociopolítica en la festividad	69
4.3.2. Restricciones y miedos colectivos durante el conflicto.	69
4.3.3. Ausencia de celebraciones por temor a represalias.....	72
4.3.4. Transformaciones de la festividad de la Virgen de las Mercedes	75
4.3.5. Pérdidas familiares y su efecto en la tradición.....	75
4.3.6. Limitaciones en la organización de la mayordomía.....	78
4.3.7. <i>Reducción en las actividades festivas y su expresión simbólica</i>	80

4.4. Después de la violencia sociopolítica del 80 las dinámicas culturales de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.	83
4.4.1. Modificación para el Subcapítulo 4.4: La Transfiguración Cultural y la Reparación Simbólica Posconflicto	84
4.4.2. Impacto del conflicto sociopolítico en la fiesta patronal	85
4.4.3. Transformaciones en la organización de la festividad	87
4.4.4. Continuidad de las tradiciones culturales.....	89
4.4.5. Cambios hacia nuevas dinámicas sociales y económicas	93
4.4.6. La fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes	96
4.4.7. Llantakuy.....	96
4.4.8. Waka Nakay y Ramadakuy	98
4.4.9. Cirio Apamuy	100
4.4.10. Watakuy (preparación o amarre de las Andas)	101
4.4.11. Víspera y novena.....	103
4.4.12. Día Central	103
4.4.13. Tarde Taurina o toro pukllay.....	106
4.4.14. Desate de las andas (Paskakuy).....	108
CONCLUSIONES.....	110
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....	112
ANEXOS.....	116
Anexo 1. Matriz de Consistencia	117
Anexo 2. Instrumentos de investigación.	118
Guía de observación.....	118
Guía de entrevista.....	119
Anexo 3. Anexos fotográficos.....	121

ÍNDICE DE FIGURAS

<i>Figura 1. Plaza principal del distrito de Pacaycasa.....</i>	<i>36</i>
<i>Figura 2. Virgen de las Mercedes de Pacaycasa</i>	<i>39</i>
<i>Figura 3. Demostración del canto del Harawi</i>	<i>45</i>
<i>Figura 4. fotografía de las tazas en los que se serían la chicha de molle</i>	<i>47</i>
<i>Figura 5. Fotografía de las ollas en las que daban el convido.....</i>	<i>60</i>
<i>Figura 6. Cirio apamuy acompañado por las caballerías</i>	<i>101</i>
<i>Figura 7. Amarre del trono de la Virgen de las Mercedes</i>	<i>102</i>
<i>Figura 8. Procesión de la virgen de las Mercedes y la virgen del Carmen.....</i>	<i>105</i>
<i>Figura 9. Los waqrapukus o los oficiales.</i>	<i>107</i>
<i>Figura 10. Toro pukllay en el estadio del distrito de Pacaycasa.....</i>	<i>108</i>

INTRODUCCIÓN

La investigación aborda la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Provincia de Huamanga, Ayacucho, considerando su desarrollo antes, durante y después del conflicto sociopolítico ocurrido entre 1980 y 2000. Esta festividad es entendida como un espacio donde se entrelazan lo religioso, lo social y lo simbólico, configurando un tiempo especial dentro del calendario comunal. Cada año, la celebración se inicia el 22 de septiembre y se prolonga hasta el 27 del mismo mes, siendo el 24 el día central. Estas fechas no solo representan una secuencia ritual, sino que organizan la vida colectiva, movilizan compromisos, activan redes de reciprocidad y reafirman la identidad local en torno a su Santa Patrona. En este marco, prácticas como el llantakuy, la preparación de la chicha de molle, el ramarakuy, la víspera, la procesión, el toro pukllay y el paskakuy constituyen más que actividades festivas: una manifestación cultural basada en el sistema de cargos, el ayni y la participación comunal.

No obstante, estas manifestaciones culturales no permanecieron estáticas. La violencia sociopolítica irrumpió en la vida cotidiana de Pacaycasa, generando desplazamientos forzados, fragmentación de redes familiares y un clima constante de temor. Este contexto afectó directamente la organización y participación en la fiesta patronal; muchas actividades tradicionales fueron suspendidas o reducidas, y la asistencia disminuyó considerablemente. Sin embargo, aun en medio de la adversidad, algunos devotos mantuvieron viva la celebración, resignificando el sentido de la Virgen como símbolo de protección y esperanza. De este modo, la festividad no desapareció, pero sí experimentó transformaciones que reflejan la capacidad de resistencia cultural de la comunidad.

Con el retorno progresivo de familias y el ingreso a un escenario posconflicto, emergieron nuevos procesos sociales vinculados a la migración juvenil, la expansión urbana de Ayacucho y la influencia de la globalización. Estos factores introdujeron cambios en la organización comunal y en las prácticas rituales: la preparación colectiva de ciertos alimentos tradicionales dejó de practicarse, cantos como el harawi dejaron de entonarse, la quema de chamizos perdió presencia y la contratación de músicos externos empezó a

reemplazar expresiones musicales propias. Tales modificaciones no implican necesariamente una pérdida de la tradición, sino un proceso de reconfiguración cultural en el que la comunidad adopta en sus prácticas nuevas condiciones culturales y sociales, manteniendo como núcleo articulador la devoción a la Virgen de las Mercedes.

En este contexto, la investigación plantea como problema central comprender cómo han cambiado las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años 80. Este cuestionamiento permite analizar la festividad como un escenario donde se inscriben las huellas del conflicto, pero también como un espacio de reconstrucción simbólica y reafirmación identitaria. La justificación del estudio radica en la necesidad de aportar a la memoria histórica local y comprender cómo las prácticas religiosas y socioculturales reflejan procesos amplios de transformación social. Al documentar las voces de los pobladores mayores, se recupera una memoria viva que contribuye tanto al ámbito académico como al fortalecimiento de la conciencia comunitaria.

El objetivo general consiste en analizar los cambios en las dinámicas culturales de la festividad en los tres momentos históricos señalados, mientras que los objetivos específicos buscan describir las prácticas previas al conflicto, examinar las transformaciones durante la violencia e identificar las reconfiguraciones en el periodo posterior. Para alcanzar estos propósitos, la investigación adopta un enfoque cualitativo con método etnográfico, de nivel descriptivo y explicativo, que permite interpretar los significados atribuidos por los propios actores sociales a sus experiencias festivas. El diseño es no experimental; se trabajó con pobladores mayores de 55 años, seleccionados mediante muestreo intencional por su conocimiento y trayectoria en la organización de la fiesta. Se emplearon entrevistas semiestructuradas y observación participante durante el desarrollo de las actividades iniciadas cada 22 de septiembre, lo que posibilitó una descripción profunda de los rituales, símbolos y relaciones sociales implicadas.

La investigación se organiza en IV capítulos, desarrollados de manera articulada para comprender las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa:

El Capítulo I aborda el problema de investigación. En este apartado se describe la realidad problemática vinculada a los cambios y continuidades de la festividad en los

distintos periodos históricos, se expone la justificación e importancia del estudio, se plantean el objetivo general y los objetivos específicos, y se delimitan los alcances temporales y espaciales de la investigación.

El Capítulo II presenta el marco teórico y los antecedentes. Aquí se revisan investigaciones previas relacionadas con fiestas patronales y dinámicas culturales, y se desarrollan los principales conceptos que sustentan el análisis, tales como fiesta, tradición, religión, rituales, cambios culturales, así como el contexto del conflicto armado interno y el periodo posterior. Este capítulo proporciona el sustento conceptual e histórico que orienta la interpretación de los resultados.

El Capítulo III expone el marco metodológico. Presenta un enfoque, nivel y diseño de la investigación, la población y muestra, las hipótesis y variables con su respectiva operacionalización, así como los métodos, técnicas e instrumentos utilizados para la recolección y análisis de la información. Este apartado explica cómo se construyó el proceso investigativo y cómo se obtuvo la información que respalda la investigación.

El Capítulo IV desarrolla el análisis e interpretación de los resultados. Inicia con las generalidades del área de estudio ubicación, características geográficas, económicas y culturales y luego analiza las dinámicas culturales de la fiesta en tres momentos históricos: antes, durante y después de la violencia sociopolítica. Se examinan la organización tradicional, los rituales, los impactos del conflicto, las transformaciones posteriores y las nuevas dinámicas sociales y económicas, integrando una mirada etnográfica que permite comprender la festividad como un proceso vivo, atravesado por memoria, cambio y continuidad. La investigación culmina con las conclusiones, las referencias bibliográficas y los anexos correspondientes.

Entre las limitaciones se encuentra la dependencia de la memoria oral y la disponibilidad limitada de registros documentales del periodo de violencia; sin embargo, estas narrativas constituyen una fuente para entender cómo la comunidad ha resignificado su historia. En suma, la Fiesta Patronal que comienza cada 22 de septiembre continúa siendo el núcleo simbólico de Pacaycasa, un espacio donde la fe, la memoria y la identidad comunal se renuevan frente a los desafíos del pasado y del presente.

CAPÍTULO I

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1. Realidad problemática

La investigación aborda una mirada, de las costumbres y tradiciones religiosas en el distrito de Pacaycasa Capital, como fueron irrumpidas por la violencia política, familias integras abandonaron la comunidad, ocasionando una disminución en la población, la fiesta patronal de la Virgen de la Mercedes, dejó de tener relevancia, los pobladores residentes vivieron bajo un manto de temor y angustia, sin posibilidades para participar en las celebraciones, significó un repliegue familiar forzado.

Durante la violencia sociopolítica, la fiesta patronal se celebró con una asistencia reducida, muchas actividades tradicionales fueron suspendidas. Sin embargo, los devotos encontraron formas de mantener viva la tradición, honrando a la Virgen a pesar de las adversidades. Este esfuerzo por preservar la celebración evidencia la capacidad de resistir a sus creencias religiosas.

El cambio cultural de las costumbres, entendido como un proceso social colectivo moldeado por circunstancias históricas y sociales, generó modificaciones durante el conflicto sociopolítico generó modificaciones en las actividades y prácticas asociadas a la fiesta patronal, si se entiende que las tradiciones no son estáticas, se transforman con el tiempo. Estas manifestaciones marcadas por la adversidad, muestran la capacidad de adaptación de la comunidad, donde los elementos culturales van consolidando un proceso continuo de cambio y reconfiguración en las prácticas festivas.

Durante la violencia sociopolítica, los pobladores comenzaron a perder la fe y la esperanza en la protección de la Virgen de las Mercedes. Esta violencia afectó las prácticas religiosos-socioculturales, interrumpiendo tradiciones que durante años habían sido parte de la identidad comunitaria, muchas costumbres dejaron de realizarse por el clima de inseguridad, la dispersión de la población y el temor de la violencia sociopolítica, algunos devotos trataron de mantener la celebración, aun así muchas actividades se suspendieron. Estas interrupciones marcaron el período del conflicto, que han contribuido a revivir la fiesta

en su forma tradicional.

En la actualidad, las fiestas patronales parecen haberse reconfigurado como en Pacaycasa. Se presenta un contexto denominado globalización permitiendo trastoques en la vida diaria, también viene influyendo en las festividades comunales. Este fenómeno ha cambiado la forma en que se celebran las festividades, también ha alterado su significado cultural y social. Con respecto a la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, los cambios han sido significativas en la participación y la ritualidad con participación colectiva las prácticas tradicionales vienen siendo reinterpretadas o adaptadas a los nuevos contextos por las influencias externas.

La intromisión de la globalización ha traído nuevas formas de interacción cultural, lo cual se manifiesta en una pérdida de las particularidades que hacían en la fiesta patronal, los cantos tradicionales, los rituales particulares y las expresiones artísticas de la comunidad han sido reemplazados por actividades influenciadas por modelos externos.

Al respecto cabe precisar que estos cambios no deben interpretarse como una pérdida total de las costumbres y festividades religiosas, sino también la capacidad de adaptación ante los desafíos contemporáneos. La globalización y las secuelas de la violencia sociopolítica han transformado la celebración, hacia la Virgen de las Mercedes, sin embargo, la fe y la creencia religiosa, aun une a los pobladores de Pacaycasa, Esta manifestación cultural vive en forma renovada, adaptándose al nuevo contexto sin perder su significado cultural.

La fiesta patronal de Pacaycasa Capital es un espacio de reencuentro e identidad comunal frente a los procesos globales sigue siendo una oportunidad para mantener la memoria cultural y conexión con sus raíces, ello lo define su carácter comunal. La celebración de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa, reflejan cambios las actividades de orden económico y comercial, sin embargo, pervive la identidad comunal, como las creencias, costumbres y el fervor religioso.

En ese sentido, la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes es una tradición transmitida por generaciones, significa momentos de cohesión social, tiene relevancia, aunque se vienen readaptando elementos tradicionales. La Virgen de las Mercedes es reconocida como la patrona del distrito de Pacaycasa Capital, es importante en la memoria colectiva, como testimonio realzan una diversidad de actividades, combinan elementos

religiosos con prácticas sociales reflejos de las manifestaciones culturales

La migración de los jóvenes, la influencia de productos comerciales, la reducción del tiempo destinado a las labores comunitarias y sociales. Es el caso de la chicha ya no se elabora de manera colectiva ni siguiendo el proceso tradicional; algunas familias optan por métodos más rápidos o han dejado de prepararla, prácticas como el "harawi", canto colectivo de significado simbólico, ha dejado de emitirse, el "ramadakuy", una ceremonia marcaba la celebración, ya no se realiza.

En la costumbre alimentaria, presentan nuevas alternativas preferenciales, ante alimentos representativos de la fiesta patronal han dado lugar al consumo masivo de alimentos provenientes de la ciudad las costumbres de la quema de chamizos, como parte del ritual festivo, han dejado de realizarse, para las fiestas tradicionales los mayordomos contratan a músicos foráneos los oyentes, se han reemplazado la esencia musical propia de la comunidad en actividades festivas religiosas.

La fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes sigue siendo el núcleo de la identidad cultural de Pacaycasa, continúa siendo un espacio de encuentro donde se renuevan los lazos sociales y se reafirman las creencias religiosas., representa un espacio donde convergen elementos religiosos, sociales y culturales que reflejan las diversas experiencias vividas por la comunidad a través del tiempo.

1.2. Formulación del problema.

Problema general

¿Cómo se han transformado las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años ochenta?

Problemas específicos

- a) ¿Cuáles fueron las características de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes antes de la violencia sociopolítica en el distrito de Pacaycasa Capital?
- b) ¿Qué cambios experimentaron las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes durante el periodo de violencia sociopolítica en

el distrito de Pacaycasa Capital?

- c) ¿Cómo se reconfiguraron las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes después de la violencia sociopolítica en el distrito de Pacaycasa Capital?

1.3. Justificación e importancia de la investigación

La investigación tiene como objetivo analizar los cambios en las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años 80. Este análisis busca profundizar en la comprensión de estas manifestaciones culturales que han ocurrido en esta festividad. En el contexto de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes, se busca señalar como las dinámicas culturales han sufrido cambios, especialmente durante y después del conflicto sociopolítico. Como la festividad religiosa ha disminuido en intensidad, lo que plantea un riesgo para la continuidad de esta festividad como expresión de identidad colectiva, quebrando el sentido de pertenencia en la comunidad.

Dentro del propósito, busca señalar la reconstrucción de la memoria histórica y cultural de Pacaycasa, proporcionando información valiosa para la comunidad académica como y la población local. Como través de las fiestas patronales se expresan sentimientos individuales como colectivos, en un espacio donde la festividad y la religión se entrelazan de manera estrecha. Estas celebraciones no solo promueven la convivencia social, sino que también satisfacen diversas necesidades espirituales. La relevancia radica como aporte para los pobladores del distrito de Pacaycasa Capital, quienes podrán reflexionar sobre cómo el conflicto armado transformó la organización y celebración de la festividad.

1.4. Objetivos de la investigación

1.4.1. General

Analizar las transformaciones de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años ochenta.

1.4.2. Específicos

- a) Describir las características de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes antes de la violencia sociopolítica.
- b) Identificar los cambios producidos en las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes durante la violencia sociopolítica.
- c) Analizar la reconfiguración de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes después de la violencia sociopolítica.
- d) Comparar las dinámicas culturales de la fiesta en los tres periodos históricos para comprender las continuidades y transformaciones ocurridas.

1.5. Delimitación de la investigación

Delimitación temática: El enfoque se centra en las dinámicas culturales presentes en la celebración de la fiesta patronal. Delimitación espacial o territorial: La investigación se realizó en el distrito de Pacaycasa Capital, Provincia de Huamanga, Región de Ayacucho. Delimitación temporal: Presenta tres períodos temporales: antes del conflicto armado interno (1970-1980), durante el conflicto (1980-1991), y después del conflicto hasta la actualidad. Delimitación teórica: Emplea un enfoque etnográfico para comprender las dinámicas culturales y sociales en la fiesta patronal. Sujetos de estudio: A hombres y mujeres devotos de la Virgen de las Mercedes, quienes participan activamente en las prácticas religiosas.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1. Antecedentes del estudio

Antecedentes internacionales

Ramírez (2019), en su artículo *"Las fiestas patronales: apuntes para su estudio"*, examinó las características y la relevancia de las fiestas patronales en América Latina, con el propósito de determinar su origen, significado y necesidad de preservación. A través de una metodología etnográfica que integró enfoques cualitativos y cuantitativos, caracterizó estas celebraciones como manifestaciones culturales y religiosas que reflejan procesos de transculturación y las tradiciones de cada comunidad. En sus hallazgos, destacó que, aunque estas festividades han evolucionado, mantienen su sentido religioso y cultural, que permite para la identidad y la cohesión social.

Cremonte (2019), en su artículo *"Fiestas populares - Fiestas patronales: el pueblo y el Estado en la encrucijada de la identidad"*, exploró cómo las fiestas reflejan los sistemas de valores de una comunidad, diferenciando entre las celebraciones populares y los espectáculos de comunicación masiva. A través de un enfoque cualitativo y estudios de caso de la Fiesta del Señor del Milagro de Mailín en Villa de Mayo y la Fiesta Patronal de San Miguel Arcángel, se concluyó que las fiestas populares permiten una expresión auténtica de las identidades culturales, mientras que las celebraciones masivas tienden a mercantilizarlas y reprimir sus formas tradicionales. En conclusión, el autor enfatizó la importancia de reconocer las tensiones entre lo popular y lo masivo, señalando que la comercialización puede amenazar la autenticidad cultural.

Barelli (2016), en su artículo *"Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: La 'Virgen del Carmen' de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013)"*, analizó cómo la devoción de los migrantes chilenos a la Virgen del Carmen fue trasladada y resignificada en un recinto religioso a lo largo del tiempo. Utilizando una metodología hermenéutica histórica y un enfoque etnográfico, que incluyó el análisis de documentos y entrevistas, el estudio mostró que esta devoción se transformó profundamente, reflejando

las identidades y pertenencias de los migrantes. Ritualidades como la entronización y la coronación fueron la construcción de comunidad e identidad, concluyendo que esta devoción no solo funcionó como un espacio de contención social, sino también como una forma de afirmar la identidad y el sentido de pertenencia en el nuevo entorno.

Guadarrama (2013), en su estudio *"Conservación y uso de la biodiversidad en el marco de la fiesta patronal del ejido Mazahua en San Pablo Tlachichilpa, San Felipe del Progreso, Estado de México"*, la finalidad fue identificar cómo la fiesta patronal del ejido Mazahua influía en la preservación de la biodiversidad local, integrando enfoques de antropología y ecología. La metodología incluyó un enfoque interdisciplinario que combinó la observación etnográfica con el análisis de prácticas agrícolas y ganaderas. Los resultados evidenciaron que la fiesta fomentaba la conservación ambiental mediante la valoración y protección de recursos naturales a través de prácticas tradicionales, como el uso sostenible de la tierra y la transmisión de conocimientos ancestrales. Se concluyó que estas festividades no solo representaban eventos culturales significativos, sino que también promovían la sostenibilidad ambiental al integrar la biodiversidad en las dinámicas cotidianas del ejido, resaltando la importancia de las tradiciones culturales en la conservación del medio ambiente.

Arias (2011), en su artículo *"La fiesta patronal en transformación: Significados y tensiones en las regiones migratorias"*, analizó los impactos de la migración en las fiestas patronales, destacando cómo su significado cambió para los migrantes y sus descendientes. Utilizó una metodología basada en la observación y entrevistas en comunidades rurales de Jalisco y Michoacán, con especial atención en las prácticas de jóvenes migrantes y no migrantes. Los resultados evidenciaron que estas fiestas se habían transformado en eventos más costosos y espectaculares, con una creciente participación de los migrantes. En conclusión, se señaló que la dependencia de las fiestas en los recursos aportados por los migrantes había alterado profundamente su organización y significado, reflejando cambios en las dinámicas comunitarias y en las expresiones de pertenencia.

Antecedentes Nacionales

Rodríguez (2019), en su estudio *"Festividad Patronal: Virgen del Carmen. Madre Protectora del Distrito de San Antonio - Grau – Apurímac"*, el objetivo fue explorar las manifestaciones sociales y culturales que definen la festividad de la Virgen del Carmen en

San Antonio, Apurímac. A través de una metodología cualitativa y descriptiva, Rodríguez analizó la interacción entre lo sagrado y lo profano en esta celebración. Los resultados evidenciaron que la festividad no solo es un evento religioso, sino también un espacio donde se articulan dimensiones sociales y culturales, con una estructura organizativa liderada por los devotos, quienes seleccionan colaboradores para los rituales y actividades. Esta organización fortalece los lazos comunitarios y fomenta el sentido de responsabilidad compartida. En conclusión, el estudio subrayó cómo la festividad refuerza la identidad local y el sentido de pertenencia para la cohesión social y la preservación del patrimonio cultural. Además, Rodríguez propuso ampliar las investigaciones etnográficas a otras festividades en la provincia de Grau para sensibilizar sobre su valor cultural y su contribución a la identidad colectiva.

Murguía (2015), en su estudio *"Fiesta patronal: espacio del diálogo intercultural en Huánuco"*, tuvo como finalidad examinar cómo las fiestas patronales actúan como plataformas de interacción cultural y diálogo intercultural. A través de una metodología etnográfica basada en la observación directa, enfocada en la fiesta de la Santísima Virgen de la Alta Gracia en Ayaviri, se concluyó que estas festividades combinan tradiciones ancestrales y contemporáneas, promoviendo el intercambio de experiencias, conocimientos y símbolos entre diversos grupos étnicos y sociales. Los resultados mostraron que estas prácticas fortalecen la identidad local y la cohesión comunitaria, a la vez que preservan expresiones culturales únicas. En síntesis, Murguía subrayó que las fiestas patronales no solo son eventos religiosos, sino también espacios dinámicos para la integración multicultural y la adaptación de tradiciones frente a cambios sociales.

Montenegro (2015), en su estudio *"La religiosidad popular en torno a la Santísima Virgen de la Puerta en el centro poblado de Roma, distrito Casa Grande, provincia de Ascope – La Libertad"*, tuvo como objetivo explorar el papel de esta festividad como manifestación de religiosidad popular y expresión sociocultural. Utilizando metodologías etnográficas e histórico-comparativas, el estudio identificó que la fiesta conecta a los devotos con sus raíces culturales y sociales, promoviendo la continuidad cultural mediante la transmisión de valores y tradiciones. Los resultados evidenciaron que la festividad no solo fortalece la identidad local, sino que también actúa como un espacio de cohesión social, resistencia cultural y preservación del patrimonio intangible frente a procesos de modernización. En conclusión, Montenegro resaltó que la religiosidad popular en torno a la

Virgen de la Puerta para mantener la solidaridad comunitaria y reafirmar la identidad cultural.

Bonet (2014), en su estudio *"El sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco"*, tuvo como propósito analizar los principios que sustentan el sistema de cargos o mayordomías en esta festividad religiosa, explorando las normativas y discursos promovidos por el clero. Mediante una metodología cualitativa de enfoque empírico-inductivo, el estudio reveló que, aunque los discursos emotivos y simbólicos del clero estructuran los momentos rituales, su impacto en la consolidación de la fe de los devotos es limitado. No obstante, la devoción de los participantes permite que los poderes atribuidos a la Virgen trasciendan lo espiritual, integrándose en las dinámicas sociales de la comunidad. En conclusión, Bonet destacó que estas festividades no solo refuerzan la identidad religiosa y cultural, sino que también fomentan la cohesión comunitaria y la transmisión de tradiciones entre generaciones.

Ordaz (2014), en su estudio *"La festividad del Niño Dulce Nombre de Jesús en el distrito de Huancayo"*, el objetivo fue identificar la importancia cultural, social y económica de la festividad del Niño Dulce Nombre de Jesús en Huancayo, analizando cómo factores externos han impactado en la pérdida de su originalidad. Utilizando una metodología etnográfica, Ordaz examinó la evolución de la festividad y los desafíos que han afectado su práctica y significado. Los resultados indicaron que esta celebración, originalmente destinada a renovar la fe cristiana en una comunidad en crisis religiosa, se transformó en un espacio para fortalecer los lazos sociales y comunitarios, aunque ha experimentado cambios significativos debido a influencias económicas y sociales. En conclusión, el estudio destacó la resiliencia cultural de la festividad, que continúa siendo un elemento de la identidad local y un espacio de renovación espiritual, a pesar de las transformaciones socioeconómicas que enfrenta.

Paredes (2014), en su estudio *"Fiesta patronal de San Roque como recurso para el turismo en el distrito de San Jerónimo de Tunan"*, el propósito fue analizar la festividad de San Roque como un evento religioso y un recurso para el desarrollo del turismo local. Con un enfoque etnográfico y fases descriptivas y analíticas, Paredes realizó un trabajo de campo detallado en San Jerónimo de Tunan. Los resultados mostraron que la festividad combina elementos tradicionales y contemporáneos, como la chonguinada y los avelinos, que enriquecen culturalmente el evento y lo adaptan a las necesidades de la comunidad. Además,

estas incorporaciones no solo revitalizan la fe cristiana, sino que también atraen visitantes, promoviendo el turismo en la región. En conclusión, la festividad de San Roque no solo fortalece la identidad cultural local, sino que también actúa como un mecanismo dinámico de desarrollo social y económico, resaltando la importancia de comprender estas celebraciones como recursos turísticos y culturales.

2.2. Definición conceptual

La Efimeridad Reconfigurada y la Liminalidad: El espacio festivo como anti-estructura. Bajo la perspectiva de Víctor Turner, la fiesta patronal no debe ser entendida como un simple hito cronológico en el calendario local, sino como un espacio liminal por excelencia. La liminalidad constituye una fase de transición donde los roles cotidianos, las jerarquías y las estructuras normativas se diluyen temporalmente para dar paso a un estado de apertura y resignificación cultural.

Durante el periodo de violencia sociopolítica (1980-1991), esta experiencia liminal fue violentamente truncada por el terror. La irrupción armada suprimió la predictibilidad del ritual e impuso un estado de excepción permanente donde el miedo fracturó el orden comunitario. En el escenario del posconflicto, la reactivación de la fiesta opera como una "anti-estructura". Este concepto turneriano permite explicar cómo la comunidad suspende temporalmente el orden del dolor, el duelo latente y la sospecha cotidiana para confluir en una dimensión espaciotemporal gobernada por la comunitaria. La efimeridad de la fiesta se reconfigura: los días de celebración no son un escape pasivo, sino un dispositivo activo y necesario donde la sociedad local ensaya nuevas formas de relación, sanación colectiva y reconstrucción de su tejido social resquebrajado.

Sistemas de Reciprocidad y el Don: El tejido de la confianza comunitaria. Para comprender la densa red de interacciones que sostienen la festividad, es imperativo recurrir a la teoría del don de Marcel Mauss. Prácticas medulares de los preparativos festivos como el Llantakuy (recolección y rajado de leña), el Ayni (reciprocidad comunitaria) y el Sora aqakuy (elaboración de la chicha de jora) rebasan la categoría de meras tareas logísticas u organizativas. Estas actividades se erigen como "hechos sociales totales", puesto que comprometen simultáneamente dimensiones económicas, religiosas, parentales y políticas de la sociedad de Pacaycasa.

En un contexto histórico donde la violencia sembró la desconfianza, la

fragmentación y el aislamiento entre vecinos, la reactivación del Ayni a través del don adquiere un carácter eminentemente reparador. El intercambio de fuerza de trabajo, insumos y tiempo durante el Llantakuy y el Sora aqakuy no responde a una lógica de mercado, sino a la triple obligación maussiana: dar, recibir y devolver. Esta circulación de prestaciones genera un entramado de obligaciones morales que vincula nuevamente a las familias. Al comprometer al individuo con el bienestar del colectivo, el sistema del don contrarresta activamente la atomización social heredada de la guerra, instituyéndose como el motor ético para la devolución de la confianza intersubjetiva.

El abordaje de las manifestaciones artísticas y rituales de la fiesta, tales como el Harawi (canto lírico andino) o el Toro pukllay (juego de toros), demanda una aproximación desde la "descripción densa" propuesta por Clifford Geertz. Desde esta mirada interpretativa, la cultura es un texto que los propios actores sociales leen y escriben; por ende, los rituales patronales son estructuras de significación que encapsulan la historia local y la visión del mundo de la comunidad.

Articulando a Geertz con los planteamientos de Paul Connerton sobre la memoria social, se sostiene que el recuerdo del conflicto armado en Pacaycasa no habita únicamente en los discursos verbales o los testimonios escritos, sino que se halla profundamente inscrito en la performance corporal. La memoria del dolor, el miedo, pero también de la resistencia, se actualiza y transmite a través de prácticas incorporadas: la modulación melancólica e hiriente de las voces femeninas en el Harawi, la catarsis y el desafío coreográfico del Toro pukllay, y las vibraciones sonoras del Waqrapuku (corneta de cuerno de toro) que resuenan en la plaza de armas. La plaza, otrora escenario de la violencia y el control militar, es reapropiada simbólicamente por los cuerpos danzantes y los sonidos rituales. Así, la corporalidad festiva funciona como un archivo vivo y un canal nemónico donde el pasado traumático se procesa, se corporiza y se inscribe visual y acústicamente en el espacio público contemporáneo.

El abordaje de las manifestaciones artísticas y rituales medulares de la festividad, tales como el *Harawi* (canto lírico andino) y el *Toro pukllay* (juego de toros), demanda una aproximación desde la "**descripción densa**" formulada por Clifford Geertz (1973). Desde esta mirada interpretativa, la cultura se desentraña como un texto que los propios actores sociales leen, escriben e interpretan de manera constante; por ende, los rituales patronales no son meras réplicas folclóricas automatizadas, sino complejas estructuras de significación

que encapsulan la historia local, las tensiones sociales y la ontología misma de la comunidad.

Al articular la perspectiva geertziana con los planteamientos de Paul Connerton (1989) en torno a la memoria social, se evidencia que el recuerdo del conflicto armado interno en Pacaycasa no habita únicamente en los discursos verbales, los testimonios orales o las actas escritas. Por el contrario, la memoria del trauma se halla profundamente fijada a través de lo que Connerton denomina "**prácticas de incorporación**", es decir, saberes y recuerdos solemnes inscritos en la *performance* corporal y la memoria sensorio-motriz de los comuneros.

De este modo, la memoria del dolor, el miedo endémico, pero fundamentalmente la capacidad de resistencia, se actualiza, corporiza y transmite intergeneracionalmente mediante ejecuciones rituales específicas: la modulación melancólica, aguda e hiriente de las voces femeninas en el *Harawi* —que evoca el llanto de la época del peligro—, la catarsis colectiva y el desafío coreográfico frente al peligro en el *Toro pukllay*, y las vibraciones sonoras del *Waqrapuku* (corneta de cuerno de toro) que resuenan con un eco marcial y lúgubre en la plaza de armas.

Este último espacio geográfico posee una carga simbólica ambivalente y disruptiva. La plaza, que durante el periodo de violencia sociopolítica (1980-1991) operó como un escenario de control militar, disciplinamiento corporal y vulneración de la vida, es hoy resignificada y reapropiada simbólicamente por los cuerpos danzantes, la comensalidad y los sonidos rituales. En definitiva, la corporalidad festiva en Pacaycasa funciona como un archivo vivo y un canal nemónico performativo; un sustrato donde el pasado traumático no se olvida, sino que se procesa, se metaboliza colectivamente y se inscribe visual, táctil y acústicamente en el espacio público contemporáneo.

2.2.1. *Fiesta*

Durkheim (1912) planteó que las fiestas constituyen momentos de efervescencia colectiva, en los cuales se refuerzan las creencias compartidas y se fortalecen los lazos de solidaridad social. En este sentido, estas celebraciones actúan como mecanismos que revitalizan la conciencia colectiva y, a la vez, reafirmar la cohesión comunitaria. De manera complementaria, Turner (1969) argumentó que las fiestas representan espacios liminales, es

decir, periodos de transición donde las jerarquías sociales se suspenden temporalmente. Esta suspensión, según el autor, facilita la renovación de las estructuras comunitarias y la creación de nuevas relaciones sociales.

Caillois (1942) dice, las fiestas son manifestaciones de lo sagrado que canalizan energías colectivas. Estas celebraciones, al suspender las normas cotidianas, facilitan una regeneración social dentro de un marco simbólico y temporal. Así, la festividad permite una reorganización de la sociedad que trasciende lo ordinario y refuerza la dimensión colectiva de la experiencia humana. Aedo (2020) conceptualizó la fiesta como una práctica colectiva conformada por un conjunto de actos organizados bajo una secuencia ritual, asociados a un espacio y un tiempo específicos. Según este autor, la celebración simboliza la sacralidad y el valor que el sujeto celebrante otorga al sujeto celebrado. Además, la fiesta, al definirse en una relación dialéctica con la vida cotidiana, rompe con el tiempo ordinario y sumerge a los participantes en un ambiente cargado de emotividad. De esta manera, se constituye en una acción simbólica que evoca realidades inaccesibles, activas identidades colectivas y, a la vez, se presenta como un campo de disputas donde se afirman jerarquías sociales.

Gisbert & Rius (2020) dentro de una visión crítica, señala que la fiesta no debe ser entendida únicamente como un espacio de consenso y celebración, sino también como una arena de conflicto social. Según este autor, festividades tradicionales, como las Fallas de València, reproducen desigualdades de género y reflejan dinámicas de poder patriarcal. De este modo, la interacción en estos rituales genera y perpetúa normas sociales, roles de género y relaciones de dominación. Por ende, la cultura festiva no solo activa identidades colectivas, sino que también se convierte en un escenario donde se manifiestan tensiones sociales y se disputan el control del espacio público y el poder.

Lara (2015) define la fiesta, como un espacio que materializa la ausencia de los valores de productividad y progreso propios de la racionalidad moderna. En este sentido, la fiesta se presenta como un momento en el que no se trabaja ni se produce, en marcado contraste con el tiempo ordinario dedicado al trabajo. Asimismo, se considera una acción simbólico-ritual, cíclica y recurrente, que refleja los valores, creencias e intereses de la comunidad. De acuerdo con el autor, las fiestas populares son manifestaciones de la voluntad colectiva y de la experiencia compartida de regocijo, en las que la comunidad no solo celebra un evento específico, sino también su propia identidad. Por ello, estas festividades se constituyen como eventos privilegiados en la vida comunitaria, evidenciando tanto las

relaciones de poder como los lazos sociales que estructuran el colectivo.

Martínez (2004) concibe la fiesta como un hecho social total, caracterizado por su expresión ritual y simbólica, que abarca dimensiones tanto sagradas como profanas. En este marco, la fiesta está intrínsecamente vinculada a las identidades colectivas, actuando como estructuradora del calendario y del espacio. Se argumenta que, al ser una celebración cíclica y repetitiva, la fiesta permite al agregado social reconectar con sus fuentes de identidad y reconstruir la experiencia de comunidad imaginada. De esta manera, a través de la acción ritual, la fiesta ejerce un poder configurador de la realidad, generando efectos sociales, económicos y políticos, mientras refleja la diversidad de identidades en el contexto de sociedades multiculturales y globalizadas.

Maldonado (2019) describe la fiesta en la comunidad quechua de Hualla como un evento que trasciende las categorías de lo sagrado y lo profano, constituyéndose en un momento de catarsis social posterior a la cosecha. En este contexto, la fiesta reúne a la comunidad en actos de agradecimiento y oración al santo patrón, fomentando la generosidad y el sentido de pertenencia colectiva. Además, la fiesta actúa como un marcador de relaciones recíprocas, entrelazando prácticas tradicionales con elementos del mercado. A través de estas interacciones, caracterizadas por el intercambio de bienes y servicios, se fortalecen los lazos familiares y comunitarios. Así, la festividad se convierte en un símbolo de cohesión social, donde la participación activa y la colaboración de los miembros de la comunidad resultan importantes para su continuidad.

La fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital es una celebración social integra música, danza y gastronomía, atrae a diversos visitantes, para conocer esta festividad. Presenta una variedad de actividades, se inicia con la víspera, con espectáculos de juegos pirotécnicos creando un ambiente festivo. En la celebración principal, se ofrecen comida a los concurrentes y música, propiciando un ambiente festivo y espacio de disfrute colectivo.

Simbólicamente la protección de dos vírgenes veneradas, están presente en la creencia religiosa la historia y un territorio compartido, marcados por conflictos, como los episodios de violencia política. Esta festividad trasciende el ámbito religioso para consolidarse como una manifestación cultural que refuerza en los comuneros su sentido de identidad y pertenencia dentro de la memoria colectiva.

La festividad presenta momentos simbólicos evidenciado en diversos rituales de regocijo colectivo y reafirmación de identidades, así como escenarios de interacción social y económica refuerzan los lazos comunitarios y las relaciones de poder. En este sentido, las fiestas no solo celebran eventos también configuran la vida social, económica y cultural de la comunidad

2.2.2. Tradición

La tradición se comprende como un proceso dinámico que conecta el pasado con el presente a través de la transmisión de valores, prácticas, creencias y significados compartidos. Shils (1981) define la tradición como "todo aquello que se transmite o entrega del pasado al presente", subrayando su papel como un marco de continuidad cultural y social. Según el autor, las tradiciones, aunque basadas en el pasado, pueden coexistir con la innovación, ya que son constantemente adaptadas y reinterpretadas en contextos contemporáneos. Por su parte, Hobsbawm y Ranger (1983) introducen el concepto de las "tradiciones inventadas", argumentando que muchas tradiciones no son herencias genuinas, sino construcciones diseñadas para reforzar identidades nacionales o políticas. Desde esta perspectiva, las tradiciones pueden ser creadas para proporcionar legitimidad histórica a ciertos valores o instituciones, reflejando la capacidad de las sociedades para reinterpretar y construir su pasado en función de necesidades presentes.

Giddens (1994) enfatiza que las tradiciones son sistemas de prácticas simbólicas que ofrecen continuidad en contextos de cambio. Sin embargo, en la modernidad tardía, muchas tradiciones son cuestionadas debido a los procesos de globalización y reflexividad, que obligan a las comunidades a reexaminar sus significados y relevancia en un mundo interconectado. Este proceso de reinterpretación constante refuerza el carácter dinámico de la tradición. Sahlins (1985) sostiene que la tradición no es un vestigio del pasado, sino una herramienta activa que las comunidades utilizan para adaptarse a nuevas realidades.

Taipe Campos et al. (2023), la tradición oral se refiere a un sistema de mito-creencias que se transmite de generación en generación, y que tiene un papel fundamental en la comprensión de las prácticas agrícolas y la relación con los cultivos en las culturas quechuas del centro-sur andino peruano. La tradición oral no solo representa un conjunto de relatos, sino que también implica ritos y prácticas sociales que están profundamente arraigadas en la cosmovisión de estas sociedades. En este contexto, la agricultura es vista como un proceso

que involucra no solo aspectos técnicos, sino también significados culturales y simbólicos relacionados con la vida, la naturaleza y las deidades.

2.2.3. Religión

La religión, se comprende como un fenómeno cultural y social que conecta a los individuos con lo sagrado, organiza comunidades y otorga sentido a la experiencia humana. Durkheim (1912), la religión es *"un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, que unen en una misma comunidad moral a todos aquellos que las profesan"*. Para el autor, su función principal radica en promover la cohesión social al proporcionar un marco moral común. Además, introduce la distinción entre lo sagrado y lo profano, elementos fundamentales para entender cómo las normas y valores colectivos se manifiestan en las religiones.

Malinowski (1948), desde una perspectiva funcionalista, sostiene que la religión cumple un papel psicológico al proporcionar consuelo frente a la incertidumbre y la muerte. En *Magia, ciencia y religión*, afirma que las prácticas religiosas no solo ayudan a los individuos a enfrentar situaciones de estrés, sino que también refuerzan el equilibrio social al consolidar normas y valores compartidos. Este enfoque funcionalista complementa las perspectivas estructurales al enfatizar las necesidades humanas básicas que la religión satisface.

Geertz (1973) define la religión como *"un sistema de símbolos que establece disposiciones poderosas y duraderas en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia"*. En *La interpretación de las culturas*, resalta el papel de la religión como un marco simbólico que da coherencia a las experiencias humanas y permite enfrentar las incertidumbres de la existencia. En línea con esta visión, Turner (1969), en *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, analiza cómo los rituales religiosos generan "espacios liminales", donde se suspenden las normas sociales y se crean nuevas posibilidades de cohesión comunitaria y transformación.

2.2.4. Rituales

Los rituales son conceptualizados como prácticas simbólicas y socialmente estructuradas expresan y refuerzan valores, creencias y significados compartidos en una comunidad. Estas prácticas tienen funciones variadas, como la cohesión social, la

transmisión de conocimientos culturales y la resolución de tensiones. Durkheim (1912), los rituales son actos colectivos que conectan a los individuos con lo sagrado y con su comunidad, promoviendo la cohesión social. Enfatiza que los rituales refuerzan las normas y valores colectivos al generar un sentido de solidaridad entre los participantes. De esta manera, actúan como mecanismos para mantener el orden social.

Turner (1969) analiza los rituales desde el concepto de "liminalidad", refiriéndose a los momentos de transición donde las normas sociales se suspenden temporalmente. Sostiene que estos periodos intermedios permiten la reflexión y la transformación, tanto a nivel individual como colectivo. Así, los rituales no solo refuerzan las estructuras sociales existentes, sino que también crean oportunidades para su renovación o cuestionamiento. Este enfoque subraya la capacidad de los rituales para promover cambios en las dinámicas sociales. Geertz (1973) interpreta los rituales como "textos culturales" que dramatizan y comunican los valores y cosmovisiones de una sociedad. Plantea que los rituales ofrecen un marco simbólico para comprender y dar sentido a las experiencias humanas. Bloch (1989) argumenta que los rituales son herramientas para legitimar y perpetuar las jerarquías sociales, presentando las relaciones de poder como naturales e incuestionables. Por tanto, estos actos no son solo expresiones culturales, sino también medios para consolidar estructuras políticas y económicas. Asad (1993) señala que los rituales deben analizarse en sus contextos históricos y culturales específicos. Sostiene que los rituales no son únicamente actos simbólicos, sino también prácticas disciplinarias que moldean los cuerpos y subjetividades de los individuos. Este enfoque resalta el papel de los rituales en la construcción de identidades y en la reproducción de relaciones de poder.

Grimes (1972) plantea que los rituales son formas de acción simbólica que se componen principalmente de gestos y movimientos, los cuales representan la puesta en práctica de ritmos evocadores. Según este autor, los rituales constituyen actos simbólicos dinámicos que implican posturas y un silenciamiento simbólico de la acción, resaltando así su carácter performativo en la construcción de significados culturales. En este sentido, los gestos rituales no son meras acciones físicas, sino expresiones profundas de significados compartidos por las comunidades. Por su parte, López (2003) enfatiza que los rituales están estrechamente relacionados con los procesos de comunicación, ya que transmiten información significativa a los demás. Además, cómo la ritualización de posturas corporales específicas, moldeadas por cada cultura, está asociada al concepto de *habitus* y vinculada

con los rituales del poder. Barfield (2001) define los rituales como “actos formales y prescritos que tienen lugar en contextos de culto religioso, como una misa cristiana o el sacrificio a los espíritus de los antepasados”. Según este autor, el contexto religioso proporciona un marco estructurado para estas acciones simbólicas, destacando su carácter normativo y su vínculo con la trascendencia. De esta manera, el autor resalta cómo los rituales enmarcados en prácticas religiosas fortalecen la conexión entre lo humano y lo sagrado.

El Instituto Nacional de Innovación Agraria (2007) concibe como una comunión íntima entre los humanos, la naturaleza y las deidades, integrando lo sagrado con las actividades cotidianas y festivas. En este contexto, no existe una separación rígida entre lo profano y lo sagrado, ya que toda actividad se lleva a cabo con respeto hacia la naturaleza y las deidades protectoras. Sin embargo, los momentos rituales más significativos se concentran en celebraciones festivas, donde el ciclo de las deidades se conecta profundamente con la agricultura y la actividad humana. De este modo, estas celebraciones configuran un calendario ritual festivo, en el que se reafirma la unidad entre el ritual y la fiesta, ya que no existe fiesta sin ritual, ni ritual sin fiesta.

2.2.5. Tiempos del conflicto armado interno.

El conflicto armado en Perú ocasionó muertes, desapariciones, secuestros, torturas, violaciones de derechos colectivos afectando a las comunidades andinas. Según Villasante (2016), el derecho humanitario internacional fue una herramienta para encontrar justicia, sustentándose en instrumentos como las Convenciones de Ginebra de 1949, la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Estos marcos normativos permitieron enfrentar los crímenes de lesa humanidad dentro de los principios de justicia internacional. La presencia del PCP-SL con las comunidades campesinas fue estratégica, porque consideraban al campesinado como la fuerza principal para avanzar en la revolución hacia el socialismo. La radicalización en estas comunidades, dio lugar a uno de los periodos más cruentos en la historia del país.

2.2.6. Tiempos postconflicto armado.

Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, el conflicto armado se extendió entre 1980 y 2000, iniciado por la sedición del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso. Este periodo dejó profundas heridas en regiones como Ayacucho, donde la

violencia no solo alteró la seguridad de las personas, sino también sus prácticas culturales y religiosas. En ese contexto, la fiesta patronal no podía mantenerse intacta.

Antes de la violencia sociopolítica, la celebración de la Virgen de las Mercedes era uno de los acontecimientos esperados del año. No era solo una festividad religiosa; era un espacio de encuentro, de reafirmación de la identidad y de fortalecimiento de lazos comunitarios. La mayordomía, las promesas, las procesiones y las actividades rituales tejían relaciones de reciprocidad y compromiso. La fe estaba entrelazada con la vida cotidiana, con el trabajo agrícola, con la familia y con el sentido de pertenencia.

Durante los años violentos del conflicto, esta festividad se vio interrumpida. El temor a las reuniones públicas, la desconfianza generalizada hizo que muchas expresiones colectivas se debilitaran. La religiosidad no desapareció, pero cambió de forma. En muchos casos se vivió de manera más íntima, más recogida. Las oraciones en casa, las promesas en silencio y los pequeños gestos de devoción se convirtieron en formas de sostener la esperanza cuando el entorno era incierto.

Cuando la violencia disminuyó comenzó un proceso de recuperación, la festividad patronal fue devolviendo lentamente. No volvió a ser igual. La experiencia del conflicto dejó huellas en la organización, en la participación y en el significado mismo de la celebración. Muchos hogares perdieron familiares, otros migraron, los que retornaron volvieron con nuevas experiencias y costumbres. En ese escenario, la fiesta empezó una función de reparación simbólica. Volver a participar en la procesión a la Virgen, reencontrarse en la plaza, compartir alimentos y música, se volvió una nueva manera de reencuentro comunal.

Este periodo puede entenderse como un tiempo de resignificación., donde La Virgen ya no solo representa protección espiritual o abundancia; también encarna consuelo y memoria. La festividad se convierte en un espacio donde el pasado doloroso no se borra, pero se integra a la experiencia colectiva. Al mismo tiempo, la modernización y los cambios económicos, introdujeron nuevas dinámicas: como de uso de tecnología, en la organización, en las formas de financiamiento, y una participación particular de las generaciones jóvenes.

CAPÍTULO III

MARCO METODOLÓGICO

3.1. Enfoque, nivel y diseño de investigación

3.1.1. Enfoque de la investigación

La investigación presenta un enfoque cualitativo adopta el método etnográfico. Este enfoque permitió analizar los fenómenos culturales en su contexto natural, permitiendo estudiar tanto las prácticas visibles como los significados simbólicos subyacentes. Según Hernández et al. (2014), la investigación cualitativa es adecuada para explorar fenómenos complejos y dinámicos, ya que su flexibilidad permite profundizar en las experiencias humanas. Complementa, Creswell (2014) quien destaca que este enfoque busca interpretar los significados atribuidos por las personas a sus vivencias, proporcionando una comprensión integral de los fenómenos en su contexto específico.

3.1.2. Nivel de investigación

El nivel de la investigación de trabajo de campo es descriptivo y explicativo, permitió un análisis del fenómeno estudiado. El enfoque descriptivo documenta las características de las expresiones culturales durante la festividad, resalta la diversidad de las prácticas religiosas, así como los elementos simbólicos y sociales. El nivel explicativo buscó comprender las causas y factores que influyeron en estas manifestaciones culturales, relacionándolas con los efectos del conflicto sociopolítico en la comunidad. Hernández et al. (2014), esta combinación no solo describe los fenómenos, sino que también permite contextualizarlos e interpretar sus interacciones dentro de un marco histórico y sociocultural. Creswell (2014), los enfoques descriptivos y explicativos en investigaciones cualitativas facilitan la comprensión de fenómenos complejos y sus implicancias culturales.

3.1.3. Diseño de investigación

El diseño de la investigación es no experimental, no se manipulan las variables, sino que el fenómeno es comprendido en su escenario social y cultural. Así mismo, presenta un carácter comparativo porque analiza la festividad en tres momentos secuenciales con sus

propias particularidades: antes, durante y después del conflicto. Estas continuidades y transformaciones reconfiguran sus expresiones simbólicas en contextos simbólicos diferentes.

El abordaje metodológico se sustenta en el método etnográfico, priorizando la inmersión en el entorno y la comprensión de las prácticas culturales desde la perspectiva de los propios actores sociales. Hammersley y Atkinson (2007) sostienen que la etnografía busca interpretar las acciones y significados desde el punto de vista de quienes los viven, lo que resulta pertinente para entender la dimensión simbólica de la festividad.

La investigación se desarrolló en tres etapas articuladas entre sí. En un primer momento, se realizó una exploración documental que incluyó la revisión de registros históricos, literatura académica y documentos locales, con el fin de reconstruir el contexto previo al conflicto y establecer una base comparativa. En una segunda etapa, se llevaron a cabo visitas preliminares al área de estudio, que permitieron generar vínculos de confianza con los miembros de la comunidad y reconocer los espacios donde se desarrollan las actividades religiosas, identificando también los cambios físicos y simbólicos producidos en el tiempo. Finalmente, la tercera etapa correspondió al trabajo de campo intensivo, donde se aplicaron técnicas como la observación participante y entrevistas semiestructuradas para recoger testimonios, experiencias y significados asociados a la festividad en el periodo actual.

Geertz (1973) con este enfoque elabora una “descripción densa”, es decir, una interpretación de los sentidos culturales que subyacen a las prácticas observadas. Así, más que limitarse a describir hechos, la investigación busca comprender cómo la comunidad vive, recuerda y resignifica su celebración en los distintos momentos históricos analizados, mostrando que la fiesta no es estática, sino una expresión dinámica de identidad colectiva.

3.2. Población y muestra

3.2.1. Población

La población comprende a los pobladores del distrito de Pacaycasa Capital, tanto varones como mujeres mayores de 55 años, fueron seleccionados por sus conocimientos y experiencias acumuladas en relación a la festividad de la Virgen de las Mercedes y los cambios culturales en la comunidad. Morse (2000), en investigaciones cualitativas es crucial

trabajar con poblaciones que puedan proporcionar narrativas significativas y ricas en detalles, garantiza la validez del análisis.

3.2.2. Muestra

La muestra se seleccionó mediante un muestreo intencional, centrado en identificar a los comuneros más relevantes para la investigación. Se incluyó entrevistas semiestructuradas con ex mayordomos y devotos permanentes, quienes constituyen el núcleo social más influyente en la configuración del sistema de cargos y rituales de la festividad. Se realizó la observación participante, en actividades culturales asociadas a la festividad. Este grupo de personas, aportaron valiosa información sobre las continuidades y cambios socioculturales utilizando del método de saturación. Patton (2002), este tipo de selección permite captar datos profundos y significativos, alineados con los objetivos del enfoque cualitativo y etnográfico.

3.3. Métodos y técnicas de investigación

3.3.1. Métodos

La investigación utilizó un enfoque cualitativa-etnográfico, permitió explorar las realidades socioculturales de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes en diferentes espacios, tiempos y contextos. Este enfoque resultó pertinente para analizar las prácticas, sus motivaciones y significados. Hernández et al. (2014), la metodología cualitativa es adecuada para investigar procesos dinámicos. Creswell (2014) resalta que este tipo de investigación busca interpretar los significados atribuidos por las personas a sus experiencias en su contexto natural. En este sentido, la combinación del enfoque cualitativo con el método etnográfico permitió interpretar los hechos socioculturales asociados a esta festividad, durante los períodos antes, durante y después del conflicto sociopolítico de los ochenta.

El método cualitativo fue empleado para recopilar datos de manera detallada, utilizando técnicas como la observación participante y las entrevistas semiestructuradas. Estas herramientas permitieron captar las perspectivas de los participantes y registrar las dinámicas culturales en su contexto natural. La investigación se sustentó en el método etnográfico, permitiendo Hammersley & Atkinson (2007) describir y analizar fenómenos culturales desde la perspectiva de las personas. Este método facilita una descripción densa de los aspectos más significativos de la festividad, incluyendo sus rituales, símbolos y

cambios históricos. Geertz (1973), la etnografía busca interpretar los significados culturales en sus propios términos, permitiendo comprender la interacción entre los elementos simbólicos y sociales que estructuran las prácticas culturales.

3.3.2. Técnicas de investigación

Las técnicas de investigación empleadas fueron la entrevista y la observación participante, se aplicaron durante el desarrollo de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.

La entrevista consistió en la recolección de datos mediante informantes seleccionados por su conocimiento y experiencia respecto al fenómeno estudiado. Patton (2002), las entrevistas son una herramienta para explorar las experiencias de las personas, capturando detalles que no siempre son observables. La observación directa fue fundamental para registrar de manera sistemática las situaciones, comportamientos y eventos que ocurrieron durante la festividad. Creswell (2014), esta técnica permite al investigador examinar detalles de las actividades y actitudes de los participantes desde una perspectiva no intrusiva. La observación participante facilitó en el contexto de la festividad, recopilando información desde una perspectiva inmersiva. Geertz (1973), la observación participante permite desarrollar una "descripción densa", para interpretar los significados culturales en sus propios términos.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS RESULTADOS

4.1. Ubicación y zona de estudio

La investigación se realizó en el distrito de Pacaycasa Capital, Provincia de Huamanga, Región Ayacucho, se encuentra situado en un valle interandino, con una extensión territorial de acuerdo al Plan de Desarrollo Concertado Pacaycasa (2012) presenta 41.8 km² y altitudes que varían entre los 2,535 y 3,300 metros sobre el nivel del mar. Su cercanía a la ciudad, aproximadamente a 30 minutos de distancia, facilita el acceso y lo posiciona como un punto de conexión entre áreas urbanas y rurales.

Figura 1. Plaza principal del distrito de Pacaycasa.



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, agosto-2023.

4.1.1. Ubicación Política

Según el Plan de Desarrollo Concertado Pacaycasa (2012), el distrito de Pacaycasa se encuentra dividido en 13 anexos, 01 caserío, 03 unidades agropecuarias y 03 comunidad campesina; teniendo a la comunidad de Pacaycasa como capital de distrito.

4.1.2. Actividades Económicas

Según el Plan de Desarrollo Concertado Pacaycasa (2012) dentro de las actividades

económicas en el distrito de Pacaycasa, existe la actividad extractiva artesanal de la tuna y la cochinilla producida, en su mayoría por familiares. La comercialización de la tuna, uso de productos naturales, alineada con principios de sostenibilidad y aprovechamiento racional de los recursos. La producción de tara, ha demostrado su versatilidad y potencial económico, por otro lado, una parte significativa de la población del distrito se dedica a la producción artesanal de ladrillos, una actividad económica que se caracteriza por ser de subsistencia.

4.1.3. *Aspecto cultural y zonas turísticas*

En el distrito de Pacaycasa se conserva una historia cultural, evidenciada en diversos restos arqueológicos. Como la Cueva de Pikimachay, un abrigo rocoso de relevancia histórica, se encontraron restos fósiles de mastodontes, tigres dientes de sable, entre otros animales prehistóricos. La Plaza Principal de Pacaycasa es un espacio urbano público constituye el corazón de las actividades sociales, culturales y cívicas del distrito. En ella se realizan eventos como desfiles, fiestas. La plaza está rodeada por edificaciones, como el palacio municipal, construido en 2015 con ladrillos artesanales fabricados localmente, destacándose por sus acabados modernos, se encuentran en sus alrededores casas de material noble, la institución educativa inicial 304 - Pacaycasa y la iglesia matriz del distrito. Para proteger su vegetación, la plaza está enrejada y cuenta con flores y árboles en su interior, creando un entorno acogedor para los visitantes.

Dentro recursos turísticos está el Mirador del Cristo Blanco, ubicado a 600 metros del Parque Principal del distrito. Este mirador cuenta con un acceso a través de un camino de escalinatas, diseñado con descansos acogedores. En la cima del mirador se encuentra la escultura del Cristo de Pacaycasa, acompañada por una glorieta construida con vigas, columnas y asientos de rollizos de eucalipto, y un techo tejido con paja, rodeado por un jardín natural de plantas xerofíticas, entre las que destacan diversas especies de cactáceas.

4.1.4. *Fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes*

La devoción a la Virgen de las Mercedes tiene su origen en el siglo XIII, cuando la Orden de la Merced fue reconocida por el papa Gregorio IX en 1235. Esta orden se dedicó inicialmente a la liberación de cristianos cautivos y posteriormente desarrolló una importante labor evangelizadora. La advocación mariana llegó al Perú junto con los Padres Mercedarios durante la conquista española (Aci Prensa, 2023).

En 1535, los Mercedarios establecieron en Lima su primera iglesia conventual, que funcionó como la primera parroquia de la ciudad hasta la construcción de la Iglesia Mayor en 1540. Desde entonces, la devoción a la Virgen de las Mercedes se expandió por el territorio peruano, consolidándose como una de las expresiones religiosas más importantes del país. A principios del siglo XVII, la imagen fue entronizada en la Basílica de la Merced de Lima y declarada patrona de la capital (Aci Prensa, 2023).

A lo largo de la historia republicana, la Virgen de las Mercedes recibió diversos reconocimientos. En 1730 fue proclamada “Patrona de los Campos del Perú”, mientras que en 1823 obtuvo el título de “Patrona de las Armas de la República”. Posteriormente, durante las celebraciones del centenario de la independencia en 1921, fue coronada como “Gran Mariscala del Perú”, y en 1923 se oficializó su denominación de “Mariscala del Ejército del Perú” (Aci Prensa, 2023).

Durante el siglo XX continuaron los homenajes y distinciones. En 1954, el presidente Manuel A. Odría le otorgó la Gran Cruz de la Orden Militar de Ayacucho; en 1969 se oficializó nuevamente su título de Gran Mariscala del Perú; en 1970 recibió las Llaves de la Ciudad de Lima; y en 1971 fue distinguida con la Gran Cruz Peruana al Mérito Naval (Aci Prensa, 2023).

Finalmente, en 1985, durante su primera visita al Perú, Juan Pablo II reconoció la importancia de esta advocación mariana al denominarla “Estrella de la Fe y de la Evangelización”, reafirmando el profundo arraigo de la Virgen de las Mercedes en la historia, la religiosidad y la identidad cultural del Perú (Aci Prensa, 2023).

Figura 2. *Virgen de las Mercedes de Pacaycasa.*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre del 2023.

4.2. Dinámicas culturales de la fiesta patronal de la virgen de las mercedes antes de la violencia sociopolítica.

4.2.1. La organización inicial de la fiesta patronal

En el distrito de Pacaycasa Capital, la reconstrucción de las formas organizativas anteriores al periodo de violencia interna está en la memoria de sus pobladores mayores. La señora C.L.P., de 96 años, no solo aportó información histórica, sino que permitió acceder a una experiencia vivida donde lo religioso, lo social y lo afectivo estuvieron entrelazados. No se trataba únicamente de coordinar actividades, sino de activar un entramado de relaciones sociales que reafirmaban la pertenencia al grupo. *“Antes no era cosa de unos cuantos. Todo el pueblo sabía que se acercaba el día grande y cada quien tenía su responsabilidad”*. Entrevista, C.L.P., 96 años, 2022. La expresión refleja una vivencia donde la festividad era asumida como un compromiso y de responsabilidad colectiva. No era solo una fecha en el

calendario, sino un momento esperado y preparado por toda la comunidad.

Desde la perspectiva planteada por Rodríguez (2019), este tipo de celebraciones integran lo religioso con lo social. La fiesta no se limita al acto devocional; también organiza a la comunidad, distribuye responsabilidades y fortalece vínculos. Cuando el entrevistado menciona que “cada quien tenía su responsabilidad”, describe precisamente esa dinámica donde los devotos y colaboradores asumían tareas concretas, reforzando el sentido de pertenencia. Además, al señalar que antes no era “cosa de unos cuantos”, deja entrever que la participación era más amplia y comprometida. La organización compartida no solo garantizaba el desarrollo de la festividad, sino que también consolidaba la identidad local y la cohesión social.

En ese sentido, el testimonio confirma lo que sostiene Rodríguez (2019) las festividades patronales no son únicamente actos religiosos, sino espacios donde la comunidad se reconoce, se organiza y reafirma su memoria cultural. *“Cuando alguien aceptaba, lo hacía con respeto. Decía que era un honor servirle a la Virgencita y cumplir bien”*. Entrevista, C.L.P., 96 años, 2022. Decía que era un honor servirle a la Virgencita y cumplir bien”, revela que asumir un cargo dentro de la festividad no era una obligación impuesta, sino un acto cargado de sentido simbólico. Servir no se entendía solo como una tarea práctica, sino como una forma de compromiso moral y espiritual ante la comunidad y ante la imagen sagrada.

Como lo ha planteado Murguía (2015), este gesto puede comprenderse como parte de una lógica cultural donde la fiesta patronal funciona como un espacio de encuentro e intercambio. Por ello estas celebraciones articulan tradiciones ancestrales y prácticas contemporáneas, generando un diálogo intercultural que integra distintos saberes y experiencias. En ese marco, aceptar un cargo es también ingresar a una red de relaciones sociales donde se ponen en juego valores como el respeto, la reciprocidad y el prestigio comunitario. El entrevistado habla de “honor”, está aludiendo a un reconocimiento social. Quien asume la responsabilidad no solo cumple una función religiosa, sino que reafirma su identidad y su pertenencia al colectivo. La devoción se entrelaza con el compromiso público: servir bien es también demostrar responsabilidad frente al grupo. Es un escenario donde se negocian significados, se transmiten tradiciones y se fortalecen lazos sociales. En esa experiencia compartida, el respeto y el honor no son palabras vacías, sino principios que sostienen la cohesión y permiten que la tradición continúe viva, adaptándose a los cambios

sin perder su esencia. *“Nosotras empezábamos días antes. Todo era con calma, con dedicación. Ellos traían la leña, armaban los arcos y dejaban lista la plaza”*. Entrevista, C.L.P., 96 años, 2022. No era algo improvisado; implicaba tiempo, coordinación y una clara distribución de tareas entre mujeres y varones, cada quien aportando desde su rol.

Desde la perspectiva de Montenegro (2015), este tipo de prácticas forman parte de la religiosidad popular, entendida no solo como devoción, sino como una expresión sociocultural profundamente arraigada. Preparar la leña, levantar los arcos o acondicionar la plaza no son simples acciones logísticas; son actos simbólicos que conectan a las personas con su memoria colectiva y con sus raíces culturales. La frase “con calma, con dedicación” también revela una dimensión afectiva. La preparación anticipada era una manera de honrar la celebración y de transmitir valores como la responsabilidad, el compromiso y la solidaridad. Las mujeres organizando, los hombres acondicionando el espacio público: más que una división rígida, se percibe una complementariedad que garantizaba que todo estuviera listo para el día central. *“Cuando salía la imagen, todos guardábamos respeto. Era un momento fuerte. Se sentía que ella protegía al pueblo”*. Entrevista, C.L.P., 96 años, 2022.

Bonet (2014), los momentos centrales de la festividad están estructurados por discursos y normas promovidos desde el ámbito religioso, que orientan la forma en que debe vivirse el ritual. Sin embargo, el autor también advierte que el verdadero impacto no depende únicamente de esa estructura formal, sino de la devoción del pueblo, que otorga a la imagen un poder que trasciende lo estrictamente espiritual. Cuando la entrevistada afirma que “se sentía que ella protegía al pueblo”, evidencia precisamente esa dimensión: la Virgen no permanece en el plano simbólico, sino que se integra a la vida social como figura protectora y mediadora. El respeto colectivo al momento de su salida expresa reconocimiento de esa presencia y refuerza un sentimiento compartido de amparo y pertenencia.

4.2.2. *El llantakuy o llanta minka*

El llantakuy, es una práctica tradicional de colaboración comunitaria forma parte de la costumbre. Esta actividad, vinculada al trabajo colectivo en torno al rajado y transporte de leña, trasciende su dimensión funcional al constituirse en un espacio de interacción social y expresión cultural. En el contexto de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa, el llantakuy reviste un significado, integrando elementos de reciprocidad,

solidaridad y continuidad de las costumbres locales. Los participantes se reúnen para realizar las tareas de manera conjunta, acompañadas de prácticas simbólicas como la distribución de coca, chicha y otros tragos tradicionales. Estos elementos refuerzan los lazos comunitarios y reflejan un sistema de reciprocidad.

El llantakuy fortalece las relaciones sociales y asegura la continuidad de la tradición, fortalece en la vida de la comunidad, reactiva el principio de reciprocidad andina. Cuando una familia participa en el rajado y traslado de leña para la fiesta, no solo está colaborando con el mayordomo; está renovando una obligación moral que será devuelta en el futuro. Este intercambio no siempre es inmediato ni material, pero consolida redes de apoyo que resultan fundamentales en contextos rurales donde la solidaridad garantiza la supervivencia. Los varones se encargan del trabajo físico, las mujeres organizan la alimentación y la distribución de bebidas, los jóvenes aprenden observando y participando. En esa dinámica se transmiten responsabilidades, se legitiman liderazgos y se enseña, en la práctica, permite compartir coca, chicha y alimentos durante la faena genera espacios de conversación donde se reconstruye la confianza social. No es un detalle menor: después de periodos de violencia o desconfianza, volver a trabajar conjuntamente permite que las personas se miren nuevamente como vecinos y no como amenazas. Cada tronco rajado representa la participación de alguien. Esa materialidad del trabajo compartido simboliza la unidad del pueblo. Al respecto se recogió la entrevista:

Primero es el llantakuy, chicha aqay, ramadakuy, wakanakay, cirioapamuy, watakuy, día central, toro pukllay, pasakakuy.... antes del conflicto nosotros realizábamos una fiesta grande en honor a nuestra Virgen, en el llantakuy, se realizaba con el apoyo de la población disponían de un espacio para dicha actividad, también disponían de coca, en gran cantidad, cigarros en cajetillas, aqa (chicha de molle) y trago que antiguamente ellos mismos lo preparaban, la gente llegaba desde muy temprano, las mujeres llevando su mantada, y los varones cargando su hacha (instrumento para rajar la leña). Los mayordomos daban la bienvenida, les decía que pasen y que se sienten, ahí los familiares de los mayordomos, repartían la coca, el cigarro, el trago la chicha, la gente boleaba o masticaba la coca, tomaban el trago para iniciar con la actividad, las vecinas cercanas a los mayordomos ayudaban en la preparación del almuerzo (picante de arveja acompañado con arroz), el almuerzo lo servían en platos de barro. Las demás juntaban las rajas de leña en un espacio para que se seque, los hombres rajaban los troncos de eucalipto, la chicha y el trago no se dejaba de servir ya que era un ánimo para seguir con el trabajo que requería de mucha fuerza y valor. Después del almuerzo se daba un momento de descanso masticando o boleando la coca, tomando su trago y fumando el cigarro, para nuevamente seguir con el trabajo. Durante el proceso, había risas por que los presente hacían bromas, como también compartían experiencias de su vida cotidiana. Entrevista. C.L.P. 96 años, 2022.

El *llantakuy*, como parte fundamental de las celebraciones en honor a la Virgen de las Mercedes, integra trabajo comunitario, ritualidad y cohesión social. Según el testimonio recopilado, “en el *llantakuy*, se realizaba con el apoyo de la población, disponían de un espacio para dicha actividad, también disponían de coca, en gran cantidad, cigarros en cajetillas, *aqá* (chicha de molle) y trago que antiguamente ellos mismos lo preparaban. La gente llegaba desde muy temprano, las mujeres llevando su mantada y los varones cargando su hacha...” (C.L.P., 96 años). Esta práctica destaca lo que Maldonado (2019) identifica en las festividades andinas: momentos de intercambio y fortalecimiento de la solidaridad comunitaria. Según Grimes (1972), los objetos y gestos en los rituales no son simples herramientas o acciones, sino medios cargados de significados culturales que conectan a los individuos con la colectividad.

El testimonio recalca que “la chicha y el trago no se dejaba de servir ya que era un ánimo para seguir con el trabajo que requería de mucha fuerza y valor...” (C.L.P., 96 años). En este contexto, estos elementos no solo cumplen una función práctica, sino que también motivan y consolidan la unión entre los participantes. El *llantakuy* incorpora un carácter lúdico fomenta los lazos sociales a través de interacciones cotidianas. Como se menciona en el relato, “había risas porque los presentes hacían bromas, como también compartían experiencias de su vida cotidiana...” (C.L.P., 96 años). Según Geertz (1973), la cultura se configura y se transmite a través de estas interacciones, que permiten a los miembros de la comunidad reflexionar y compartir significados colectivos.

A pesar de las tensiones derivadas del conflicto armado y la globalización, esta práctica sigue siendo un símbolo de transmisión generacional de valores. Barelli (2016) sostiene que las tradiciones no solo perpetúan prácticas culturales, sino que también se resignifican constantemente para adaptarse a los desafíos contemporáneos. En las jornadas de *llantakuy*, mientras hombres y mujeres subían a los cerros para recolectar leña destinada a la celebración, el trabajo no se desarrollaba en silencio. La actividad estaba acompañada por el *harawi*, un canto tradicional andino que no solo aligeraba el esfuerzo físico, sino que también reafirmaba vínculos y compromisos colectivos.

La letra que recuerda la informante dice:

También en el llantakuy o llanta minka, se oía el canto del harawi y era de la siguiente letra:

Mamallanchikpasas kullaqllankuna, aynichallapaq aynikuykuway,

*Nuestras madrecitas y también nuestras hermanas, practiquemos el ayni,
ayudémonos mutuamente,
chaynan ñuqapas kutichisayki sinchi trabajo challasuptiki (bis)
así también yo te devolveré la ayuda cuando estés realizando un trabajo duro. (bis)
Cristal vasuyta qaywakamuway comadrillaywan tomaykunaypaq (bis)
tráeme un vaso de cristal para beber junto a mi comadre. (bis)*

Este canto expresa la reciprocidad andina. La frase “aynikuykuway” remite al ayni, principio que estructura las relaciones sociales en muchas comunidades andinas: se trata de una obligación moral que fortalece la cohesión del grupo. La faena deja de ser una actividad individual para transformarse en un acto colectivo donde cada esfuerzo se inscribe en una red de apoyo mutuo. El cansancio físico adquiere sentido porque está orientado al bienestar común y a la preparación de la festividad. Compartir la bebida simboliza la reafirmación de lazos sociales, los vínculos de compadrazgo, amplían la red familiar más allá de la consanguinidad. Así, el canto articula trabajo, reciprocidad y celebración en una misma secuencia simbólica.

En medio de ese paisaje sonoro donde el harawi acompañaba el esfuerzo colectivo, las voces femeninas adquirían un protagonismo especial. No era un canto improvisado, sino una expresión sostenida por mujeres que guardaban en la memoria las letras y el tono preciso para animar la jornada. Ángela Mercado, Trini Pillaca, Julia Munarriz (†) y Clara López (†) eran reconocidas por asumir esa responsabilidad. Sus voces no solo marcaban el ritmo del trabajo, sino que tejían un hilo invisible entre el esfuerzo físico y el sentido profundo de la cooperación.

Cuando se terminaba de trozar las leñas de colocar en el lugar adecuado para el secado, la gente tomaba hasta embriagarse, tanto los varones como las mujeres retornaban a sus casas emborrachados, algunos que se quedaban dormidos, esperaban que un familiar los vaya a recoger. Es así como se da por terminado dicha actividad del llantakuy o llanta minka, como aquí en el distrito nosotros lo llamamos. Entrevista, señora Á.M.J., 79, 2023.

El llantakuy o llanta minka no solo se caracteriza por el trabajo colectivo en torno al rajado de leña, sino también por su dimensión simbólica y cultural, representada a través del canto del harawi. Este canto, cuya letra expresa valores de esfuerzo, reciprocidad y gratitud, era interpretado por mujeres de la comunidad, como Ángela Mercado, Trini Pillaca, Julia Munarriz y Clara López. Según el relato, la letra decía:

Mamallanchikpasas kullaqllankuna,
Nuestras madrecitas y también nuestras hermanas queridas,

aynichallapaq aynikuykuway,
 practiquemos el ayni, ayudémonos entre todos,
 chaynan ñuqapas kutichisayki
 así también yo sabré devolverte el apoyo,
 sinchi trabajo challasuptiki (bis)
 cuando estés realizando un trabajo fuerte o pesado. (bis)
 Cristal vasuyta qaywakamuway
 tráeme un vaso de cristal,
 comadrillaywan tomaykunaypaq (bis)
 para beber y compartir junto a mi comadre. (bis).

Figura 3. *Demostración del canto del Harawi*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre 2023.

Estos cantos, cargados de simbolismo, servían no solo para acompañar las labores físicas, sino también para reforzar la memoria colectiva y los valores compartidos de la comunidad. Turner (1969) señala que los rituales y las expresiones simbólicas crean espacios liminales, momentos donde las jerarquías cotidianas se suspenden y los lazos comunitarios se fortalecen, permitiendo una reafirmación de la identidad colectiva. El llantakuy, simbolizaba la transición entre el esfuerzo colectivo y el descanso individual. Martínez (2004), las festividades comunitarias constituyen un "tiempo extraordinario", que rompe con la rutina diaria y refuerza las relaciones sociales al crear espacios de interacción emocional y cultural. Este "tiempo extraordinario" en el llantakuy integra los elementos de trabajo, ritualidad y celebración, consolidando su carácter como una práctica integral y

significativa dentro de la comunidad.

El llantakuy o llanta minka es una práctica cultural que trasciende su dimensión funcional para convertirse en una expresión de identidad colectiva. El canto del harawi, los momentos de convivencia y el rol protagónico de las mujeres demuestran su importancia como vehículo de transmisión de valores Aedo (2020), los rituales y festividades son prácticas organizadas permiten reafirmar la identidad comunitaria y aseguran la continuidad de las tradiciones, adaptándose a los desafíos contemporáneos sin perder la tradición ancestral.

4.2.3. Preparación de la chicha (Sora aqakuy)

La preparación de la chicha, conocida como *sora aqakuy*, es una actividad tradicional combina conocimientos ancestrales con los recursos naturales. Esta bebida fermentada, elaborada a partir de las semillas del molle (*Schinus molle*), constituye un elemento indispensable en las celebraciones comunitarias de Pacaycasa, especialmente en el marco de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes. Su proceso de elaboración abarca desde la recolección de las semillas hasta su fermentación, seguido de la preparación de un trago que simboliza hospitalidad y reciprocidad durante los eventos festivos. La fermentación, un paso en la elaboración de la *sora aqahuy*, combina técnicas tradicionales transmitidas de generación en generación. La chicha no solo resalta por su importancia social, sino también su dimensión simbólica, ya que representa un acto de unión y generosidad. Durante las festividades, la chicha es compartida como símbolo de gratitud y cohesión social.

En la fiesta patronal después del Llantakuy viene el Sora aqakuy (preparación de la chicha), a una semana del inicio de la festividad, los mayordomos nos hacía la invitación a la población para que colaboremos con el preparado de la chicha, los mayordomos eran responsables de comprar o recoger, cosechar las semillas del árbol del molle, ya que este es el principal ingrediente para la preparación, se tenía que disponer de un aproximado de 14 a 15 sacos, varios sacos de semilla, asimismo contar con los urpus y maqmas porque la chicha tenía que ser bastante para que sea repartido durante el proceso de la fiesta Patronal, en horas de la mañana, las señoras que asistíamos a la preparación de la chicha, el mayordomo nos entregaba las semillas del molle en sacos nosotros lo separábamos y poco a poco de acuerdo a lo que la maqma alcanzaba lo realizábamos, primeramente se separaba n una mantada la semilla y le echaba en la maqma, seguidamente el agua hasta que cubra la semilla y un poco más, así se dejaba reposar por 3 a 4 horas aproximadamente hasta que la semilla suelte el dulce, para que después se cuele y se ponga en los urpus, solo el agua, mas no la semilla, , las boca del urpu se tapa con una mantada o con un costal amarrados con sogas, los urpus llenos se ubican dentro de un cuarto, se hacen un hueco del tamaño del urpu y se entierra hasta tapar la mitad del urpu,

ahí dejarlo reposar para la fermentación durante una semana. Durante el día las señoras encargadas de la preparación, mientras los varones se encargan de hacer el hueco y de ubicarlos a los urpus. Al final de la preparación el mayordomo empieza repartir las pepas del molle a cambio de huevos, ya que el huevo es necesario para la preparación de la espumilla, que será preparado durante el cirio apamuy. Entrevista, señora Á.M.J., 79, 2023.

La *sora aqakuy* o preparación de la chicha es una práctica cargada de significados comunitarios y culturales, especialmente en el contexto de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.

Figura 4. *fotografía de las tazas en los que se serían la chicha de molle*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre 2023.

Según el testimonio de Ángela Mercado Janampa, esta actividad se organizaba una semana antes de las festividades, bajo la invitación de los mayordomos, quienes eran responsables de cosechar o adquirir las semillas de molle, el ingrediente principal. Mercado relata: “Se tenía que disponer de un aproximado de 14 a 15 sacos de semilla, además de los urpus y maqmas, porque la chicha tenía que ser bastante para repartir durante toda la fiesta.” Este proceso, que involucraba tanto a hombres como a mujeres, simboliza la colaboración comunitaria y la transmisión de saberes ancestrales. La preparación comenzaba con la limpieza y remojo de las semillas, un paso para extraer su dulzor, como se detalla en el testimonio: “Primeramente se separaba en una mantada la semilla y se echaba en la maqma

con agua hasta cubrirla. Se dejaba reposar por tres a cuatro horas antes de colarla.” Este acto, liderado principalmente por mujeres, resalta su papel central como guardianas de las tradiciones, lo que coincide con lo señalado por Murguía (2015), quien destaca la relevancia de las mujeres en la preservación y transmisión de prácticas culturales en las festividades andinas.

Una vez extraído el líquido, se almacenaba en los urpus, que eran enterrados hasta la mitad para facilitar el proceso de fermentación, como señala el testimonio: “Los urpus llenos se ubicaban dentro de un cuarto y se enterraban en un hueco para dejarlos reposar durante una semana.” Este método, que combina técnicas tradicionales con un profundo respeto por los recursos naturales, evidencia lo que Aedo (2020) denomina la ritualidad inherente a las prácticas festivas, donde cada paso del proceso está impregnado de simbolismo cultural y social. Según Mercado, “al final de la preparación, el mayordomo repartía las pepas de molle a cambio de huevos, necesarios para la espumilla del *cirio apamuy*.” Esta dinámica refleja lo planteado por Maldonado (2019), quien describe las festividades andinas como espacios donde la reciprocidad y el intercambio son fundamentales para reforzar las relaciones sociales y económicas dentro de la comunidad. Cada etapa de la preparación, desde la recolección de las semillas hasta la fermentación en los urpus, está impregnada de significados que refuerzan la identidad colectiva de Pacaycasa.

Durante el día también preparábamos el trago se ponían agua a hervir en ollas grandes, junto con las cáscaras de la naranja, una hierba llamada charrero y aqenqo, una vez hervido, se colocaban en varias tinajas, para luego quemar el azúcar, y endulzarlo, ahí se dejaba reposar hasta que enfrié, y por último se le echaba el alcohol, lo removían y el trago estaba listo, después la fiesta oficialmente se da inicio con el ramarakuy, , con esta actividad se inicia la fiesta, el mayordomo dispone de un lugar para dar recibimiento a los invitados. Durante el día desde muy temprano la gente va llegando a casa de los mayordomos para participar en la actividad, los varones llevan consigo herramienta como pico, barreta, acha, machete para ir a cortar la sacha de molle (palos o troncos de molle). Mientras los demás iban a cortar el molle las ramas, los trocos, otros se quedaban haciendo hueco en cada esquina, al medio, con la barreta que en ese hueco se plante los troncos, para después ser amarrados una con otra con sogas hechos de cabuya, encima y los bordes se colocaban las ramas de la misma planta, la ramara se veía muy verdoso, dentro se colocaban troncos, tablas encima de ladrillos, ya que eso servía de asiento para los invitados del mismo molle también, esta actividad lo realizaba el varón, mientras las mujeres eran las encargadas de servir el trago la chicha, de repartir coca, en la preparación del almuerzo (caldo de las vísceras de la vaca con arroz) Y así lo dejaban listo. Para luego pasar al sacrificio de la vaca. Entrevista, señora Á.M.J., 79, 2023.

La preparación del trago y el *ramarakuy* representan momentos importantes en las festividades de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa, donde se articulan tradiciones ancestrales, roles de género y prácticas de colaboración comunitaria. Según el testimonio, “se ponían agua a hervir en ollas grandes, junto con cáscaras de naranja, una hierba llamada charrero y *aqenqo*; luego, se quemaba azúcar para endulzar y se añadía alcohol al final.” Este proceso, además de su carácter técnico, refleja un acto de ritualidad que resalta la importancia del cuidado y detalle en la preparación de los elementos festivos. Ramírez (2019), subraya cómo las prácticas gastronómicas en las fiestas patronales fortalecen la cohesión social.

El testimonio también resalta los roles diferenciados por género en estas actividades. Mientras los hombres se encargaban de construir la estructura del *ramarakuy*, las mujeres “servían el trago y la chicha, repartían la coca y preparaban el almuerzo, que consistía en caldo de vísceras de vaca con arroz.” Esta división de tareas refleja lo que Bonet (2014) describe en las mayordomías tradicionales andinas, las mujeres desempeñan un rol como organizadoras, asegurando la continuidad y el éxito de las celebraciones. El sacrificio de la vaca, tras completar el *ramarakuy*, es un momento crucial de la festividad. Este acto no solo proporciona alimento para los asistentes, sino que también refuerza el carácter ceremonial de la celebración. Arias (2011), los rituales de sacrificio en las fiestas patronales son expresiones de generosidad y gratitud consolidan los lazos comunitarios, al tiempo que reflejan el equilibrio entre lo material y lo simbólico en estas prácticas culturales.

4.2.4. Roles de los mayordomos y la comunidad

En el contexto de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, los roles de los mayordomos y la comunidad son fundamentales para la organización de las celebraciones. Los mayordomos, como figuras principales, asumen la responsabilidad de coordinar actividades, como el *ramarakuy*, da inicio formal a la festividad. Su responsabilidad no se limita a la supervisión, sino que incluye la asignación de recursos y la distribución de tareas específicas entre los pobladores de la comunidad.

Desde muy temprano durante el día se oían los cohetes en señal del inicio de la fiesta, y como para el llamado de la gente visite a su hogar para el apoyo de las actividades durante el día también se hacia la recepción de los waqra puku o como hoy en la actualidad lo llamamos los oficiales. Llegaban muy temprano dos personas

con sus cornetas, cuernos de toro tocando en señal del inicio de la festividad. Las dos personas encargadas de tocar las cornetas llegaban desde el primer día para quedarse hasta el último día de la fiesta. Las mamitas adultas mayores también preparaban canchita en gran cantidad como dos a tres sacos, la cancha se preparaba en un toqto de barro (olla especial para hacer la canchita), para esta canchita se tenía que traer el ruyaq qaqa (roca) del cerro tanta orcco, en costales (la canchita salía blanca ya que se usaba la roca para que el maíz no se quemara, y la canchita sea blanquita al momento de comerlas, asimismo el día se da la actividad del waka nakay, era sacrificar una o dos vacas, los hombres se dirigían al río, llevando a la vaca para dicha actividad, amarraban en un árbol bien amarrado, uno que sabía tenía que clavarle el cuchillo cerca a los cachos, ahí la vaca cae, cuando cae se le despelleja muy rápido, una vez del sacrificio, las mujeres se encargaban de lavar las tripas, Entrevista a comunera, 2023.

En la memoria de la comunera entrevistada (2025), el inicio de la festividad no comenzaba con palabras, sino con sonido. Desde muy temprano, el estallido de los cohetes rasgaba el silencio del amanecer en Pacaycasa. Ese estruendo no era únicamente festivo: cumplía una función social, anunciaba que el tiempo ordinario quedaba suspendido y que se abría el tiempo ritual. Era, un llamado implícito a la participación colectiva. El mayordomo, como responsable principal, no actuaba solo. La preparación de alimentos, por ejemplo, recaía en las mujeres mayores, portadoras de saber culinario y experiencia organizativa.

Para lograr que el maíz reventara blanco y sin quemarse, era necesario traer la ruyaq qaqa (piedra especial) desde el cerro Tanta Orcco. Este detalle revela la relación íntima entre naturaleza y cultura: la celebración no se concebía sin la participación del entorno geográfico. El cerro no era solo paisaje, sino proveedor de elementos para el desarrollo ritual. Durante el día se realizaba el wakanakaq, acto de sacrificio de una o dos reses destinadas a alimentar a quienes colaboraban. Los varones conducían al animal hacia el río, donde lo amarraban firmemente a un árbol. La ejecución debía estar a cargo de alguien con experiencia, las mujeres lavaban cuidadosamente las vísceras para preparar el almuerzo destinado a los ayudantes. Relata la entrevistada:

“wakapa ukunintan warmikuna lavaq kaniku chay ukuninmantan docita (almuerzo) llanuniku arruz calduta llapam llanapakuqkunapaq” (las mujeres éramos las responsables del lavarlas tripas de la vaca para luego hacer el almuerzo de las tripas, caldo de arroz, para todos los ayudantes durante el día). Entrevista a comunera, 2025.

Este acto no se limita a la preparación de comida. Se trata de un mecanismo de redistribución y hospitalidad ritual. El alimento compartido fortalece alianzas, reconoce el esfuerzo colectivo y simboliza la abundancia generada por la cooperación. Estos elementos,

cohetes, cuernos, preparación de alimentos, traslado de piedras del cerro, sacrificio y distribución de comida, revelan una estructura social donde el mayordomo encarna la responsabilidad principal, pero la celebración solo es posible mediante la acción articulada de la comunidad, cada tarea, expresa una forma de organización basada en reciprocidad, complementariedad de roles y vínculo con el espacio territorial. Lo que emerge en este relato es una escena de intensa participación: el amanecer interrumpido por sonidos festivos, las mujeres mayores moviendo el maíz en el *tuqtu*, los hombres junto al río, el aroma del caldo extendiéndose por el espacio comunal.

Durante este día se hace la entrega a la dispensera, la cancha, el trago, la chicha, la carne, los insumos que se compraron para la preparación de la comida, las verduras entre otro, ya que es la encargada y tiene esa responsabilidad de hacer durar durante la fiesta todos los insumos. “chay watakunapiqa dispenseraga karqa mama Silve, payllan kaq kara”, en esos años la encargada de la dispensera era la señora Silveria Robles. Entrevista realizada, octubre del 2023.

El inicio de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa está cargado por actividades simbólicas y organizativas que reflejan la interacción entre tradición, roles comunitarios y ritualidad. Según el testimonio, “desde muy temprano durante el día se oían los cohetes en señal del inicio de la fiesta y como para el llamado de la gente” Durkheim (1912), refuerza la cohesión social al invitar a los miembros de la comunidad a participar en un evento colectivo que revitaliza las creencias compartidas y los vínculos solidarios. Entre las primeras actividades destacadas está la recepción de los *waqra puku*, descritos como “dos personas con sus cornetas, cuernos de toro, tocando en señal del inicio de la festividad.” Este acto ceremonial, cargado de simbolismo, enfatiza la importancia del sonido como medio para comunicar y consolidar la dimensión ritual de la celebración. Geertz (1973) interpreta como el uso de sistemas simbólicos para dar sentido a las experiencias humanas en contextos cultural.

Como se señala en el testimonio, “las mamitas adultas mayores también preparaban canchita en gran cantidad, como dos a tres sacos.” Este esfuerzo colectivo, está basado en la transmisión de saberes tradicionales, Murguía (2015) identifica como el papel de las mujeres en la preservación y transmisión de prácticas culturales para la continuidad de la memoria colectiva. Según el relato, “los hombres llevaban la vaca al río, la amarraban a un árbol y uno que sabía tenía que clavarle el cuchillo cerca a los cachos.” Este sacrificio no solo es una fuente de alimentos, sino también un momento de reafirmación comunitaria. Turner (1969), estos actos rituales generan “espacios liminales” donde las normas sociales se

suspenden temporalmente para renovar las estructuras sociales y los lazos colectivos.

Al final de estas actividades, se realiza la entrega de insumos a la *despensera*, quien es responsable de administrar los recursos necesarios para la fiesta. Según el testimonio, “se le entregaba la cancha, el trago, la chicha, la carne, y las verduras, ya que es la encargada de hacer durar todos los insumos.” Este sistema de roles, lo describe Bonet (2014), evidencia la importancia de la organización comunitaria en las festividades andinas, donde cada miembro asume responsabilidades específicas que garantizan la continuidad y éxito de la celebración. Estas actividades iniciales reflejan cómo las fiestas patronales no solo son eventos religiosos, sino también espacios de cohesión social, transmisión cultural y reafirmación de identidades colectivas. Barelli (2016).

4.2.5. *Rituales previos al día central*

Los actos que anteceden al día central de la festividad a la Virgen de las Mercedes no pueden entenderse únicamente como actividades preparatorias, constituyen procesos simbólicos mediante los cuales la colectividad reorganiza el tiempo, el espacio y las relaciones sociales. Son momentos en los que la vida cotidiana se reordena bajo una lógica distinta: la del tiempo ritual. Geertz (1973) sostiene que la religión es un sistema de símbolos que actúa estableciendo estados de ánimo y motivaciones duraderas en las personas, formulando concepciones de un orden general de la existencia hace que tales estados y motivaciones parezcan realistas.

En este contexto, la preparación de la chicha, el trago y los alimentos no es una tarea doméstica; es una acción simbólica que materializa hospitalidad, abundancia y compromiso colectivo. La bebida fermentada, compartida entre quienes colaboran, refuerza vínculos y actualiza la reciprocidad. El alimento preparado en grandes cantidades expresa generosidad y redistribución, principios fundamentales de una organización comunal. Geertz (1973), estos rituales funcionan como “modelos de” la realidad, porque representan el orden social existente y “modelos para” la realidad, porque orientan la conducta y las relaciones futuras. Es decir, no solo describen cómo es la comunidad, sino que también indican cómo debe ser: solidaria, creyente, organizada y recíproca.

Los días previos son intensos. Se escucha el murmullo constante de personas trabajando, el sonido de los utensilios, las risas compartidas, el aroma de los alimentos cocinándose lentamente. Las manos que cortan, lavan o mezclan no solo ejecutan tareas;

están sosteniendo una herencia cultural. Las generaciones mayores transmiten saberes mientras los más jóvenes observan y aprenden. Así, la memoria colectiva se actualiza en la práctica.

4.2.6. El traslado del cirio (cirioapamuy)

El cirioapamuy, entendido como el traslado del cirio, constituye uno de los momentos más significativos en los días que anteceden al día central de la celebración a la Virgen de las Mercedes. No se trata únicamente de mover un objeto religioso de un lugar a otro; es un acto que concentra fe y organización colectiva. El cirio representa la luz que guía y protege. Su traslado simboliza la disposición de la comunidad para preparar el camino espiritual antes del momento culminante de la festividad. La acción de llevarlo, generalmente acompañada por rezos y presencia comunal, transforma un gesto material en una experiencia cargada de sentido compartido. El traslado del cirio se vive con solemnidad. Hay un silencio respetuoso, miradas atentas y manos que sostienen con cuidado el objeto que será encendido en el día central.

Así, el cirioapamuy puede entenderse como un rito de transición, marca el paso del tiempo ordinario al tiempo festivo, prepara el ambiente espiritual y reafirma la unidad del grupo. Es un acto sencillo en apariencia, pero profundo en significado: al trasladar la luz, la comunidad reafirma su fe y su sentido de pertenencia.

Esta actividad se realizaba el 22 de septiembre, inicia muy de madrugada, donde los mayordomos acompañados de los oficiales (waqra pukus), visitaban a la población de casa en casa, entraban a las casas con los oficiales tocando las cornetas para así despertarlos, y pedirles que los acompañe en el traslado del cirio, se hacía invitación sobre todo a los más jóvenes varones de la casa, así iban juntando a la gente, para que vayan en gran cantidad al recojo del cirio, en aquellos tiempos como dice la señora Ángela Mercado, iban a la ciudad de Ayacucho o Huanta, iban replete del camión haciendo bulla, a la ciudad, venían cargando los cirios, y así retornaban hasta llegar a la repartición de Huanta, Quinua, a la comunidad de Huayllapampa, para la concentración, ya que en el lugar había gente mamás cargados de sus chamizos las caballerías lo esperaban para acompañar en la caminata. Acompañados de la orquesta y la banda daban inicio a la caminata, primeramente, se ubicaban las caballerías, detrás de ellos iban los mayordomos y seguidamente los que cargaban los cirios y por último las mamás que cargaban sus chamizos. Durante el traslado no se bailaba solo se caminaba, haciendo bullas, gritando, hasta llegar a la entrada de la plaza principal, se daba un descanso para el almuerzo. Suyakupas, qina 22 de septiembripin, (se realizaba el 22 de septiembre), en esta actividad ya se sabía quién era la que ofrecía el suyaku, la persona encargada, ofrecía pollos enteros sancochados, cuis acompañados con papa, se tendía una manta delante de los mayordomos ahí eran colocados los pollos y cuis, juntamente con mucha cancha

de maíz, al resto de los presentes se servía puka picante, arroz con picante de arveja, el almuerzo se daba en platos de barro, con cucharas de madera, la gente comía tomaba su trago, es así como llegan a la plaza, exactamente a la iglesia matriz del distrito, donde los cirios eran guardados hasta el día siguiente para el watakuy. La gente después de guardarlos sigue con la fiesta, toman, bailan hasta que uno mismo decida retirarse, durante la fiesta el desayuno y el almuerzo siempre se servía en el palto de barro. Entrevista señora C.Q.N, 67 años, 2023.

El *cirioapamuy*, descrito como el traslado del cirio, se inicia el 22 de septiembre con visitas casa por casa, lideradas por los mayordomos y los *wagra pukus*. Según el testimonio: “Entraban a las casas con los oficiales tocando las cornetas para despertarlos.” Este acto, cargado de simbolismo, Durkheim (1912) lo denomina “efervescencia colectiva”, en la que las prácticas rituales refuerzan los lazos comunitarios y las creencias compartidas. La actividad convoca a jóvenes y adultos varones para participar en el recojo del cirio, un evento que moviliza a la comunidad hacia lugares como Huanta o Huamanga, según el testimonio: “Iban repletos en el camión, haciendo bulla, hasta llegar a la ciudad.” Este traslado no solo es una acción logística, sino también un acto ritual que, como señala Turner (1969).

El recorrido hacia la plaza principal, acompañado por música y caballerías, culmina con una parada para el almuerzo, como menciona el testimonio: “Se tendía una manta delante de los mayordomos, colocaban pollos enteros sancochados, cuyes y cancha para compartir.” Estas prácticas refuerzan lo que Aedo (2020) describe como la fiesta como una acción simbólica que rompe con el tiempo ordinario, sumergiendo a los participantes en un espacio de emotividad y sacralidad colectiva. La llegada a la iglesia matriz es el final del *cirioapamuy*. Los cirios se guardan para el día siguiente, pero la fiesta continúa con baile y trago, consolidando los vínculos entre los participantes. Según Barelli (2016), estas prácticas permiten resignificar las tradiciones, transformándolas en espacios de pertenencia e identidad cultural frente a los desafíos contemporáneos.

4.2.7. La víspera (waytakuy)

El *waytakuy*, o víspera, es uno de los tiempos más significativos dentro de las festividades a la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa. Este ritual combina preparación, devoción y celebración comunitaria, consolidando la identidad cultural de la comunidad. Durante el *waytakuy*, se realizan actividades fundamentales como el adorno de las andas, el almuerzo comunitario conocido como *uchuchi*, y la realización de la novena. La jornada culmina con una acción nocturna, donde la música y el fervor popular unen a los asistentes, reforzando los lazos sociales y la memoria colectiva que sustenta esta tradición ancestral.

El watakuy, Víspera, se realiza el día 23 de septiembre, desde muy temprano los peones encargados de adornar y armar las andas llegaban para realizar el trabajo. Para el watakuy el mayordomo tenía que disponer de doce pares de sogas (sogas hecho de cabuya), ya que eso servirá para amarra los troncos, palos que van en el trono. Asimismo, en el día también se realizaba la barrera para la plaza de toros. Al promediar de las doce del mediodía la gente va llegando a presenciar el trono de la Virgen de las Mercedes, como también a almorzar que ofrecen ese día, a esta actividad se llama uchuchi, (almuerzo ofrecido a los peones encargado de adornar, y armar el trono como también a todos los presentes), para el uchuchi, para esta actividad ya había una persona encargada que desde el año pasado se ofreció dar el uchuchi como ayni, esta persona especialmente para los mayordomos y para los peones encargados del trono mandan a preparar un pollo entero, cuis, pero para el resto de la gente el almuerzo era puka picante, con arroz, acompañado de arveja picante. Ya cuando almorzaban, en la puerta de la iglesia matriz del distrito, bailaban al compás de la orquesta y la banda tomando su trago, su chicha de molle aproximadamente hasta las cinco a cinco y media de la tarde. A las siete de la tarde se daba inicio a la novena o misa en honor a la Virgen de las Mercedes, tenía una duración de un aproximado de una hora, según los entrevistados la iglesia estaba muy repleto la gente era muy devota, llegaban desde todos los anexos y barrios del distrito a oír la misa, cuando se da por culminado a la misa salen a las afueras de la iglesia donde estaban los nina toro (toros de carrizo con cohetes y luces), como también la luces, las luces eran como una antorcha. Al promediar de las once de la noche se encienden los chamizos (ramas de retama), la gente bailaba a su alrededor, tomando su trago, seguidamente el nina toro iniciaban su recorrido por todas partes de la plaza del distrito asustando a la gente con sus cohetes y luces que salían de aquello, las luces eran encendidos, mientras los mayordomos seguían con el baile tomando, acompañados de orquesta y la banda. Así hasta la media noche. Entrevista, O.N.M, 58 años, noviembre 2023.

El waytakuy, o víspera, celebrado el 23 de septiembre, es una expresión central de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes. Desde la madrugada, los peones encargados de adornar las andas llegaban para realizar su labor, utilizando “doce pares de sogas de cabuya para amarrar los troncos y palos que sostienen el trono.” Este acto inicial, como señala Geertz (1973), simboliza un sistema de significados compartidos que conecta a los participantes con su herencia cultural y refuerza la cohesión comunitaria a través de acciones simbólicas. Al mediodía, la actividad principal es el *uchuchi*, un almuerzo comunitario ofrecido en ayni, los peones y los asistentes reciben alimentos preparados para la ocasión. Según el testimonio: “Para los mayordomos y peones encargados del trono se preparaba pollo entero y cuyes, mientras que el resto de la gente recibía puka picante con arroz y arveja.”

Posteriormente, al compás de la banda y la orquesta, la comunidad baila en la puerta de la iglesia. Este momento festivo, que se prolonga hasta la tarde, es un ejemplo de lo que Turner (1969) denomina un espacio liminal, donde los límites entre lo profano y lo sagrado

se diluyen, permitiendo a los participantes experimentar una conexión transformadora con su comunidad y sus tradiciones. La noche comienza con la novena en honor a la Virgen de las Mercedes, una misa que reúne a devotos de todos los anexos y barrios. “La iglesia estaba repleta, la gente era muy devota, llegaban desde todos lados a escuchar la misa,” menciona el testimonio. Este fervor religioso, como lo plantea Durkheim (1912), refuerza la conciencia colectiva, conectando a los asistentes con un marco moral y espiritual compartido.

Tras la misa, las actividades se trasladan al exterior de la iglesia, se encienden los *nina toro* (toros de carrizo con cohetes y luces) y las antorchas, seguidas por la quema de chamizos. Según el relato, “los *nina toro* recorrían la plaza, asustando a la gente con sus cohetes y luces, mientras los mayordomos seguían bailando con la banda.” Este acto, cargado de simbolismo, refleja lo que Barfield (2001) define como un acto ritual que conecta lo sagrado con lo lúdico, utilizando el fuego y los sonidos para dramatizar la unión entre los participantes y su devoción a la Virgen. El *waytakuy* culmina en la medianoche, tras horas de baile, música y celebración. Estas actividades no solo refuerzan los lazos comunitarios, sino que también evidencian lo que Barelli (2016) llama la resignificación de las tradiciones en un contexto contemporáneo, asegurando su continuidad como un elemento esencial de la identidad cultural de Pacaycasa.

4.2.8. *Día central: Procesión y ceremonias religiosas*

El día central de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes es el momento culminante de las celebraciones, evidenciado por la solemnidad de la procesión. Este día reúne a devotos de la comunidad y anexos vecinos, consolidándose como un espacio de fervor espiritual y cohesión social. La procesión es el acto principal, cargado de simbolismo y devoción, que recorre las calles del distrito en medio de rezos, cantos y ofrendas. A esta ceremonia se suman actos litúrgicos y rituales que refuerzan la conexión entre lo sagrado y lo colectivo, consolidando el día central como una expresión viva de fe y tradición que fortalece los lazos comunitarios y reafirma la identidad cultural de la población.

4.2.9. *Misa y procesión de la Virgen*

La misa y la procesión de la Virgen de las Mercedes constituyen el núcleo del día central de las festividades, combinando actos de devoción religiosa y expresión comunitaria. La jornada inicia con la misa celebrada en la iglesia matriz, donde los devotos se congregan para rendir homenaje a su patrona mediante oraciones y cánticos. Este acto litúrgico no solo

refuerza la espiritualidad colectiva, sino que también reúne a miembros de diversos anexos y barrios, consolidando la cohesión social en torno a la figura de la Virgen. Posteriormente, el recorrido del trono de la Virgen por la plaza principal del distrito se convierte en un momento de fervor y solemnidad. El trono, cuidadosamente adornado, es llevado por los devotos mientras la banda y la orquesta acompañan la procesión con música. Este trayecto, acompañado de cánticos y rezos, simboliza la unión entre lo sagrado y lo comunitario, reafirmando el compromiso de la población con sus tradiciones y con su fe. Tanto la misa como la procesión reflejan la centralidad de la Virgen de las Mercedes en la identidad cultural y espiritual, manteniendo viva una tradición profundamente arraigada en la memoria colectiva.

Día central, se celebra el día 24 del mes de septiembre es el día más importante de toda la festividad ya que es el día central, se mandaban a preparar el desayuno un caldo de mote para las personas que amanecían en la casa y las personas que llegaban desde muy temprano para apoyar en la preparación del almuerzo, en aquellos años la gente iba desde la madrugada para apoyar a los mayordomos. Los mayordomos se preparaban para salir hacia la plaza principal. A las diez de la mañana se llevaba a cabo una misa en honor a la santa patrona del distrito, le gente llegaba, señoras, jóvenes, la iglesia estaba lleno de devotos, el padre daba inicio a la misa, y todos los presentes escuchaban con atención, al término de la misa los mayordomos se ponían adelante, y todos los presentes lo abrazaban dando las gracias y felicitando por organizar la fiesta en honor a la Virgen, culminando todo aquello la gente sale alrededor de la iglesia donde esperan que el trono de la Virgen salga y así poder acompañarlo en su recorrido por toda la plaza. Entrevista señor B.R 76 años, 2023.

El día central de la festividad de la Virgen de las Mercedes, celebrado el 24 de septiembre, se destaca como el momento culminante de devoción y cohesión comunitaria. Según el testimonio de Blas Ramos, “se mandaba a preparar el desayuno, un caldo de mote, para las personas que amanecían en la casa y quienes llegaban desde temprano a apoyar en las actividades.” Este acto, que refuerza el sentido de solidaridad y reciprocidad, coincide con lo señalado por Maldonado (2019), quien describe las festividades andinas como espacios donde los vínculos sociales se fortalecen a través de la colaboración mutua y la generosidad. La misa en honor a la Virgen, celebrada a las diez de la mañana, representa el corazón espiritual del día. Ramos relata: “La iglesia estaba llena de devotos, señoras y jóvenes, todos escuchaban con atención.” Esta concentración de la comunidad, como plantea Durkheim (1912).

La procesión del trono de la Virgen, que recorre la plaza principal, es otro momento

de regocijo. “La gente esperaba que el trono saliera para acompañarlo en su recorrido,” señala el testimonio. Este acto, como argumenta Turner (1969), simboliza un espacio liminal en el que las jerarquías y las divisiones sociales se suspenden, permitiendo a los participantes experimentar una comunión espiritual y cultural en torno a la figura de la Virgen. El día central no solo celebra a la Virgen de las Mercedes, sino que también es un espacio de reafirmación de los valores comunitarios y la memoria colectiva.

El trono de la Virgen de las Mercedes sale, un aproximado de 28 a 30 personas cargando el trono cuidadosamente, los cohetes se oyen, las campanas suenan en señal del inicio de la procesión, todas las personas que tiene sombrero se lo quitan en forma de respeto hacia la virgen, el padre va delante del trono con algunos presentes pero la mayoría iba detrás junto con la banda, la banda tenía un sonido especial para acompañar la procesión, hacía cuatro paradas en las cuatro esquinas de la plaza, en cada parada el padre daba algunas palabras y oraba, de la misma forma los cohetes, y luces se encienden en las esquinas, llega a su fin la procesión y el trono es devuelto dentro de la iglesia, el mayordomo juntamente con los presentes tomando su trago su chicha, bailan al compás de la banda, finalmente retornan a casa de los mayordomos, donde la gente que fue apoyar desde la madrugada ya tenía casi listo el almuerzo. Entrevista señor B.R 76 años, 2023.

La procesión del trono de la Virgen de las Mercedes es el aspecto más solemne y significativo del día central, una expresión de devoción que combina fervor religioso, simbolismo comunitario y una estructura organizativa tradicional. Según el testimonio: “Un aproximado de 28 a 30 personas cargaban el trono cuidadosamente, mientras los cohetes se oían y las campanas sonaban.”. El inicio de la procesión se enmarca en un ambiente de solemnidad y respeto, visible en gestos como el retiro del sombrero por parte de los asistentes, quienes muestran reverencia ante la Virgen. Este acto, según Cremonte (2019), evidencia cómo las manifestaciones religiosas andinas incorporan códigos culturales que refuerzan la conexión entre lo divino y la comunidad en ella la presencia del sacerdote es fundamental.

El recorrido incluye cuatro paradas en las esquinas de la plaza principal, donde se realizan oraciones y se encienden cohetes y luces. El testimonio relata: “En cada parada el padre daba algunas palabras y oraba; los cohetes y luces se encendían en las esquinas.” Estas pausas rituales marcan momentos de reflexión y conexión espiritual para los asistentes, en lo que Durkheim (1912) denomina momentos de efervescencia colectiva, donde la comunidad experimenta un fortalecimiento de la conciencia compartida. Una vez culminado el recorrido, el trono es devuelto a la iglesia, culminando el cierre del acto religioso principal. Sin embargo, la celebración no concluye ahí. Según el testimonio: “El mayordomo y los

presentes bailan al compás de la banda antes de regresar a casa para el almuerzo.” Este acto, donde lo religioso da paso a lo festivo, refleja lo señalado por Bonet (2014), quien describe las festividades andinas como escenarios donde se alternan lo sagrado y lo profano, creando un balance que refuerza la cohesión social y permite la interacción entre diferentes miembros de la comunidad.

Los asistentes se trasladan a la casa de los mayordomos, donde los colaboradores disfrutan de un almuerzo preparado en casa. Este gesto de reciprocidad, que incluye alimentos como el caldo y la chicha, resalta lo que Maldonado (2019) identifica como el ayni andino, un sistema de intercambio y colaboración que asegura la participación y la integración de la comunidad en las actividades festivas. La procesión del trono de la Virgen de las Mercedes es mucho más que un acto religioso; es una práctica integral que combina espiritualidad, tradición y comunidad. Según Barelli (2016), estos eventos son espacios donde las tradiciones no solo se perpetúan, sino que también se resignifican, consolidando su relevancia en un contexto contemporáneo. La procesión, con su combinación de solemnidad y celebración, es un reflejo vivo de la identidad cultural de Pacaycasa, uniendo a generaciones en torno a una memoria colectiva compartida.

4.2.10. Almuerzo y convivencia comunitaria

El almuerzo y la convivencia comunitaria son momentos del día central de la festividad en honor a la Virgen de las Mercedes. Estas actividades no solo satisfacen una necesidad material, sino que también refuerzan los lazos sociales y culturales entre los asistentes. La preparación del almuerzo, conocido como olla o puchero, es un esfuerzo colectivo que involucra a la comunidad, liderada por los mayordomos y los encargados de la cocina. Este acto, acompañado de un intercambio generoso de alimentos y bebidas como chicha y trago, simboliza el sistema de ayni, una práctica de reciprocidad que caracteriza las festividades andinas. El almuerzo se convierte en un espacio de encuentro y celebración, donde los participantes comparten no solo alimentos, sino también historias y momentos que fortalecen la cohesión comunitaria.

En aquel tiempo en la fiesta patronal se ofrecía sopa daban un caldo de carne con papas y fideos, y el segundo lo llamaban olla, lo que actualmente lo llaman puchero. Los platos vasos y cucharas estaban listos para servían a los invitados que llegaban, llegaban con una botella de trago, cada invitado llevaba su botella de trago, eran recibidos por los mayordomos con un vaso de chicha y los invitaba a pasar y sentarse para que se sirvan el almuerzo. Servían en platos de barro, comían con

cucharas de madera, primero se comía la sopa y después viene el segundo, hasta terminar, en la mesa central donde se ubicaban los mayordomos, se tendía una manta de cancha de maíz, una tinaqa de chicha de molle, el mayordomo, para este día disponía de ollitas pequeñas de barro, en el cual daba una porción de comida para llevarse a casa. Al finalizar el almuerzo, la orquesta y la banda tocaban melodías bailables, la gente sacaba a su pareja para bailar, tomando trago, se quedaban hasta la hora que ellos querían. Es así como finaliza el día central. Entrevista B.R, 76 años 2023.

El almuerzo y la convivencia comunitaria del día central de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes son elementos fundamentales que trascienden lo gastronómico, consolidándose como prácticas que refuerzan la cohesión social y la memoria cultural de Pacaycasa. Según el testimonio, “se ofrecía un caldo de carne con papas y fideos como entrada, seguido de un plato conocido como olla, que ahora llaman puchero.” La preparación y el consumo de estos alimentos en un contexto colectivo, utilizando platos de barro y cucharas de madera, refleja un respeto por las tradiciones ancestrales que, como señala Geertz (1973), dramatizan los valores y la cosmovisión compartida por la comunidad. Este acto no es solo una expresión de hospitalidad, sino también una reafirmación de los lazos culturales que sustentan la festividad, un pilar de las festividades andinas, se manifiesta claramente en el gesto de los invitados al llevar una botella de trago como contribución, como se menciona en el testimonio. Este intercambio simboliza el ayni, un principio fundamental de la organización social andina, descrito por Maldonado (2019) como un sistema que refuerza la solidaridad y el apoyo mutuo dentro de las comunidades rurales. La reciprocidad asegura la viabilidad material de la fiesta, sino que también fortalece mediante gestos de generosidad mutua.

Figura 5. *Fotografía de las ollas en las que daban el convido*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre 2023

Un detalle significativo es la entrega de pequeñas ollas de barro con porciones de comida para que los invitados las lleven a casa. Según el testimonio: “El mayordomo daba una porción de comida para que se la llevaran a casa.” Este acto, que combina hospitalidad y ritualidad, subraya lo que Arias (2011) identifica como la dimensión simbólica de la comida en las festividades, donde la distribución de alimentos no solo satisface necesidades materiales, sino que también transmite un mensaje de gratitud y pertenencia. Estas prácticas consolidan la posición del mayordomo como figura central en la organización y el éxito de la celebración.

El almuerzo comunitario no termina con la comida; la música y el baile le dan continuidad a la jornada, transformando el espacio en un escenario de regocijo colectivo. Según el testimonio: “La orquesta y la banda tocaban melodías bailables, y la gente sacaba a su pareja para bailar.” Este componente festivo refuerza lo que Lara (2015) describe como la alternancia entre lo ritual y lo lúdico en las festividades andinas, donde las actividades recreativas permiten a la comunidad celebrar su identidad y renovar sus vínculos sociales. El trago y la chicha acompañan esta transición, actuando como elementos que facilitan la interacción y prolongan el ambiente festivo hasta la noche.

La importancia del almuerzo comunitario y la convivencia trasciende el día central, ya que estas prácticas permiten la reafirmación de la identidad cultural de Pacaycasa y la transmisión intergeneracional de valores y significados. Barelli (2016) sostiene que las festividades tradicionales no solo preservan las prácticas del pasado, sino que también las resignifican en un contexto contemporáneo, garantizando su relevancia frente a los cambios sociales y económicos. En este sentido, el almuerzo del día central es un ejemplo vivo de cómo las comunidades rurales utilizan las festividades como un medio para fortalecer sus lazos sociales, reafirmar su memoria cultural y asegurar la continuidad de sus tradiciones.

4.2.11. Actividades post-día central: Toro pukllay y cierre

Las actividades post-día central, como el *toro pukllay* y el cierre de la festividad, representan un desenlace vibrante y significativo de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes en. Estas prácticas combinan entretenimiento, ritualidad y expresión cultural, prolongando el ambiente de celebración y reafirmando los lazos comunitarios.

El *toro pukllay*, o juego de toros, destaca como una actividad que integra tradición y dinamismo, involucrando la participación de la comunidad en un entorno festivo. Por otro

lado, el cierre de la festividad marca un momento de reflexión y agradecimiento, donde los participantes y los mayordomos reconocen el esfuerzo colectivo que hizo posible la celebración. Estas actividades, lejos de ser un simple epílogo, refuerzan el carácter integrador de la festividad y consolidan su importancia como un espacio de identidad y memoria compartida.

4.2.12. Toro pukllay: Tradiciones taurinas y sociales

El *toro pukllay*, o juego de toros, es una de las actividades destacadas dentro de las celebraciones post-día de la festividad a la Virgen de las Mercedes. Esta tradición combina elementos taurinos y sociales, consolidándose como un evento de relevancia cultural y económica para la comunidad de Pacaycasa. La reunión de toros y los engalmes son aspectos centrales de esta actividad, los animales son decorados y preparados para los eventos taurinos que atraen a los pobladores y visitantes. Estas prácticas no solo reflejan el dinamismo de la festividad, sino que también contribuyen al fortalecimiento de los vínculos comunitarios. Paralelamente, el comercio local florece alrededor del *toro pukllay*, con la venta de alimentos, bebidas y productos típicos, integrando la tradición con una dimensión económica que beneficia a la población.

El *toro pukllay* no es simplemente un espectáculo, sino un espacio de interacción social y reafirmación de las costumbres locales, donde la comunidad celebra su identidad cultural en un ambiente de alegría y convivencia.

El Toro pukllay, se disfrutaba durante los días 25 y 26 de septiembre, esta actividad iniciaba desde muy temprano, desde la madrugada exactamente, el mayordomo acompañado de los oficiales iba de casa en casa para reunir lazos y peones para reunir a los toros, cuando retronaban a casa, ya en la mañana se animaban tomando su espumilla (un batido chicha de molle con huevo), desayunando un caldo de carne de res, con papitas y fideos. Luego se les despedía a los peones, (toro abiyay). Entrevista, O.N.M. 58 años, noviembre 2023.

El *Toro Pukllay*, realizado los días 25 y 26 de septiembre, es una actividad emblemática que combina ritualidad, tradición y cohesión comunitaria. Según el testimonio: “El mayordomo acompañado de los oficiales iba de casa en casa para reunir lazos y peones para reunir a los toros, desde la madrugada exactamente.” Este acto, como plantea Maldonado (2019), es una muestra de reciprocidad andina, donde la organización colectiva refleja valores de solidaridad y colaboración fundamentales para la cohesión social en las festividades rurales.

La jornada comienza con un desayuno comunitario ofrecido a los participantes, que incluye espumilla, un batido de chicha de molle con huevo y un caldo de carne de res con papas y fideos. Este momento inicial, descrito como “un ánimo para quienes colaboran,” simboliza el agradecimiento hacia los peones, reforzando lo que Barfield (2001) identifica como la dimensión simbólica de la alimentación en los rituales, donde el compartir alimentos trasciende la satisfacción material para consolidar la identidad colectiva. La actividad continúa con el *toro abiyay* (despedida de los peones), un acto que, más allá de su funcionalidad, representa la organización estructurada de la comunidad en torno a un objetivo común. Según Arias (2011), este tipo de dinámicas, presentes en las fiestas patronales, no solo refuerzan los lazos sociales, sino que también integran elementos económicos y culturales, promoviendo el comercio local y el intercambio de bienes, como ocurre en los eventos taurinos asociados al *Toro Pukllay*. Y es que el *Toro Pukllay* no es simplemente un evento recreativo, sino un ritual cargado de significado que combina elementos sociales, económicos y simbólicos.

“Tutapamantan achikyancku espumillanta tomaykuspa, mikururaspa calduta, toruta abayanky, kayman wakman turuta pusamuntanpaq runa quntay quntaymi abyanku” Los peones cada uno con su lazo iba a diferentes lugares a traer el toro. Huamanguilla, Quinua. Después de la despedida se dirigían en grupos bailando en compañía de la banda y orquesta a casa de las personas encargadas de donar los engalmes (pañuelos con espejos pequeños, mandiles, faldas pequeñas), recogían lo engalmen en burros, ovejas, así en fila entraba los engalmes, en la puerta de los mayordomos anotaban en un cuaderno quienes eran las o los donantes, para luego amararlos en una sogá y cargarlos hacia la plaza, daban un recorrido en la plaza, dentro de la barrera, (los engalmes eran para amarrar en el cuello a los toros y así salían hacia las barreras), retornaban a casa para almorzar, el almuerzo era el caldo de res con papa y fideos, mientras que el segundo es puchero como en el día central. Los peones retornaban con toros y los metían a la casa corral, que en aquellos tiempos existía, para que posteriormente salga de ahí para el toro pukllay, antiguamente a las doce del medio iniciaba el toro pukllay, la gente llegaba de a poco buscando un espacio de donde poder ver el espectáculo, otros veían del techo su casa, otros ubicados en la tribuna del estadio, como también alrededores de la barrera. Ya para el inicio de la tarde taurina, el lugar había comerciantes, de comidas, bebidas, dulces, helados, entre otros productos. Entrevistada Á.M.J. 79 años, 2023.

El *Toro Pukllay* constituye una de las actividades más representativas. Este evento, realizado los días 25 y 26 de septiembre, combina tradiciones taurinas, dinámicas sociales y una intensa participación comunitaria, consolidándose como un pilar cultural que articula valores ancestrales y contemporáneos. Según el testimonio de Ángela Mercado: “Los peones, cada uno con su lazo, iban a diferentes lugares a traer los toros; después de la

despedida se dirigían en grupos bailando en compañía de la banda y orquesta.” Este acto, caracterizado por la colaboración y el dinamismo, ejemplifica lo que Turner (1969) llama "espacios liminales", donde las jerarquías habituales se diluyen temporalmente, permitiendo una vivencia colectiva de unión y transformación social.

La organización del evento comienza desde la madrugada, cuando los peones parten en busca de los toros que participarán en el espectáculo. Este proceso es acompañado por actos simbólicos como la recolección de los *engalmes*, decoraciones entregadas por donantes que incluyen pañuelos con espejos, mandiles y otros adornos. Estos elementos, como señala Cremonte (2019), encapsulan el vínculo entre lo espiritual y lo cotidiano, reflejando la reciprocidad como un principio central en las festividades andinas. Los *engalmes* son llevados en procesión hasta la casa de los mayordomos y, según el testimonio, “en la puerta de los mayordomos anotaban en un cuaderno quienes eran las o los donantes, para luego amarrarlos en una soga y cargarlos hacia la plaza.”.

Tras la llegada de los toros y la organización de los *engalmes*, la comunidad se reúne para el almuerzo, como una manera de convivencia social. Según el testimonio: “El almuerzo era el caldo de res con papa y fideos, mientras que el segundo plato era el puchero, como en el día central.” Este acto de compartir alimentos trasciende la simple satisfacción de necesidades materiales; como explica Maldonado (2019), el *ayni* andino se manifiesta en estas prácticas, donde la reciprocidad y la hospitalidad refuerzan los lazos sociales y garantizan la cohesión comunitaria. La comida, servida con un sentido de gratitud hacia los participantes, simboliza el esfuerzo colectivo que sostiene la festividad.

El *Toro Pukllay* es el espectáculo taurino, que inicia al mediodía en la plaza principal del distrito. Los toros, adornados con los *engalmes*, son presentados en la barrera, mientras los asistentes se distribuyen en tribunas, techos y alrededores para disfrutar del evento. “La gente llegaba de a poco buscando un espacio de donde poder ver el espectáculo,” describe el testimonio, mostrando cómo el evento se convierte en un punto de encuentro que congrega a toda la comunidad. Este espectáculo también impulsa el comercio local, con una variedad de puestos que ofrecen comidas, bebidas y productos típicos. Según Ramírez (2019), estas actividades comerciales integradas en las festividades demuestran cómo las tradiciones culturales pueden servir como catalizadores del dinamismo económico y la interacción social.

En conjunto, el *Toro Pukllay* es más que un simple evento taurino; es una expresión viva de la identidad y la memoria cultural de Pacaycasa. La combinación de actos simbólicos, participación colectiva y dinámicas económicas lo convierte en un espacio de cohesión social y continuidad cultural. Barelli (2016) sostiene que las festividades tradicionales como esta no solo preservan las prácticas del pasado, sino que también las resignifican en el presente, asegurando su relevancia en un contexto contemporáneo. De esta manera, el *Toro Pukllay* se erige como un evento que conecta a generaciones, refuerza los lazos comunitarios y celebra la riqueza cultural de la región.

Los mayordomos en compañía de sus invitados, al compás de la banda y orquesta, bailando llegan hasta la loza deportiva, encima de la tribuna, se ubican para presenciar desde allí el toro pukllay, el toro sale, algunas personas lo jalen de la sogá y lo dirigen dentro de la barrera, entran las personas del lugar a torear, durante la tarde taurina la chichera encargada sirve chicha a todos los presentes. La gran tarde taurina, actualmente la gente del mismo lugar hace su negocio, vendiendo comida, pero anteriormente las que vendían eran las mujeres de Huamanga venían vestidas con sus trajes típicos (los traje que identifican a las huamanguinas) se instalaban en un lugar adecuado y vendían su puka picante con chicharrón. A las cuatro de la tarde aproximadamente se hace una pausa a la tarde taurina para hacer la visita correspondiente a la casa corral de los toros (chawpi toro), en el lugar las gentes bailan haciendo círculo, también se oyen las cornetas de los oficiales, después continúan con la tarde taurina hasta las seis de la tarde. A las seis y media de la tarde se dirigen bailando a recoger las cosas para la tira jarro (ollitas pequeñas hechas de barro), van cargando en canastas las cosas en seguida van a la puerta de la iglesia y desde ahí lanzarlos a los presentes, ya el que podía lo agarraba y lo que caía al suelo se hacía pedazos también botaban plata los sencillos como 10, 20 y 50 céntimos. Lo lanzaban bailando al compás de la banda y orquesta. Entrevista, M.N.R 77 años, octubre 2023.

El *Toro Pukllay*, constituye uno de los momentos de mayor dinamismo en la festividad patronal de la Virgen de las Mercedes, integrando tradiciones taurinas, prácticas rituales y actividades sociales que consolidan la identidad cultural de Pacaycasa. Según el testimonio: “Los mayordomos en compañía de sus invitados, al compás de la banda y orquesta, bailando llegan hasta la loza deportiva para presenciar el Toro Pukllay.” Este acto inicial, como plantea Barfield (2001), simboliza una organización colectiva enmarcada en un contexto de culto, donde lo sagrado y lo lúdico convergen, destacando la relevancia del ritual como un acto formal que refuerza los vínculos comunitarios.

La entrada de los toros a la barrera, guiados por personas del lugar, marca el inicio del espectáculo taurino. Este evento, como señala Martínez (2004), actúa como un hecho social total, integrando dimensiones sagradas y profanas en una celebración que organiza el

tiempo y el espacio de la comunidad, permitiendo a los asistentes reconectar con sus raíces y construir experiencias compartidas. Asimismo, las mujeres encargadas de servir la chicha durante la tarde taurina refuerzan lo que Maldonado (2019) describe como la participación activa de diversos actores en las festividades, asegurando la continuidad de prácticas que fortalecen la cohesión social. Un elemento destacado es la interacción entre lo comercial y lo tradicional. “Anteriormente, las que vendían eran las mujeres de Huamanga, venían vestidas con sus trajes típicos y ofrecían puka picante con chicharrón,” señala el testimonio. Este aspecto, analizado por Arriaga (2016), evidencia cómo las festividades patronales actúan como espacios multifacéticos donde convergen la expresión cultural y las dinámicas económicas, reflejando la adaptabilidad de las tradiciones frente a los cambios sociales y económicos.

Otro momento simbólico es el *chawpi toro*, la visita a la casa corral de los toros, donde la comunidad baila al compás de las cornetas y la banda. Según Turner (1969), este espacio liminal permite una comunión entre los participantes, suspendiendo temporalmente las estructuras sociales para reforzar los lazos comunitarios y celebrar la identidad colectiva. La actividad culmina con la *tira jarro*, un gesto simbólico en el que se lanzan ollas pequeñas de barro y monedas a los presentes, acompañados por música y danza. Este acto, como describe Lara (2015), representa un momento de regocijo colectivo que reafirma la reciprocidad y la integración de los participantes en el contexto festivo.

El *Toro Pukllay* no solo es un espectáculo, sino un espacio donde tradición, ritualidad y comunidad se entrelazan, consolidando la memoria cultural de Pacaycasa. Tal como lo plantea Barelli (2016), estas festividades, aunque transformadas por el tiempo, mantienen sus prácticas tradicionales y adaptarlas a las necesidades contemporáneas, asegurando su continuidad.

4.2.13. Despedida y entrega de cargos

La despedida y la entrega de cargos marcan el cierre formal de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, un momento expresado de simbolismo y agradecimiento que consolida el esfuerzo colectivo de la comunidad. Estas actividades, que incluyen el desate del trono, el reconocimiento a los colaboradores y la despedida de los oficiales y dispenseros, representan la transición de responsabilidades entre los participantes y la preparación para la continuidad de la tradición. El desate del trono, realizado con

solemnidad, simboliza el final de los actos religiosos, mientras que los gestos de agradecimiento a los colaboradores refuerzan los lazos sociales construidos durante la festividad. Asimismo, la despedida de los oficiales y despenseros, en la organización de la celebración, resalta la importancia del rol comunitario en el éxito de las actividades. Este cierre no solo concluye la festividad, sino que también reafirma los valores de reciprocidad y cohesión que sustentan la identidad cultural de Pacaycasa.

Paskakuyqa chay desate de andasmiki (desate del trono), el 27 de septiembre, los mayordomos se dan un descanso largo ya que este día la actividad iniciaba a partir del mediodía, ya la despensera se encargaba de organizar el almuerzo, los mayordomos después del almuerzo se dirigían hacia la iglesia para el correspondiente desate de las andas, al terminar, se hace la entrega de cargo al nuevo mayordomo del año próximo, se le sede la palabra para que, de las gracias, y se comprometa con realizar la fiesta patronal, en acto seguido todos los presentes aplauden en forma de felicitaciones, y felices por los nuevos mayordomos. Finalizando la gente baila, tomando su trago, su chicha, esta vez solo al compás de la orquesta. La gente se retira hasta la hora que ellos desean. Así termina el paskakuy. El 28 de septiembre, se realizaba la despedida a la chichera, a los oficiales, a la despensera, cada uno era despedido sillado en burro, con la cara pintada de color negro, con el hollín de la olla, así mismo en el burro iba los insumos que sobraron y que el mayordomo les obsequio. Eso se daba como pago a la despensera, a los oficiales como agradecimiento por el apoyo y haber los acompañados durante la fiesta. Entrevista, M.N.R, 77 años, octubre 2023.

El *paskakuy*, o despedida y entrega de cargos, celebrado el 27 de septiembre, simboliza el cierre formal de la festividad de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa, marcando una transición ritual y social que reafirma los lazos comunitarios. Según el testimonio: “Después del almuerzo, los mayordomos se dirigían hacia la iglesia para el correspondiente desate de las andas,” un acto que representa el fin de los compromisos rituales del año. Este momento coincide con lo planteado por Barfield (2001), quien señala que los rituales de clausura refuerzan la conexión entre lo humano y lo sagrado, asegurando la continuidad de las tradiciones mediante la transferencia ordenada de responsabilidades.

La entrega de cargos al nuevo mayordomo incluye un acto de agradecimiento público y compromiso colectivo. “Se le sede la palabra para que dé las gracias y se comprometa a realizar la fiesta patronal,” describe el testimonio. Este proceso, como explica Bonet (2014), refleja el sistema de cargos característico de las festividades andinas, donde la responsabilidad se asume de manera rotativa, fomentando la participación comunitaria y la cohesión social. Los aplausos y felicitaciones que siguen al anuncio subrayan la importancia del reconocimiento colectivo como mecanismo para fortalecer la solidaridad y la

reciprocidad entre los miembros de la comunidad.

El 28 de septiembre, la despedida de los oficiales y la despensera añade una dimensión simbólica y lúdica al cierre de la festividad. Según el relato: “Cada uno era despedido sillado en burro, con la cara pintada de negro, y llevaban los insumos sobrantes como pago y agradecimiento por su apoyo.” Este acto, cargado de humor y simbolismo, coincide con lo señalado por Martínez (2004), quien describe estas prácticas como momentos de transición que fusionan lo ritual y lo festivo, asegurando que el cierre de la festividad sea tanto un reconocimiento de los esfuerzos colectivos como un espacio de celebración.

La práctica de enviar insumos sobrantes como obsequio evidencia las dinámicas de reciprocidad económica y social que caracterizan estas festividades. Según Maldonado (2019), el *ayni*, o intercambio mutuo, en las comunidades andinas para reforzar las relaciones sociales y garantizar la continuidad de las celebraciones. De esta manera, el *paskakuy* no solo finaliza la festividad, sino que también reafirma los valores de cooperación y compromiso que sostienen la cohesión cultural y social en Pacaycasa.

4.3. Durante la violencia sociopolítica las dinámicas culturales de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.

El Conflicto armado vivido entre los años 80 y 2000 significó uno de los periodos más dolorosos y complejos de la historia peruana. No solo fue el enfrentamiento prolongado, sino también dejó las heridas humanas profundas., especialmente en el campo.

Esta violencia no solo se expresa en números, sino en una práctica cotidiana que atravesó la vida comunitaria. En el distrito de Pacaycasa, las muertes, desapariciones y el miedo constante alteraron las formas de relacionarse en espacios públicos y de reunirse colectivamente. La incertidumbre se instaló en la rutina diaria afectó las manifestaciones culturales, entre ellas la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, una celebración que tradicionalmente representa unión, reciprocidad y reafirmación identitaria. Durante los años de violencia sociopolítica, estas manifestaciones se redujeron, se hicieron más discretas. El temor limitó las reuniones masivas, alteró los horarios festivos y silenció prácticas que antes llenaban de vida las plazas y calles. Muchas celebraciones se concentraron en actos litúrgicos más íntimos, dejando de lado expresiones públicas que podían generar sospecha o riesgo.

En este contexto, la figura de la Virgen adquirió una dimensión profunda: dejó de ser solo símbolo de celebración para convertirse en refugio espiritual frente al peligro. Las procesiones se transformaron en actos de súplica y esperanza; la fe funcionó como un soporte emocional ante la pérdida y la incertidumbre. La fiesta, aunque marcada por el dolor, no desapareció; se resignificó. Se convirtió en un espacio donde el duelo colectivo encontraba un cauce simbólico y donde la comunidad intentaba reconstruir los vínculos fracturados por la violencia.

Esto demuestra que la cultura es dinámica. incluso en escenarios de conflicto, las prácticas festivas pueden adaptarse y persistir, aunque transformadas. En Pacaycasa, la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes fue atravesada por el miedo y el silencio, pero también sostuvo la memoria y la identidad comunal. Cada celebración posterior llevó consigo el recuerdo de quienes ya no estaban, integrando el dolor a la experiencia colectiva. Así, la festividad se convirtió no solo en un acto religioso, sino en una forma de resistencia cultural y de reconstrucción social frente a una de las etapas más difíciles del país.

4.3.1. Impacto de la violencia sociopolítica en la festividad

La violencia sociopolítica entre 1980 y 2000 dejó huellas en la comunidad, transformando sus dinámicas sociales y culturales. En este contexto, la festividad de la Virgen de las Mercedes, en el distrito de Pacaycasa Capital, no estuvo exenta de restricciones por el conflicto armado, el miedo, las represalias y las pérdidas humanas generaron cambios en la organización, participación de esta tradición. Los testimonios recopilados de los habitantes muestran cómo las celebraciones se redujeron a expresiones, marcadas por el temor y la necesidad de adaptarse a un entorno hostil. A pesar de ello, la comunidad logró mantener viva la devoción a la Virgen de las Mercedes mediante acciones que reflejan resistencia cultural y espiritual, enfrentando las adversidades impuestas por el conflicto armado.

4.3.2. Restricciones y miedos colectivos durante el conflicto.

En los años del Conflicto armado en Perú, el miedo no era una idea abstracta, sino una presencia constante que se respiraba en las calles y se instalaba en los hogares. En Pacaycasa, la violencia alteró la manera en que las personas se reunían, celebraban y compartían su fe. Lo que antes era motivo de encuentro y alegría comenzó a vivirse con

cautela. Las reuniones dejaron de ser espontáneas; cada convocatoria implicaba evaluar riesgos, medir palabras y observar con desconfianza el entorno.

Estas restricciones no solo limitaron actividades cotidianas, sino que transformaron el significado mismo de lo colectivo. El espacio público, la plaza, las calles, el atrio de la iglesia, perdió momentáneamente su carácter de lugar de encuentro para convertirse en territorio de vigilancia e incertidumbre. Reunirse en grupo, organizar una procesión o participar en una festividad podía interpretarse como una acción sospechosa. Así, el cuerpo social aprendió a replegarse, a reducir su visibilidad para protegerse.

La fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, que tradicionalmente fortalecía la unidad y renovaba los lazos comunitarios, se vio afectada por este clima de tensión. Más que suspenderse por falta de fe, muchas expresiones festivas se silenciaron por temor. La música dejó de escucharse con la misma intensidad, las danzas se redujeron y las procesiones se volvieron más discretas. La devoción permanecía, pero se expresaba con prudencia, casi en voz baja. Simbólicamente, el miedo operó como una fuerza que reorganizó la vida cultural. La necesidad de solicitar permisos o evitar ciertas manifestaciones reflejaba una pérdida de autonomía sobre las propias tradiciones. La comunidad, que antes decidía libremente cómo y cuándo celebrar, se vio obligada a adaptarse a un contexto donde la supervivencia era prioridad. En ese proceso, lo sagrado adquirió una dimensión más íntima: la fe se volvió refugio silencioso, un sostén interior frente a la incertidumbre externa.

Las cicatrices de ese periodo no solo quedaron en la memoria individual, sino también en la manera en que se comprendía la reunión colectiva. La experiencia dejó una huella en la cohesión social, alteró la confianza y la espontaneidad que caracterizaban la vida comunal. Sin embargo, incluso en medio de las restricciones, la tradición no desapareció; se mantuvo viva en la memoria, en la esperanza de volver a celebrar sin miedo. De este modo, las limitaciones impuestas por la violencia transformaron, pero no extinguieron, el sentido cultural y espiritual del pueblo. Se recogió la entrevista:

He pasado por momentos difíciles ya que, en ese entonces, mataron a mi hermano A.Q.N. y a mi cuñada, y a mi menor hijo J. R.Q, en ese tiempo era de mucho miedo, la gente no podía realizar eventos sociales, no podían estar fuera de su casa hasta altas horas de la noche, porque lo condenaban de ratero, los desaparecían o los mataban. Yo tenía mi tiendita, muchas veces han entrado y se llevaron mis productos sin pagar, yo no sabía que hacer les dejaba llevarse lo que querían para que no me

hagan nada, una tarde llegaron y llevaron mi hermano diciendo que había embarazado a una mujer que no era su esposa, esa tarde mi cuñada llorando suplicaba que lo dejen, que no se lo lleven por eso decidieron llevarse a mi cuñada más ella lloraba recuerdo que me decía mama agárrame no me sueltes ayúdame no dejes que me lleve yo llorando suplicaba que lo dejen a mi hermano y a mi cuñada porque tenían a sus hijas pequeñas, una que recién había nacido, pero se lo llevaron, al día siguiente en la madrugada juntamente a mi otro hermano salimos a buscarlo, lo encontramos a una cuadra de mi casa en un grifo, mi hermano estaba respirando todavía, lo encontramos agonizando, murió en brazos de mi otro hermano, lo habían matado a punta de palazos (herramienta de trabajo) y mi cuñada ya tirada en el piso muerta le habían cortado sus pecho, recibió varias puñaladas, llorando de dolor por muerte de ellos dos sin saber que hacer sus hijas se quedaron huérfanas, asimismo a mi hijo jovencito de 18 años me lo han matado, le han culpado de ratero mi hijo murió de un disparo en la cabeza, ese tiempo fue momento de tristeza, miedo todos teníamos miedo hasta de salir de nuestras casas, por eso yo no salía a ninguna fiesta por miedo la gente no salía de su casa, la organización de la fiesta era muy simple cuando mataban vaca para la fiesta, venían y se lo llevaban la carne entraban y se lo comían la comida. La fiesta ya no era lo mismo, no se organizaba de la misma manera, había mucha restricción, ya no se encontraba así de fácil a un mayordomo, la gente tenía miedo, por los ataques constantes en el distrito.

Entrevista de C.Q.N. 67 años, julio del 2023.

El testimonio de C.Q.N. (67) refleja una experiencia donde la violencia no solo arrebató vidas, quebró el entramado simbólico que daba sentido a la existencia cotidiana durante la violencia política. Existía una secuencia de muertes dolorosas; desestructurando a la familia, solamente el trabajo y la fe sostenían la identidad colectiva, se transforma la manera de habitar el espacio, de confiar en el otro y de comprender la cercanía entre la vida y la muerte. La pérdida del padre, del hermano y el hijo no representa solo la ausencia física, sino la ruptura del núcleo que organiza la vida social familiar. La familia no es únicamente un grupo de parentesco; es red de protección, soporte económico y fuente de reconocimiento. La violencia ejercida sobre los cuerpos los golpes, el disparo en la cabeza tiene una carga simbólica devastadora. El dolor privado se convierte en mensaje público.

Durkheim (1912), los rituales fortalecen la solidaridad y renuevan la conciencia colectiva. En este caso, la imposibilidad de reunirse, el temor a salir de noche o a organizar encuentros rompe ese proceso de reafirmación social. La comunidad pierde temporalmente el espacio donde se reconocía como unidad moral. El miedo reemplaza a la confianza, y la sospecha ocupa el lugar de la fraternidad. Turner (1969) plantea que las fiestas generan, una experiencia de igualdad y cercanía que suspende tensiones y jerarquías. Sin embargo, en el relato, esa posibilidad se fractura. La fiesta patronal deja de ser un espacio de comunión y se transforma en un escenario vulnerable. La vaca sacrificada para la celebración símbolo

de abundancia y ofrenda compartida es arrebatada; la comida preparada colectivamente es invadida. El acto ritual pierde su carácter sagrado y queda subordinado a la violencia. La mayordomía, que normalmente otorga prestigio y refuerza la reciprocidad, se vuelve un riesgo. Sin seguridad, no hay disposición a asumir responsabilidades públicas.

Arias (2011) sostiene que en contextos de violencia las prácticas culturales no desaparecen, sino que se repliegan y se resignifican. Esto se percibe cuando la entrevistada decide no asistir a fiestas por temor, cuando la organización se simplifica y cuando la celebración ya “no es lo mismo”. La fe no se extingue; se vuelve más íntima, más silenciosa. La cultura no muere, pero cambia de forma para sobrevivir. El saqueo constante de la tienda también revela una transformación profunda del orden moral. El comercio, que normalmente simboliza intercambio basado en confianza, se convierte en espacio de imposición. Dejar que se lleven los productos no es un acto de consentimiento, sino una estrategia de autoprotección. Aquí el miedo regula la economía cotidiana, desplazando la lógica de reciprocidad por la lógica de supervivencia.

El momento en que la cuñada suplica “mamá, agárrame, no me sueltes” condensa simbólicamente la ruptura del amparo familiar. Ese gesto desesperado expresa la búsqueda de protección en un contexto donde las estructuras que deberían resguardar la vida han colapsado. La muerte del hijo joven, acusado sin pruebas, evidencia cómo las categorías morales se distorsionan y cómo la violencia sustituye cualquier forma de justicia legítima. La orfandad de las niñas no solo es una consecuencia familiar; es también una herida en la continuidad generacional de la comunidad.

En este escenario, la fiesta deja de ser celebración plena y se convierte en recuerdo doloroso. El calendario ritual ya no conmemora únicamente tiempos de alegría, sino también tiempos de ausencia. El miedo se inscribe en la memoria colectiva y transforma el significado del encuentro. Sin embargo, el acto de narrar hoy estos hechos tiene una fuerza simbólica profunda. Al contar lo vivido, la entrevistada reconstruye el sentido de su historia y devuelve dignidad a quienes fueron silenciados. La palabra se convierte en espacio de memoria y resistencia, permitiendo que el dolor no quede reducido al silencio, sino que forme parte de una comprensión más amplia de lo que la comunidad atravesó.

4.3.3. Ausencia de celebraciones por temor a represalias

Durante la violencia política, el temor no fue solo una emoción pasajera, sino una

fuerza que reorganizó profundamente la vida social. La violencia se infiltró en la vida cotidiana, en las decisiones más simples y en la manera de ocupar los espacios comunes. En ese contexto, la ausencia de celebraciones no puede entenderse únicamente como la suspensión de actividades festivas; simboliza el repliegue de la comunidad hacia la autoprotección, el silencio y la invisibilidad como estrategias para sobrevivir.

Las festividades tradicionales, que funcionan como momentos de reafirmación identitaria, quedaron marcadas por la sospecha, reunirse, realizar una procesión podía interpretarse como alineación con uno u otro actor del conflicto. Así, lo que antes representaba identidad cultural pasó a percibirse como riesgo. Esto implica una alteración del significado del espacio público. La plaza, la iglesia y las calles dejaron de ser escenarios de encuentro para convertirse en territorios vigilados, donde la exposición podía tener consecuencias fatales. La reducción de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes expresa simbólicamente esa transformación. La procesión, que suele representar el recorrido protector de lo sagrado por el territorio comunal, se vio limitada; las comidas compartidas, que refuerzan la reciprocidad, dejaron de convocar multitudes. No era falta de fe ni pérdida de tradición, sino el peso del miedo que obligaba a elegir entre celebrar o resguardar la vida.

El aislamiento social que se generó no solo afectó la presencia cultural, sino también la emocional. Las fiestas cumplen una función catártica: permiten liberar tensiones, renovar vínculos y fortalecer la solidaridad. Al desaparecer temporalmente, la comunidad perdió uno de sus principales mecanismos de cohesión. El silencio sustituyó a la música; la cautela reemplazó la espontaneidad. El miedo se inscribió en la memoria colectiva. Simbólicamente, la ausencia de celebraciones refleja un quiebre en la continuidad del tiempo ritual. Las fiestas expresan el calendario comunal, organizan el año y dan sentido al paso del tiempo. Cuando se suspenden, se interrumpe también esa forma de ordenar la experiencia colectiva. La vida queda dominada por la incertidumbre y la espera, más que por la anticipación alegre de los encuentros. Al respecto se recogió la entrevista:

Mi hijo J.R.M. murió, una mañana llegaron y lo sacaron de mi casa con un arma, mi hijo estaba con las manos atadas atrás, como un ladrón, le hacían caminar apuntándole con un arma, mi esposo y yo asustados, siguiendo detrás, en el camino nos encontramos con un vecino y le dijimos que nos ayude a quitar a mi hijo que se lo estaban llevando enmarcado para matarlo, que lo culparon de envidioso, y mal hablado, así continuamos siguiendo hasta un cerro, pero llegamos tarde, mi hijo ya estaba muerto, le habían disparado, juntamente a mi esposo, estábamos con miedo, llorando, que había hecho mi hijo para que le quitaran la vida de esa forma. En

tiempo del terrorismo nadie podía salir de su casa libremente, la gente estaba asustada, por que a diario había noticias de desaparición, al que desaparecía, casi siempre se le encontraba muerto, o no se le encontraba, es por ese miedo que durante el terrorismo yo no salía ni participaba en la fiesta, solo le pedía a la virgen que pase todo esto para vivir tranquilos. En esa época la fiesta ya ni siquiera se organizaba, algunos mayordomos apenas realizaban una misa en honor a la Virgen, otros trataban organizar la mayor parte de las actividades de la festividad, de todas las actividades realizaban uno que otro dependiendo de cómo se encontraba el contexto durante el año de cada mayordomo. Entrevista, señora M.M, 68 años noviembre 2023.

El testimonio de la señora M.M. (68) no se comprende de manera aislada; se enlaza con otras memorias del mismo periodo, revela cómo la violencia política alteró no solo la vida individual, sino el universo simbólico de las comunidades. Cuando su hijo es sacado de casa con las manos atadas y exhibido como culpable antes de cualquier prueba, el acto trasciende la violencia física: es una puesta en escena del poder que busca infundir terror colectivo. El cuerpo atado no solo representa al joven acusado, sino que simboliza la vulnerabilidad de todos. La humillación pública se convierte en advertencia social.

La irrupción armada dentro del hogar quiebra también el significado de la casa como espacio protector. Culturalmente, el hogar es el centro de la vida familiar, lugar de cuidado y continuidad. Que la violencia atravesase ese umbral implica la ruptura de un límite simbólico. El trayecto hacia el cerro, seguido por los padres con desesperación, no es solo un desplazamiento físico; representa el tránsito desde la esperanza hacia la impotencia, desde la confianza en la comunidad hacia la constatación del desamparo. Este clima de temor permanente ayuda a comprender por qué muchas personas, como M.M., dejaron de participar en la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes. No era falta de fe, sino necesidad de proteger la vida. La celebración, que tradicionalmente simboliza encuentro, abundancia y reafirmación colectiva, se percibía como exposición al peligro. La procesión, la música y las comidas comunales, que en tiempos normales fortalecen la cohesión, fueron reducidas a expresiones mínimas, a veces solo una misa breve. El silencio sustituyó a la alegría pública.

Barelli (2016) señala que las festividades religiosas funcionan como espacios de contención social y reafirmación identitaria. Al limitarse estas prácticas, la comunidad pierde un mecanismo para renovar sus lazos. Ramírez (2019) destaca que las fiestas patronales sostienen la pertenencia y la memoria colectiva; cuando las personas dejan de asistir por miedo. Cremonte (2019) profundiza en que las fiestas populares son escenarios

donde se negocian tensiones entre tradición y contexto histórico. En situaciones de violencia, explica, no desaparecen necesariamente, sino que se reconfiguran bajo nuevas condiciones, adoptando formas más discretas o fragmentadas para garantizar su continuidad.

En Pacaycasa, esta reconfiguración fue evidente. Cada mayordomo evaluaba el riesgo según el clima social del año; algunas actividades se omitían, otras se realizaban con cautela. La fiesta dejó de ser plenamente expansiva para convertirse en una expresión contenida. Esta adaptación no implicó renuncia, sino una estrategia cultural de supervivencia. La tradición se sostuvo en su mínima expresión para no extinguirse por completo.

4.3.4. Transformaciones de la festividad de la Virgen de las Mercedes

La festividad de la Virgen de las Mercedes, símbolo de devoción y unidad, ha experimentado significativos cambios a través del tiempo, especialmente durante y después del periodo de violencia sociopolítica. Esta celebración, que tradicionalmente integraba actividades religiosas, sociales y culturales, fue afectada por las restricciones impuestas por el conflicto armado. Sin embargo, estas adversidades también impulsaron la reconfiguración de sus dinámicas, adaptándose a las condiciones de inseguridad y reorganizando sus prácticas tradicionales.

Los cambios no solo se reflejaron en la reducción de actividades festivas, sino también la manera en que la comunidad resignificó la festividad, priorizando actos simbólicos como misas y ofrendas. Estas manifestaciones no solo respondieron al contexto de miedo e incertidumbre, sino que también evidenciaron el mayor fervor de los devotos al mantener viva su fe y su vínculo religioso con la Virgen de las Mercedes.

4.3.5. Pérdidas familiares y su efecto en la tradición

Las pérdidas familiares vividas durante el conflicto armado no solo significaron la ausencia física de padres, hijos o hermanos; implicaron una fractura en el entramado simbólico que sostenía la vida comunitaria. La familia no es únicamente un núcleo afectivo, sino el eje que articula trabajo, reciprocidad, organización festiva y continuidad cultural. Cuando uno de sus miembros es desaparecido o asesinado, no se interrumpe solo una

biografía individual, se altera la cadena generacional que transmite memoria, roles y responsabilidades dentro de la comunidad.

El duelo no se vive de manera aislada. El dolor personal se entrelaza con la experiencia colectiva, generando un duelo social que modifica la forma en que las personas se relacionan entre sí y con sus tradiciones. Las ausencias en las festividades el danzante que ya no vuelve, el mayordomo que no puede asumir el cargo, la familia que deja de participar, se convierte en recordatorios permanentes de la violencia. Cada silla vacía en una comida comunal, cada silencio en medio de la música, adquiere un significado que trasciende lo individual.

La celebración de la Virgen de las Mercedes, que simboliza protección, abundancia y renovación de la vida colectiva, se vio transformada por este contexto de pérdida. La fiesta dejó de ser un espacio de alegría para convertirse en un escenario atravesado por la memoria del dolor. El miedo y la inseguridad redujeron la participación, pero el duelo también introdujo una carga emocional distinta: celebrar podía sentirse contradictorio cuando la comunidad aún lloraba a sus muertos. La reducción de las festividades expresa un proceso de repliegue cultural. Las prácticas no desaparecen, pero se simplifican, se hacen más íntimas. La tradición religiosa se convierte en refugio espiritual, en un espacio donde canalizar el sufrimiento y buscar consuelo. La fe actúa como sostén frente a la incertidumbre, pero al mismo tiempo la fragmentación familiar dificulta sostener la organización festiva. Sin personas que asuman responsabilidades, sin recursos compartidos y sin la energía colectiva que caracteriza a la celebración, la continuidad ritual se debilita.

El duelo colectivo impacta también en la percepción del tiempo. Las fiestas reproducen ciclos, renuevan esperanzas y organizan el calendario comunitario. Cuando la violencia interrumpe estas dinámicas, el tiempo parece suspendido en la tristeza. La tradición deja de proyectarse hacia el futuro con la misma fuerza y se vive más como acto de memoria que como celebración expansiva. Se recogió la entrevista:

Durante la violencia mi hijo desapareció que hasta el día de hoy no lo encontré su cadáver, ni siquiera le di sepultura, ese tiempo todos vivíamos con miedo, yo tenía mi tienda aquí en el lugar solo había cuatro casitas, solo vivíamos cuatro familias, durante el conflicto nadie podía creerse, nadie podía ser envidioso, ratero, o un delator, todos ellos eran castigados hasta llegaban a la muerte, yo tenía mi tiendita entraban y me saqueaban todo lo que ellos querían, yo me quedaba mirando nada más, a las fiestas no asistía la población a veces iban solo los familiares de los mayordomos, la fiesta no se realizaba con normalidad ese tiempo lo realizaban solo

por cumplir con la virgen, yo tampoco no iba, porque había muchas muertes, desaparecidos entre los muertos estaba mi hijo. La organización de cualquier tipo de fiesta estaba prohibida, para realizar cualquier evento se tenía que pedir permiso en la comisaria, caso contrario no se realizaba ninguna fiesta. Cuando se realizaba la festividad el sendero aprovechaba y realizaba sus ataques es por eso que posteriores a ese, ya solo se realizaba una misa para la virgen. Entrevista, señora C.L.P., 96 años, octubre del 2023.

La festividad de la Virgen de las Mercedes, como muchas otras celebraciones tradicionales, sufrieron restricciones durante el periodo de violencia sociopolítica. Este proceso es un ejemplo de cómo las manifestaciones culturales se adaptan a condiciones de adversidad, revelando tensiones entre la necesidad de preservar las tradiciones y la urgencia de garantizar la seguridad comunitaria. Geertz (1973), las festividades son sistemas simbólicos que permiten a las comunidades expresar sus valores fundamentales, reforzando la cohesión social y su identidad cultural. En Pacaycasa, estas funciones se vieron alteradas, como lo evidencia el testimonio de C.L.P.: “La organización de cualquier tipo de fiesta estaba prohibida, para realizar cualquier evento se tenía que pedir permiso en la comisaría”. Esta cita ilustra cómo las restricciones impuestas por el conflicto limitaron drásticamente la capacidad de la comunidad para realizar sus celebraciones de manera autónoma.

En este contexto, la dimensión liminal de las festividades, propuesta por Turner (1969), se vio reducida o incluso anulada. Las fiestas, que tradicionalmente suspenden las jerarquías y normas sociales para generar un espacio de renovación simbólica y cohesión comunitaria, se transformaron en actividades simplificadas y vigiladas. Según el relato de C.L.P., “Ya solo se realizaba una misa para la Virgen”. Este cambio evidencia cómo las condiciones de inseguridad obligaron a la comunidad a priorizar actos religiosos más seguros, eliminando elementos como las procesiones, bailes y comidas comunales, que antes fortalecían los lazos sociales. La eliminación de estos componentes también refleja una pérdida de la dimensión festiva de la celebración, reduciéndola a su aspecto ritual y espiritual.

Aun con estas limitaciones, las festividades conservaron un significado simbólico, funcionando como un acto de preservación cultural y espiritual. Maldonado (2019) sostiene que, en contextos de crisis, las festividades trascienden lo meramente cultural y se convierten en espacios de esperanza y resignificación. Esto se refleja en las palabras de C.L.P., quien menciona que “la fiesta se realizaba solo por cumplir con la Virgen”. A pesar de las restricciones y los temores, la comunidad encontró formas de mantener viva su devoción a

la Virgen de las Mercedes, reafirmando su identidad colectiva en un entorno de violencia e incertidumbre.

Las festividades adaptadas durante este periodo sirvieron como una forma de enfrentar la pérdida y el duelo colectivo. Grimes (1972), los rituales permiten a las comunidades procesar experiencias traumáticas, integrándolas en un marco simbólico que facilita la resiliencia emocional y cultural. En Pacaycasa, la misa simplificada no solo cumplió con el compromiso religioso, sino que también permitió a los devotos conectarse emocionalmente con la Virgen, pidiendo protección y consuelo en un tiempo incertidumbre por la pérdida de seres queridos y la constante amenaza de violencia.

4.3.6. Limitaciones en la organización de la mayordomía

En Pacaycasa, la mayordomía no era solo una función organizativa dentro de la fiesta patronal; representaba prestigio, compromiso y reciprocidad. Asumir el cargo significaba ponerse al servicio de la comunidad y de la Virgen de las Mercedes, movilizando recursos, convocando vecinos y fortaleciendo lazos. Sin embargo, durante el conflicto armado esta figura tradicional quedó afectada ocasionando incertidumbre. El mayordomo encarna un liderazgo ritual articula lo sagrado y lo social. Su casa se convierte en centro de encuentro, su familia participa activamente y su responsabilidad simboliza generosidad y honor. Pero cuando el miedo domina la vida cotidiana, ese mismo protagonismo puede transformarse en exposición peligrosa. Organizar una festividad implicaba reunir personas, preparar alimentos en cantidad y hacer visibles los recursos disponibles; en un contexto de sospechas, podía interpretarse como motivo de represalia.

Las actividades que antes convocaban a toda la comunidad, la preparación colectiva de la comida, las procesiones, la música, comenzaron a reducirse. No solo por falta de recursos, sino por temor. La cocina comunal, que simboliza abundancia y hospitalidad, dejó de ser espacio seguro. La procesión, que representa la protección de lo sagrado sobre el territorio, se volvió una práctica vigilada. Así, el rol del mayordomo se tensionó entre la responsabilidad religiosa y la necesidad de proteger a su familia y a los participantes.

Esta transformación evidencia cómo la violencia alteró las jerarquías y los mecanismos tradicionales de reconocimiento. Ser mayordomo ya no era únicamente motivo de prestigio; podía convertirse en riesgo. La decisión de asumir o no el cargo estaba atravesado por el cálculo del peligro. En algunos casos, las celebraciones se limitaron a una

misa, preservando sin desplegar la dimensión festiva. Esta adaptación no fue una renuncia a la tradición, sino una estrategia para sostenerla en condiciones adversas.

La mayordomía, entendida como práctica de reciprocidad y cohesión social, se vio obligada a reconfigurarse. La colaboración masiva se transformó en participación reducida; el entusiasmo colectivo se volvió prudencia, incluso en su forma limitada, el cargo mantuvo su significado simbólico: recordaba que la comunidad aún existía, que la fe persistía y que la tradición no había sido extinguida por la violencia. Al respecto se recogió la entrevista:

Para organizar la Mayordomía en el año 1986, tuve que enviar una solicitud a la comisaría pidiendo permiso para la llevar acabo la fiesta patronal, durante el proceso de la fiesta se ha prohibido el uso de los cohetes, y todo lo que tiene que ver con los juegos artificiales, en aquellos tiempos, la fiesta no era igual porque la gente ya no lo disfrutaba, yo organicé con miedo con mucho temor, ya que en cualquier momento atacaban los terroristas y se los llevaba a algunos pobladores, como también desaparecían a la gente. Hice la invitación a la población para el 14 de setiembre para la preparación de la chicha de molle, para la preparación el mayordomo, ese día hubo poca presencia de la población. Durante mi cargo también se realiza el wakanakay, donde se va sacrificar a la vaca que servirá de carne para la comida durante la fiesta. Durante ese tiempo solo acompañaba la orquesta en la fiesta. Entrevista Señor B.R. 76 años, mayordomo en 1986, 2023.

El testimonio, evidencia las dificultades que enfrentaron los organizadores de la festividad de la Virgen de las Mercedes durante el periodo de violencia sociopolítica. Estas limitaciones alteraron las prácticas tradicionales de la mayordomía, que históricamente fueron un sistema autónomo de organización comunitaria. Martínez (2004), la mayordomía es una expresión colectiva que refuerza la identidad cultural y social de las comunidades, pero en contextos de conflicto, su autonomía puede verse erosionada. Morales recuerda: “Para organizar la mayordomía en 1986, tuve que enviar una solicitud a la comisaría pidiendo permiso para llevar a cabo la fiesta patronal”. Este hecho muestra cómo la intervención de las autoridades desdibujó las dinámicas tradicionales de autogestión, introduciendo un control externo que limitó la capacidad de acción de los organizadores.

Turner (1969) señala que las festividades son espacios liminales que suspenden temporalmente las jerarquías y normas sociales, ofreciendo un momento de renovación simbólica y cohesión comunitaria. En Pacaycasa, la constante amenaza de la violencia y las restricciones impuestas alteraron esta actividad. Morales, “La fiesta no era igual porque la gente ya no lo disfrutaba, yo organicé con miedo, con mucho temor, ya que en cualquier momento atacaban los terroristas”. Este testimonio evidencia, cómo el miedo colectivo

afectó el carácter festivo de la celebración, transformándola en una actividad cargada de tensión y preocupación, lejos del ambiente de alegría y convivencia que tradicionalmente caracterizaba estas festividades.

Las restricciones tuvieron repercusiones en los elementos simbólicos y culturales de la celebración. Bonet (2014) resalta que los rituales asociados a las festividades son fundamentales para la transmisión de valores y tradiciones, pero estos pueden ser alterados o limitados en situaciones de crisis. Morales narra: “Se prohibió el uso de los cohetes y todo lo que tiene que ver con los juegos artificiales”. La prohibición de estos elementos, cargados de simbolismo y emoción, redujo la riqueza ritual de la festividad, afectando su capacidad para evocar sentimientos de unión y pertenencia entre los participantes, este tipo de restricciones transformó los rituales festivos en actos austeros, condicionados por las normas impuestas por el contexto de violencia.

Gisbert (2020) aporta una perspectiva crítica al analizar cómo las festividades, aunque diseñadas como espacios de cohesión, también se convierten en escenarios de conflicto y adaptación frente a las dinámicas de poder y control. En Pacaycasa, esto se reflejó en la disminución de la participación comunitaria. Morales describe: “Hice la invitación para la preparación de la chicha de molle, pero ese día hubo poca presencia de la población”. Este detalle evidencia el impacto de la inseguridad en la participación de las actividades previas a la festividad, debilitando las relaciones sociales que tradicionalmente se fortalecían durante estas reuniones comunitarias. La preparación de la chicha de molle y el sacrificio de la vaca, elementos centrales de la organización, pasaron de ser prácticas colectivas y festivas a actos restringidos.

El control externo afectó las actividades de la festividad, como el *wakanakay*, que involucraba el sacrificio de la vaca y la preparación de alimentos para la comunidad. Estas actividades, según Morales, fueron limitadas a pequeños actos simbólicos. Este proceso de simplificación no solo desarticuló el carácter comunitario de la celebración, sino que también modificó su rol como un espacio de reafirmación cultural y resistencia frente a las adversidades.

4.3.7. Reducción en las actividades festivas y su expresión simbólica

En contextos rurales como Pacaycasa, las celebraciones tradicionales no solo representaban momentos de alegría, sino también espacios de encuentro, identidad y

cohesión comunitaria. Sin embargo, durante el periodo de violencia sociopolítica, estas expresiones colectivas se transformaron profundamente. El clima de miedo e inseguridad obligó a la población a modificar la manera en que vivía sus fiestas, reduciendo su despliegue público y optando por formas más discretas de manifestación religiosa y cultural.

Las procesiones multitudinarias, las danzas que llenaban las calles de color y música, así como las comidas compartidas que fortalecían los lazos comunales, dieron paso a prácticas reservadas. Las misas íntimas, las oraciones en espacios cerrados y las ofrendas simbólicas se convirtieron en alternativas que permitían sostener la devoción sin poner en riesgo la vida de los participantes. De este modo, la comunidad no renunció a su fe ni a su tradición, sino que la reconfiguró para poder sobrevivir.

Cremonte (2019), las prácticas festivas pueden adaptarse a escenarios de conflicto mediante procesos de resignificación simbólica, donde no es la magnitud del ritual, sino la continuidad del sentido que este tiene para la comunidad. En esa línea, lo ocurrido en Pacaycasa evidencia una estrategia cultural de resistencia: mantener viva la relación espiritual con la Virgen de las Mercedes aun cuando las condiciones externas impedían su expresión plena.

Esta transformación no significó la desaparición de la festividad, sino su reacomodo frente a la adversidad. La reducción de actividades respondió a la necesidad de protección como a un esfuerzo consciente por preservar la memoria colectiva. Así, aunque las celebraciones perdieron parte de su esplendor visible, conservaron su dimensión simbólica, reafirmando la identidad comunitaria y la esperanza en medio de tiempos difíciles.

Al respecto se recogió la entrevista:

Durante el día central se realizaba una misa solemne en honor a la virgen de las Mercedes, después de la misa, después de la misa ya ni siquiera se realizaba la procesión. Durante toda la fiesta había una persona especial quien servía la chicha de molle a pocos de los invitados asistentes. El proceso de la fiesta estaba muy restringido. Según el entrevistado, el señor Blas Ramos, Mayordomo de la virgen de las Mercedes en el año 1986, relata que, durante su mayordomía, el almuerzo se servía en platos de plástico, y la chicha en jarrones de barro nos dice “ñuqa pasatiyqa allpa platupin qarakuraniku, kullu cucharawan mikuraniku, permisutan mañaynakikara fiesta ruranaykipaqa”. (Entrevista realizada noviembre 2022) Según el señor Mauro Núñez nos narra “allinta tusukuchkatikyku qaparimuqku yaykumuchkanku pakakuychi, runaqa chiqiruy” (mientras bailábamos bien, se oían gritos, están entrando corran, escóndanse, y la gente se iba a ocultar), este acto se repetía en muchas de las actividades que se realizaban durante la fiesta. Entrevista

señor M.N.R, 77 años noviembre del 2023.

Durante el periodo de violencia sociopolítica, las actividades festivas sufrieron un clima de inseguridad y miedo constante. Lara (2015), las festividades populares constituyen momentos simbólicos que permiten a las comunidades romper con las tensiones de la vida cotidiana y reafirmar su identidad colectiva. Sin embargo, en un contexto de violencia, estas celebraciones fueron reducidas a su mínima expresión. El testimonio de Blas Ramos, mayordomo en 1986, evidencia esta realidad: “Durante el día central se realizaba una misa solemne en honor a la Virgen de las Mercedes, después de la misa ya ni siquiera se realizaba la procesión”. Este cambio refleja cómo las restricciones impuestas por las condiciones adversas eliminaron componentes esenciales de las festividades, limitando su capacidad para generar cohesión social.

Aedo (2020) define las festividades como prácticas colectivas que sacralizan el tiempo y el espacio, creando momentos cargados de simbolismo. Sin embargo, estas prácticas fueron despojadas de elementos significativos debido al conflicto. Ramos describe cómo las restricciones afectaron incluso los aspectos cotidianos de la festividad: “El almuerzo se servía en platos de plástico, y la chicha en jarrones de barro”. La simplificación de estas prácticas evidencia el impacto de las condiciones adversas en las tradiciones culturales, transformando actos colectivos vibrantes en expresiones austeras que apenas cumplían con el mínimo ritual. Turner (1969), las festividades funcionan como espacios liminales, donde las comunidades experimentan una suspensión temporal de las normas sociales, lo que facilita una renovación simbólica. en Pacaycasa, este espacio se fragmentó bajo la amenaza constante de violencia. Mauro Núñez relata: “Mientras bailábamos bien, se oían gritos, están entrando, corran, escóndanse, y la gente se iba a ocultar”. Este testimonio ilustra cómo las festividades dejaron de ser momentos de comunión para convertirse en escenarios de vulnerabilidad, donde el miedo reemplazó la alegría y la participación colectiva se debilitó.

Bonet (2014) destaca que las restricciones externas suelen despojar a las festividades de su sentido comunitario, reduciéndolas a actos simbólicos, la austeridad afectó el desarrollo de la festividad. Blas Ramos, el proceso de la fiesta estaba “muy restringido”, limitándose a actividades elementales como la misa y la preparación de chicha de molle, que era servida solo a unos pocos invitados. Este cambio no solo afectó la magnitud de las celebraciones, sino también su capacidad para fortalecer los lazos sociales en una comunidad

golpeada por la violencia. Gutiérrez (2010) señala que las festividades son para la sacralización de los espacios y la afirmación de las identidades culturales, las dinámicas festivas intentaron preservar estos valores a pesar de las restricciones. La misa, como componente central, permitió a los devotos mantener una conexión espiritual con la Virgen de las Mercedes, aunque las expresiones colectivas como las procesiones y las danzas desaparecieron. Esto refleja un proceso de resignificación en el que la comunidad priorizó la continuidad espiritual sobre la tradición festiva completa.

4.4. Después de la violencia sociopolítica del 80 las dinámicas culturales de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes.

En el escenario contemporáneo de Pacaycasa, el retorno y la continuidad de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes no deben interpretarse como una réplica estática o purista del pasado, pero tampoco como una simple pérdida de identidad frente a la modernidad. Por el contrario, este fenómeno se explica con mayor agudeza a través del concepto de "transfiguración cultural", acuñado por Alejandro Ortiz Rescaniere, y los aportes de Rodrigo Montoya sobre la capacidad adaptativa de la cultura quechua.

La introducción de elementos foráneos en la festividad actual —como la paulatina sustitución del Harawi tradicional por agrupaciones musicales contratadas o el desuso de la Ramadakuy— denota, ciertamente, las tensiones inherentes a la migración, el retorno y la globalización mercantil. Sin embargo, desde la perspectiva de la transfiguración, estas modificaciones no implican una asimilación pasiva ni una aculturación destructiva. Lo que ocurre en Pacaycasa es una estrategia activa de supervivencia de la matriz cultural andina. La comunidad adopta, apropia y moldea los nuevos recursos globales y urbanos para mantener viva la estructura matriz y el núcleo sagrado de su fiesta patronal.

En este contexto de posconflicto, la resiliencia de la fiesta adquiere un carácter político e histórico fundamental. El reencuentro colectivo en la plaza y el acto ritual del desate de las andas (Paskakuy) funcionan hoy como un poderoso dispositivo de reparación simbólica gestionado por la propia comunidad. Al reactivar la comunidad festiva descrita por Turner, los pobladores de Pacaycasa no solo desafían el olvido, sino que suturan las profundas heridas y fracturas que la violencia sociopolítica dejó en el tejido social. Así, la transfiguración de la fiesta demuestra que la tradición andina no es un residuo del pasado, sino una arena viva, dinámica y en constante metamorfosis, mediante la cual la sociedad

civil procesa el trauma colectivo, ejercita su memoria histórica y reclama activamente su derecho a la continuidad identitaria.

4.4.1. Modificación para el Subcapítulo 4.4: La Transfiguración Cultural y la Reparación Simbólica Posconflicto

El conflicto armado interno, que oficialmente culminó en noviembre del año 2000 según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, dejó marcas profundas en el distrito de Pacaycasa. No solo alteró la vida cotidiana, sino que fracturó los vínculos comunitarios que sostenían las prácticas colectivas. La Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes, que antes articulaba trabajo comunal, devoción y celebración compartida, también se vio interrumpida. Desde la perspectiva de la teoría del don de Mauss (1925), esta interrupción no significó únicamente la suspensión de un ritual religioso, sino la ruptura de un sistema de intercambios simbólicos y materiales basado en la obligación de dar, recibir y devolver. Cuando la violencia impuso el miedo y la desconfianza, el circuito de reciprocidades, expresado en la mayordomía, el llantakuy o los aportes comunales quedó debilitado, afectando el tejido moral que cohesionaba a la comunidad.

Con el paso del tiempo, a medida que el dolor colectivo comenzó a transformarse en memoria compartida, la festividad fue retomando su lugar. Sin embargo, este retorno no implicó una simple restauración del pasado. La reorganización de la fiesta evidenció tanto las huellas del conflicto como la necesidad de recomponer la solidaridad. En este proceso, la celebración adquirió también una dimensión catártica: el espacio festivo permitió, aunque sea de manera simbólica, invertir temporalmente el orden marcado por el miedo, reemplazándolo por música, encuentro y procesión. Así, la fiesta operó como un momento de reconstrucción emocional y social, donde la comunidad volvió a reunirse para reafirmar su identidad y renovar sus compromisos recíprocos.

No obstante, en este nuevo escenario emergieron transformaciones vinculadas a dinámicas económicas más amplias. La progresiva apertura al mercado y la presencia de actores externos introdujeron lógicas distintas a la del don, generando tensiones entre la tradición solidaria y la búsqueda de beneficio económico. De esta manera, la fiesta posterior a la violencia no solo expresa resiliencia cultural, sino también un campo de disputa entre reciprocidad, memoria y capital, donde la devoción a la Virgen continúa siendo el eje

simbólico que articula y resignifica estos cambios. los intentos de la comunidad por adaptarse a las nuevas circunstancias.

4.4.2. Impacto del conflicto sociopolítico en la fiesta patronal

Las fiestas patronales no son simples celebraciones religiosas; constituyen espacios donde la comunidad reafirma su identidad, renueva sus vínculos y recrea su memoria colectiva, la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes era mucho más que un evento anual: era un tiempo sagrado que organizaba la vida social, convocaba a los migrantes que regresaban para reencontrarse con los suyos y fortalecía el sentido de pertenencia. El conflicto armado quebró ese equilibrio. La violencia no solo alteró la seguridad del territorio, sino que interrumpió los rituales que daban cohesión a los miembros de la comunidad. En contextos de guerra, las reuniones masivas se convierten en espacios de riesgo; por ello, la suspensión de la festividad respondió tanto al miedo como a la necesidad de proteger la vida. Así puede entenderse como una ruptura del ciclo ritual: el calendario festivo, que señalaba tiempos de encuentro y renovación simbólica, quedó suspendido por la imposibilidad de garantizar la seguridad colectiva.

Durante esos años, el temor se instaló en la cotidianidad. Las calles, que antes se llenaban de música y procesiones, quedaron en silencio. La ausencia de la fiesta no solo representó la cancelación de un evento, sino la pérdida temporal de un espacio donde la comunidad reafirmaba su unidad. El duelo por familiares asesinados o desaparecidos generó una herida profunda que dificultaba cualquier expresión pública de alegría. En términos culturales, el dolor colectivo desplazó la celebración; la prioridad era sobrevivir y sostenerse emocionalmente.

Tras el cese oficial del conflicto en el 2000, la recuperación no fue inmediata. El trauma social no desaparece con una fecha. Muchas familias seguían enfrentando pérdidas irreparables, y la desconfianza persistía. Retomar la organización de la fiesta implicaba más que coordinar actividades: significaba volver a confiar, reunirse otra vez en espacios abiertos. Durante los primeros años, la participación fue limitada; la población estaba concentrada en rehacer sus viviendas, recuperar sus medios de vida y procesar el dolor. Poco a poco, la festividad volvió a ocupar su lugar. Este retorno puede interpretarse como un proceso de resistencia cultural. La Virgen de las Mercedes no fue olvidada; permaneció en

la memoria y en la devoción de las familias. Cuando las condiciones lo permitieron, la comunidad reactivó la celebración, no exactamente igual que antes, sino cargada de nuevos significados. La fiesta comenzó a ser también un espacio de memoria, donde el pasado doloroso coexistía con la esperanza de estabilidad y paz.

Así, la reaparición de la fiesta patronal simbolizó algo más profundo que la continuidad de una tradición religiosa: representó la capacidad de Pacaycasa para reconstruirse desde sus raíces culturales. En medio de la adversidad, la comunidad encontró en su fe y en sus rituales un soporte para sanar y volver a reunirse. La celebración se transformó en un acto de afirmación colectiva, una manera de decir que, pese a la violencia vivida, la identidad y la vida comunitaria seguían en pie. Se recogió la entrevista:

Cuando se dio por terminado el conflicto, la fiesta no se organizaba con normalidad aun, porque la gente seguía teniendo miedo por todo lo sucedido, las víctimas pedíamos justicia, otros buscaban a sus familiares que durante el conflicto había desaparecido. Se dejó pasar años para sanar el dolor de todos para volver a nuestras vidas del día a día sin temor, si miedo. Después de algunos años la fiesta se realizó como años atrás, con la asistencia de la mayoría de la población pacaycasina, los migrantes retornaban para la celebración de la festividad. Entrevista Señora C.Q.N. 67 años 2023.

El testimonio de Claudia Quispe permite comprender cómo el conflicto sociopolítico influyó en las dinámicas culturales y sociales de la comunidad, afectando sus celebraciones, como la Fiesta de la Virgen de las Mercedes. Según Claudia, "la fiesta no se organizaba con normalidad aun, porque la gente seguía teniendo miedo por todo lo sucedido." Esta declaración denota cómo el miedo colectivo se convirtió en un obstáculo para la reanudación de una práctica cultural que, tradicionalmente, había sido un eje central de la identidad comunitaria. Durkheim (1912), las festividades constituyen momentos de efervescencia colectiva, se refuerzan los lazos sociales y se revitaliza la conciencia comunitaria, en este caso, el conflicto interrumpió esta función social, fracturando la cohesión y dejando a los pobladores en un estado de retraimiento y desconfianza.

Claudia señala que "se dejó pasar años para sanar el dolor de todos para volver a nuestras vidas del día a día sin temor." Esta pausa prolongada no fue únicamente una interrupción temporal, sino un reflejo del trauma colectivo que la comunidad necesitaba procesar antes de poder retomar sus tradiciones. Geertz (1973), las festividades, al ser sistemas de significados compartidos, dependen de la estabilidad emocional y social de los participantes para funcionar plenamente. En este sentido, el tiempo transcurrido sirvió como

un espacio de transición en el que la comunidad pudo reconstruir lentamente su capacidad para reinterpretar los significados de sus prácticas culturales.

Agrega Claudia que "las víctimas pedíamos justicia, otros buscaban a sus familiares que durante el conflicto habían desaparecido," evidencia que las prioridades de la comunidad habían cambiado durante y después del conflicto.

El testimonio destaca que, con el tiempo, "la fiesta se realizó como años atrás, con la asistencia de la mayoría de la población pacaycasina." Este retorno a la festividad evidencia un punto de inflexión en el proceso de recuperación comunitaria. Arias (2011) sugiere que las festividades no solo son espacios de encuentro y celebración, sino también instrumentos de resiliencia que permiten a las comunidades reafirmar su identidad colectiva después de periodos de crisis. En este contexto, el regreso de los migrantes para participar en la festividad, refuerza los lazos comunitarios, reestablece redes sociales que habían sido debilitadas durante los años de violencia.

La capacidad de la festividad para adaptarse y transformarse sin perder su resonancia en la teoría de Maldonado (2019), quien sostiene que las celebraciones comunitarias funcionan como espacios de resistencia cultural frente a las adversidades, la Fiesta de la Virgen de las Mercedes no solo implicó el retorno a la normalidad, sino también actuó como un símbolo de resistencia y capacidad de la comunidad para superar el trauma y reafirmar su identidad.

4.4.3. Transformaciones en la organización de la festividad

El conflicto sociopolítico no solo alteró las dinámicas sociales y emocionales de la comunidad, impulsó cambios en la organización de sus festividades religiosas, experimentó vicisitudes que reflejan la adaptación a nuevas realidades. Entre estos cambios se destaca la transición de invitaciones verbales a tarjetas impresas la introducción de utensilios modernos, prácticas que marcaron una nueva manera de organizar y experimentar la celebración.

Quispe (2015) recuerda que "los migrantes retornaban para la celebración de la festividad," y muchos de ellos trajeron consigo nuevas prácticas que modificaron las tradiciones locales. Según Arias (2011), la influencia de los migrantes en las fiestas patronales de sus comunidades de origen a menudo introduce elementos modernos que no

solo reflejan los cambios en sus estilos de vida, sino que también enriquecen las prácticas tradicionales. En este caso, las tarjetas impresas reemplazaron las invitaciones verbales, que eran una práctica común antes del conflicto. Estas tarjetas no solo formalizaban la invitación, sino que también incluían detalles del programa de actividades, añadiendo un nivel de planificación y organización que antes no existía.

Otro cambio fue la introducción de utensilios modernos, como platos de plástico, en lugar de los tradicionales platos de barro. Según Maldonado (2019), las adaptaciones en las festividades reflejan la integración de elementos contemporáneos que responden a las necesidades prácticas de las comunidades y a la influencia de procesos económicos y sociales más amplios. En este caso, los platos de plástico no solo representaban una solución más práctica, sino que también simbolizaban la incorporación de materiales modernos en una tradición profundamente arraigada. La incorporación de estos elementos modernos no implicó una ruptura con la tradición, sino una adaptación a la festividad por las nuevas circunstancias. Según Ramírez (2019), las fiestas patronales en América Latina tienen la capacidad de preservar su sentido cultural y religiosa mientras se adaptan a los cambios sociales y económicos, que no solo mejoraron la logística de la festividad, sino que también facilitaron la participación de un mayor número de personas, incluidas aquellas que han migrado y regresado para la celebración.

La gente aún vivía con miedo, por todo lo ocurrido, la fiesta aún no se normalizaba, cuando transcurrió unos años los que se fueron durante el conflicto retornaban para la festividad, ellos venía desde la capital para tener la responsabilidad de la mayordomía, aquí ya la invitación se realizaba con tarjeta de invitación juntamente con su trago y su chicha de molle, los platos ya no eran de barro, sino de plástico eran circulares de diferentes colores, en ese plato se servía el desayuno, almuerzo durante las festividades. Después del conflicto ya se oían los cohetes, ya había presencia de los juegos artificiales, la fiesta ya se realizaba con normalidad. El proceso de la fiesta era igual, se realizaba las mismas actividades, pero ya con cambios, antiguamente se invitaba solo con la boca, llevando la chichita, después fue con una tarjeta de invitación donde contenía la programación de la festividad, los platos, ya eran de barro, sino ya son platos hondos circulares de diferentes colores. La gente ya consumía seguido la cerveza. Algunos invitados en el día central visitaban con su caja de cerveza, presencia de uno a tres castillos durante la vispera. La comida que se ofrecía en la fiesta era lo mismo que se ofrecía antes del conflicto, caldo de las vísceras de la vaca, puka picante con arroz y acompañado de arveja picante. Entrevista señora, A.M.J, 79 años, octubre del 2023.

El testimonio de A.M.J, evidencia cómo las dinámicas organizativas se transformaron tras el conflicto sociopolítico. Menciona que "la invitación se realizaba con

tarjeta de invitación juntamente con su trago y su chicha de molle," lo que representa un cambio significativo respecto a las invitaciones verbales previas al conflicto. Este tipo de transformación, según Arias (2011), muestra cómo las festividades patronales en contextos rurales se adaptan a las influencias externas y a las experiencias migratorias, integrando elementos modernos que reflejan los cambios en la comunidad.

A.M también relata que "los platos ya no eran de barro, sino de plástico," marcando otra transición importante en la logística de la festividad. Este cambio está alineado con lo señalado por Maldonado (2019), explica que las comunidades adaptan sus prácticas festivas no solo para responder a necesidades prácticas, como la durabilidad y disponibilidad de materiales modernos, sino también para reflejar una actualización simbólica de sus tradiciones, manteniendo su cultura mientras se adecuan a nuevos contextos. La mención de A.M sobre los "cohetes" y "juegos artificiales" destaca una ampliación del espectáculo visual durante la festividad. Barelli (2016), la incorporación de elementos nuevos, como los juegos pirotécnicos, puede interpretarse como una resignificación de las celebraciones, donde las comunidades mezclan tradiciones antiguas con innovaciones que atraen tanto a locales como a migrantes retornados.

Además, A.M.J, menciona que "la comida que se ofrecía en la fiesta era lo mismo que se ofrecía antes del conflicto," lo cual subraya la continuidad en ciertos aspectos de la festividad. Este equilibrio entre tradición y modernidad, precisa Ramírez (2019) como la capacidad de las fiestas patronales para evolucionar sin perder su significado cultural. Aunque se introdujeron cambios en aspectos logísticos y estéticos, los elementos culinarios tradicionales actuaron como un ancla que conectaba a la comunidad con su identidad histórica. La entrevistada A.M.J, destaca la creciente presencia de "cajas de cerveza" y la participación de migrantes en roles como la mayordomía. Cremonte (2019), estas prácticas reflejan una reconfiguración de las festividades como espacios de interacción social y económica donde convergen lo sagrado y lo profano, fortaleciendo los lazos comunitarios a través de nuevas expresiones de participación colectiva. En este sentido, las organizaciones de la Fiesta Patronal no solo responden a las necesidades prácticas y sociales del periodo posconflicto, sino que también ilustran su papel como un espacio dinámico de adaptación.

4.4.4. Continuidad de las tradiciones culturales

Después de los años de violencia sociopolítica, cuando el miedo todavía habitaba en

la memoria de muchas familias, la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes comenzó a reorganizarse lentamente. No fue un retorno inmediato ni una simple repetición del pasado; fue más bien un proceso de reencuentro con aquello que les daba sentido como comunidad. En medio de los cambios sociales y económicos que empezaban a visibilizarse, varias prácticas tradicionales se mantuvieron, convirtiéndose en un puente entre el tiempo del dolor y el tiempo de la reconstrucción.

Uno de los elementos que permaneció fue el llantakuy, jornada colectiva de recolección de leña que inaugura simbólicamente el tiempo festivo. Aunque podría entenderse como una actividad práctica, su significado trasciende lo utilitario. En el llantakuy, el trabajo cotidiano se transforma en acto ritual; la leña ya no es solo combustible doméstico, sino ofrenda y preparación para honrar a la Virgen. Turner (1969) señala que los rituales generan espacios liminales, es decir, momentos de tránsito donde las personas suspenden temporalmente sus roles habituales y se reconocen como parte de una totalidad. En Pacaycasa, el llantakuy abre ese umbral: la comunidad deja atrás la rutina diaria y comienza a habitar un tiempo sagrado compartido.

La misma lógica se observa en el cirio apamuy, el watakuy (amarre de las andas), la víspera y novena, el día central, el toro pukllay y el paskakuy. La secuencia ritual se mantuvo, aunque con adaptaciones propias del nuevo contexto. Esta continuidad no es casual; responde a la necesidad de conservar un orden simbólico que estructura la experiencia colectiva. Durante la procesión, por ejemplo, las calles dejan de ser simples espacios de tránsito y se convierten en caminos sagrados. Las campanas, la banda y el acompañamiento de la imagen generan una atmósfera distinta, donde las jerarquías cotidianas se atenúan y emerge una profunda sensación de pertenencia compartida. Ese momento liminal permite que migrantes, residentes, jóvenes y adultos mayores caminen juntos bajo una misma devoción, experimentando lo que Turner denomina comunista: una vivencia intensa de unidad.

La gastronomía tradicional también sostuvo esta continuidad. Platos como el caldo de vísceras o la puka picante continuaron preparándose y compartiéndose, aun cuando otros elementos materiales se modernizaron, como el uso de platos de plástico en reemplazo de los de barro. La comida, más allá de su valor alimenticio, simboliza hospitalidad, abundancia y reciprocidad. Mantener estos sabores fue mantener viva una memoria sensorial que conectaba generaciones y reafirmaba la identidad cultural. Incluso el toro pukllay, con su

mezcla de riesgo, emoción y espectáculo, puede entenderse como parte de ese tránsito ritual. Se libera la tensión acumulada, se expresa alegría colectiva y se reactiva el espacio público como lugar de encuentro. Después de años en los que reunirse implicaba peligro, celebrar nuevamente en comunidad adquirió un significado profundamente simbólico.

La mayordomía también conservó su particularidad, aunque incorporó cambios organizativos, como las invitaciones impresas o una mayor planificación logística. Sin embargo, el compromiso simbólico del mayordomo como servidor de la Virgen y articulador de la comunidad continuó siendo central. Esto demuestra que la tradición no es estática, pero tampoco frágil; puede transformarse en sus formas externas sin perder su núcleo espiritual y social. Se recogió la entrevista:

La continuidad de las tradiciones culturales, entonces, no implica ausencia de cambio. Significa que, en medio de la modernización y las nuevas dinámicas sociales, la comunidad eligió preservar aquello que le otorgaba identidad y cohesión. Después del conflicto, reunirse nuevamente alrededor de la Virgen fue una manera de reconstruir vínculos, resignificar el pasado doloroso y reafirmar que la vida colectiva seguía latiendo. En ese tránsito entre lo cotidiano y lo sagrado, la Fiesta Patronal se convirtió en un espacio donde la memoria, la fe y la pertenencia se entrelazaron, permitiendo que la comunidad no solo recordara quién fue, sino también quién quería seguir siendo. Lo que recuerdo es que la fiesta patronal de nuestra patrona se festejaba con normalidad, la gente de Lima llegaba, de la ciudad de Ayacucho también venían a nuestro distrito para ver la realización de nuestra fiesta, yo también empecé asistiendo a la misa, en el traslado del cirio. La programación de la fiesta eran lo mismo que los años anteriores, se iniciaba como se acostumbraba, con realizar el llantakuy, meses antes de la fiesta, seguidamente soraqay, en la fiesta también se daba cerveza, la cerveza se servía en casi toda la fiesta desde el principio hasta el final, había todavía el trago, la chicha de molle, asimismo el ramarakuy, wakanakay, cirio apamuy, huatakuy, día central, toro pukllay, durante dos días y para finalizar el paskakuy, la presencia de la población eran en gran cantidad, el proceso de la fiesta era casi lo mismo que los años pasados, solo que la invitación ya era mediante una tarjeta, que contenía la fecha y el proceso de las actividades, la comida se servía en platos de plástico, esos platos principalmente los traían desde la capital, y poco a poco ya cuando pasaban los años en la ciudad de Ayacucho se vendían estos paltos, la gente como no salía durante el conflicto habrá estado estresado, que cuando se volvió a realizar veía la presencia de mucha gente, sobre todo en la corrida de toros. Entrevista señor M.N.R 77 años, noviembre del 2022.

El testimonio de M.N.R, destaca cómo la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes preservó muchos de sus elementos tradicionales, incluso después del conflicto sociopolítico, al mismo tiempo que incorporó cambios significativos. Según Mauro, "la programación de la fiesta era lo mismo que los años anteriores, se iniciaba como se

acostumbraba, con realizar el llantakuy." Este ritual, que consiste en una ofrenda a la Virgen en agradecimiento por las cosechas y bendiciones, es fundamental para la festividad. Turner (1969) describe estos actos como "espacios liminales," donde la comunidad suspende momentáneamente las jerarquías y la vida cotidiana para reforzar los vínculos sociales y revitalizar la identidad colectiva. La persistencia del llantakuy después del conflicto evidencia cómo la comunidad utilizó los rituales para reconectar con su identidad y fortalecer la cohesión social.

Mauro también menciona que "se daba cerveza en casi toda la fiesta desde el principio hasta el final, había todavía el trago, la chicha de molle." La coexistencia de bebidas tradicionales como la chicha de molle con la cerveza, un elemento más moderno, refleja la capacidad de la festividad para adaptarse a nuevas realidades sin perder su dinámica cultural. Maldonado (2019) explica que las festividades en los Andes no solo son espacios de celebración, sino también momentos en los que se refuerzan las conexiones culturales a través de prácticas simbólicas. La continuidad de estas tradiciones, combinada con la integración de elementos contemporáneos, es un ejemplo de cómo la comunidad responde a su identidad.

En términos de gastronomía, Mauro señala que "la comida que se servía era lo mismo que antes del conflicto," incluyendo platos tradicionales como el caldo de vísceras de vaca y la puka picante con arroz. La persistencia de estas comidas típicas subraya su importancia no solo como un aspecto cultural, sino también como un acto simbólico que reafirma las raíces comunitarias. Lara (2015) sostiene que la gastronomía tradicional en las festividades es un medio para reforzar valores como la generosidad y la reciprocidad, fundamentales para la cohesión social. La continuidad de estos platos tras el conflicto sugiere que, incluso en tiempos de cambio, la comunidad encuentra en su gastronomía una forma de preservar su historia y transmitirla a las nuevas generaciones.

Otro aspecto que Mauro destaca es que "la presencia de la población era en gran cantidad, sobre todo en la corrida de toros." Actividades como el toro pukllay, que combina elementos de diversión y competencia, se mantuvieron como un eje central de la festividad. Arias (2011) argumenta que estas prácticas no solo actúan como celebraciones culturales, sino también como espacios de encuentro social que fortalecen los lazos comunitarios y permiten a los participantes renovar su sentido de pertenencia. La alta participación después del conflicto refleja el deseo de la comunidad de recuperar su normalidad cultural y su

espíritu colectivo, que habían sido profundamente afectados por los años de violencia.

Finalmente, Mauro menciona que "la invitación ya era mediante una tarjeta, que contenía la fecha y el proceso de las actividades." Este cambio organizativo, donde las invitaciones verbales fueron reemplazadas por tarjetas impresas, evidencia una modernización de la festividad sin alterar su estructura central. Barelli (2016) señala que este tipo de adaptaciones es común en contextos de migración y posconflicto, donde las comunidades integran elementos modernos para facilitar la organización y atraer a los participantes, especialmente a aquellos que migraron y regresan para estas celebraciones.

4.4.5. Cambios hacia nuevas dinámicas sociales y económicas

Después de los años de violencia, la Fiesta Patronal no volvió a ser la misma, pero tampoco desapareció. La comunidad la reconstruyó desde el dolor y desde nuevas necesidades sociales y económicas. En este proceso, la festividad no solo recuperó prácticas tradicionales, sino que reactivó principios profundos de reciprocidad y cohesión social.

Desde la perspectiva de Mauss (1925), la teoría del don explica que en las sociedades tradicionales el intercambio no es únicamente material, sino moral y simbólico. Dar, recibir y devolver constituye una obligación que crea vínculos duraderos. En la fiesta patronal, esta lógica se expresa en la mayordomía, en el llantakuy, en la preparación de alimentos y en los aportes económicos. Después del conflicto, estos gestos no solo respondieron a la devoción, sino a la necesidad de recomponer el tejido social. Cada contribución fue una forma de decir: seguimos unidos. La fiesta volvió a convertirse en un circuito de reciprocidad que permitió reconstruir confianza y pertenencia.

Sin embargo, junto a esta lógica del don, se hizo más visible una transformación económica que responde directamente a la observación planteada. La festividad comenzó a incorporar dinámicas propias del mercado: contratación de grupos musicales con fines lucrativos, cobro de entradas, incremento de la venta de bebidas industriales y expansión del comercio informal durante los días centrales. Lo que antes circulaba principalmente como intercambio solidario empezó también a circular como mercancía.

En este punto, la teoría del desorden o del caos ayuda a comprender otra dimensión. El tiempo festivo implica una ruptura con la rutina: se altera el orden cotidiano, se intensifica el consumo y se flexibilizan ciertas normas. Este "desborde" no es solo simbólico, también

es económico. La capital del distrito se encuentra en ese momento de alta concentración social una oportunidad estratégica. La fiesta atrae visitantes, incrementa la demanda y convierte la tradición en un espacio de rentabilidad. La devoción convive entonces con la lógica de la ganancia.

La transformación del consumo es un indicador claro. La cerveza desplazó progresivamente a la chicha tradicional; las invitaciones impresas reemplazaron a las convocatorias orales; los utensilios industriales sustituyeron a los de barro. Estos cambios reflejan la inserción de la comunidad en circuitos comerciales más amplios. La fiesta dejó de ser únicamente un espacio de redistribución interna para convertirse también en un nodo económico que articula capital externo, migrantes con mayor capacidad adquisitiva y emprendimientos locales.

Esto no significa que la identidad se haya perdido. El llantakuy, la procesión, el cirio apamuy y el toro pukllay continúan realizándose, sosteniendo el núcleo ritual. No obstante, alrededor de ese núcleo opera hoy una economía festiva que moviliza recursos, genera ingresos y, al mismo tiempo, tensiona la lógica tradicional del don. La celebración se mueve entre dos fuerzas: la reciprocidad solidaria descrita por Mauss (1925) y la expansión del mercado que convierte prácticas culturales en oportunidades de ganancia. Se recogió la entrevista:

La organización de la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, se volvió a realizar con normalidad la población ya participaba en la festividad, poco a poco ya la fiesta era lo mismo como hace varios años atrás, yo también fui mayordomo, pero no recuerdo en que año exactamente, ya paso mucho tiempo, más de 35 o 40 años atrás, ya cuando el conflicto había terminado, yo realicé la invitación con una tarjeta de invitación, lo mande a realizar en la capital en la gráfica Roca, ya en esos años la mayoría de los mayordomos mandaba a realizar las invitaciones en ese mismo lugar, también realicé el llantakuy, con la participación de la población y con la llegada de mis familiares desde la capital, durante la mañana la gente iba llegando, con hacha en mano, las mujeres con mantada y con su cuchillo para el apoyo en la cocina para la preparación del almuerzo con orquesta y banda, los juegos artificiales, las campanas sonaban durante la procesión, ya se normalizaba la festividad con el pasar de los años, en el día central la gente visitaba con una caja de cerveza, o con su botella de trago, en la fiesta ya se consumía la cerveza, cuando el toro pukllay terminaba y la banda se iba, la fiesta continuaban con pequeños conciertos de cantantes del folclore, se realizaban en el año 2003, 2004, casi en eso años se realizaba la gente organizaba como un negocio, esto ya no lo realizaba el mayordomo, sino otro de los pobladores, la gente entraba pagando un costo de entrada, y así se divertían hasta la madrugada. Entrevista, L.R.P 79 años, septiembre del 2023.

El testimonio del señor Mauro Núñez denota cómo la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes, en Pacaycasa, experimentó un proceso de transformación tras el conflicto armado, adaptándose a nuevas dinámicas sociales y económicas sin desligarse completamente de su base cultural. Cuando señala que “la organización de la fiesta patronal (...) se volvió a realizar con normalidad, poco a poco ya la fiesta ya no era lo mismo como hace varios años atrás”, evidencia un proceso gradual de recomposición social. La festividad reaparece como un espacio de reencuentro comunitario después de un periodo de temor y dispersión poblacional.

El relato también permite advertir la continuidad de prácticas tradicionales vinculadas al sistema de cargos. Al recordar que fue mayordomo hace más de 35 o 40 años, que mandó imprimir las invitaciones en la capital y que organizó el llantakuy con apoyo de familiares y vecinos, se observa una estructura organizativa basada en la responsabilidad compartida. La participación de hombres y mujeres, unos con hacha para el trabajo comunal, otras apoyando en la cocina, muestra que la festividad no solo es un acto religioso, sino una movilización colectiva que refuerza vínculos sociales. En esta línea, Rodríguez (2019), en su estudio sobre la Festividad de la Virgen del Carmen en Apurímac, sostiene que las celebraciones patronales articulan lo sagrado y lo social mediante una organización liderada por devotos que designan colaboradores para cada actividad ritual. Esta dinámica fortalece la cohesión y el sentido de pertenencia. De manera semejante, el extracto de la entrevista evidencia que en Pacaycasa la mayordomía no se limita al ámbito ceremonial, sino que implica gestión, convocatoria y compromiso comunitario.

Por otro lado, el testimonio revela transformaciones en las prácticas festivas. Mauro menciona que en el día central “la gente visitaba con una caja de cerveza, o con su botella de trago” y que, hacia los años 2003 y 2004, los conciertos de música folclórica comenzaron a organizarse como un negocio independiente del mayordomo, cobrando entrada al público. Estos cambios reflejan una progresiva incorporación de lógicas comerciales dentro de la celebración. En ese sentido, Cremonte (2019) argumenta que la influencia del mercado introduce nuevos productos y transforma las modalidades de consumo en las festividades tradicionales. Lo que antes se centraba en bebidas preparadas localmente, como la chicha de molle, ahora muestra mayor presencia de productos industriales, evidenciando una transición económica y cultural.

Asimismo, la integración de juegos artificiales, bandas y pequeños conciertos ilustra

una adaptación a nuevas formas de entretenimiento, sin que desaparezcan los elementos rituales centrales como la procesión y el sistema de cargos. Tal como señala Bonet (2014), las festividades poseen la capacidad de incorporar innovaciones sin perder sus fundamentos simbólicos. En el caso analizado, la fiesta no abandona su dimensión religiosa, pero amplía su alcance social y económico. El fin de la violencia no implicó una recuperación inmediata; la normalización fue lenta y progresiva. Sin embargo, la reactivación de la festividad permitió el retorno de migrantes y la recomposición del tejido social. En consonancia con Rodríguez (2019), la fiesta patronal se configura como un espacio donde se reafirma la identidad local y se reconstruye la cohesión comunitaria.

4.4.6. *La fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes*

El 22 de septiembre de cada año se inicia la fiesta patronal en honor a la Virgen de las Mercedes, con la participación de la población pacaycasina. La organización de esta festividad comienza un mes antes, cuando el mayordomo realiza la invitación personalmente, entregando tarjetas de invitación y solicitando a los vecinos que lo acompañen en la celebración desde el inicio hasta el final. Durante su recorrido, enfatiza la importancia de no dejarlo solo en esta fiesta.

En el 2023, tuve la oportunidad de recibir una tarjeta de invitación para otra fiesta patronal, esta vez en honor a la Virgen del Carmen, que se celebra en el mismo distrito durante el mes de julio. Recuerdo que mientras una señora mayordoma doblaba la ropa que había lavado, alguien tocó a mi puerta. Al salir a atender, la señora me dijo:

“Mamacita, ñuqallaymi kay tarjetallayta apamuchkayki compañallawankima
fiestanchiqpi Mama Carmenpaq, chaypima llapallanchik kasun”
 (“Mamacita, vengo a traerte la invitación para que me acompañes en nuestra fiesta
de Mamá Carmen, ahí debemos estar todos”).

Agradecida, respondí: “Muchas gracias, tía. Estaré ahí, gracias”.

En el 2019, el mayordomo incluyó en la festividad una actividad llamada *llantakuy*, una tradición que algunos mayordomos realizaban antes de la pandemia de Covid-19. Esta práctica, sin embargo, ha ido disminuyendo en años recientes.

4.4.7. *Llantakuy*

En la actualidad, el *llantakuy* se está perdiendo, ya que algunos mayordomos han

dejado de realizarlo y prefieren comprar rajas de leña directamente. Sin embargo, aún hay quienes organizan esta actividad, aunque con algunas diferencias. Actualmente, para cortar o trozar los troncos se utilizan motosierras en lugar de las tradicionales hachas. El mayordomo suele alquilar dos o tres motosierras, lo que permite trozar una mayor cantidad de leña en menos tiempo.

Un día antes del *llantakuy*, el mayordomo recorre casa por casa invitando a los vecinos a participar en esta tradición. Lleva consigo una botella de caña y menciona a cada persona:

“Kay cañachaytaya tomaykuy, paqarinmi compañallawanky llantakuypi, amama dejaruwankichu”
 (“Toma mi cañita, mañana estoy organizando el *llantakuy*, acompáñame, no me vayas a dejar”).

El *llantakuy* se lleva a cabo meses antes de la fiesta patronal, generalmente entre cinco y seis meses antes, para que los troncos de eucalipto o molle mojado tengan tiempo suficiente para secarse y puedan usarse como combustible en la cocina durante las festividades. Esta actividad es un trabajo colectivo, donde los devotos se reúnen para cortar y trasladar la leña, que será indispensable para preparar los alimentos durante el desarrollo de la celebración.

El *llantakuy* es un esfuerzo no remunerado, por lo que los mayordomos deben visitar personalmente a familiares, amigos y vecinos de todo el distrito para invitarles a colaborar. Usualmente llevan vino o caña como muestra de agradecimiento. El día del *llantakuy*, el mayordomo recibe a los asistentes con caña. Aunque algunos hombres todavía llevan sus hachas, la mayoría utiliza motosierras para hacer el trabajo más rápido y menos pesado. Las mujeres, por su parte, se encargan de preparar el almuerzo, que puede ser *asado de pollo* o *puka picante*, dependiendo de las posibilidades económicas del mayordomo.

La jornada comienza muy temprano, con los participantes masticando hojas de coca (*chakchaspas*) y tomando pequeños tragos de caña. Los hombres se encargan de rajar la leña, mientras las mujeres se dividen las tareas: unas preparan el almuerzo y otras recolectan la leña cortada, sirviendo caña y *pulkay* a quienes están trabajando. Se cree que la caña les da fuerza y valor para continuar. Durante la actividad, las mujeres entonan *harawikuna*, cantos tradicionales exclusivos para estas ocasiones. En los últimos años, este canto ha sido liderado por señoras como Gerardina Cabello Núñez y Lila Pillaca Cajamarca, entre otras

invitadas, quienes no necesariamente son originarias del lugar. Estas mujeres se colocan a un lado y, para iniciar el canto, acercan una parte de su mandil a la boca, lo que mejora la calidad del sonido. Sus interpretaciones llenan de orgullo a los pobladores, pues representan una conexión con las tradiciones ancestrales.

Un ejemplo de las letras del *harawi* interpretado durante el *llantakuy* es como sigue:

Mamallanchikpasas kullaqllankuna,
Nuestras madrecitas y también nuestras hermanas (mujeres queridas),
aynichallapaq aynikuykuway,
practiquemos el ayni, ayudémonos mutuamente,
chaynan ñuqapas kutichisayki
así también yo te devolveré la ayuda,
sinchi trabajo challasuptiki (bis)
cuando estés realizando un trabajo duro. (bis)
Cristal vasuyta qaywakamuway
tráeme un vaso de cristal,
comadrillaywan tomaykunaypaq (bis)
para beber junto a mi comadre. (bis)

Lamentablemente, en los años 2022 y 2023, los mayordomos decidieron no realizar esta actividad y optaron por comprar leña ya trozada, lo que ha contribuido a la pérdida de del *llantakuy*. Esta tradición no solo reunía a los habitantes del distrito, sino también a familiares del mayordomo que venían desde Huamanga o incluso desde la capital. Estas reuniones fomentaban relaciones entre quienes viven en el distrito y aquellos que llegaban de fuera, sirviendo como espacio para compartir experiencias y recuerdos.

Asimismo, otras prácticas tradicionales como el *soraqay* han caído en desuso, ya que ni siquiera se incluyen en la programación oficial de la fiesta. La chicha de molle, que antes era una bebida típica durante la celebración, ha sido reemplazada por cerveza, lo que refleja un cambio en las costumbres ligadas a esta festividad.

4.4.8. Waka Nakay y Ramadakuy

Durante el día, el mayordomo dispone de la ayuda de su dispensera, la señora Isabel Núñez, quien comparte su experiencia: “Mi madre, S.R (+), apoyaba durante años en las fiestas patronales como chichera y dispensera. Sirvió al pueblo durante mucho tiempo, encargándose de repartir chicha a la población de nuestro distrito. Mi madre falleció en 2019, a los 94 años, después de una vida de servicio. Cuando ella enfermó, yo asumí su lugar, y desde entonces, los mayordomos me buscan para ser dispensera, no solo en las fiestas

patronales, sino también en matrimonios. Antes del inicio de la fiesta, me asignan un cuarto, me entregan la llave y los insumos necesarios, como arroz, fideos, aceite, sal, carne de la vaca sacrificada, gaseosas, caña y otros productos. Mi responsabilidad es administrar estos recursos y entregarlos en las cantidades adecuadas a las cocineras, asegurándome de que alcancen para todos los días de la celebración. Al finalizar la fiesta, después del *pasakakuy*, los mayordomos y yo revisamos lo que ha sobrado. Esa sobra me la obsequian como agradecimiento por mi apoyo. A veces hay excedentes considerables, pero en otras ocasiones queda muy poco” (Entrevista realizada, julio del 2023). En su relato, I.Ñ, destaca cómo ha continuado el legado de su madre, convirtiéndose en una figura importante en la organización de las fiestas patronales. Su rol como dispensera es crucial para el buen desarrollo de las festividades, ya que debe calcular cuidadosamente los insumos para garantizar que sean suficientes durante todos los días de la celebración.

El 22 de septiembre llegué muy temprano a la casa de los mayordomos para realizar una observación participante, llevando mi guía de observación. Desde el inicio del día fui registrando lo que sucedía. Desde las primeras horas de la mañana, los pobladores comienzan a llegar a la casa de los mayordomos, junto con los oficiales (*waqrapuku*), quienes anuncian con sus cornetas el inicio de la fiesta patronal. Los mayordomos reciben a los oficiales con un saludo cálido: “Buenos días, ya llegaron, pasen y siéntense para desayunar”. Los *waqrapuku* tocarán sus cornetas durante todo el desarrollo de la festividad en honor a la Virgen de las Mercedes. Un día antes del inicio oficial de la fiesta, los mayordomos recorren casa por casa con vino o trago, invitando a la población a participar en actividades previas como la elaboración de la *ramada* y el *wakanakay*.

Desde la madrugada, los pobladores comienzan a llegar a la casa de los mayordomos. Las mujeres llevan utensilios como tinajas y cuchillos, mientras que los hombres se encargan de construir la *ramada*, que servirá como estrado oficial para los mayordomos al recibir a sus invitados. En la actualidad, la *ramada* se construye utilizando palos y *mantadas*. Los hombres plantan troncos en forma de rectángulo y los cubren con mantas decorativas. Dentro de la *ramada*, colocan una mesa principal para los mayordomos y sillas alquiladas para los asistentes. Esta estructura será el centro de la actividad social durante la festividad.

Tras finalizar la *ramada*, se lleva a cabo el *wakanakay*, que consiste en el sacrificio de una o dos vacas. Según los mayordomos, estas vacas son donadas voluntariamente por un poblador devoto, bajo el acuerdo de que serán restituidas cuando el donante necesite

apoyo para alguna actividad similar, como un cumpleaños u otra celebración. El sacrificio de la vaca debe ser realizado por un experto, asistido por varios pobladores. Los hombres se encargan de trozar la carne, mientras que las mujeres limpian y lavan las vísceras. Una vez concluida esta actividad, toda la carne es entregada a la despensera, quien se encargará de administrar su uso durante la elaboración de los alimentos para la fiesta. Las mujeres también preparan el almuerzo para los participantes del *wakanakay*. Este almuerzo consiste en un caldo elaborado con las vísceras de la vaca, verduras y arroz.

Después del almuerzo, la despensera designa a un poblador o pobladora para que sirva los tragos y reparta coca y cigarrillos a los asistentes. Esta actividad fomenta un ambiente de camaradería y participación comunitaria. Durante el *wakanakay* y otras actividades previas, las mujeres cumplen un rol fundamental no solo en la cocina, sino también en la organización y mantenimiento de las tradiciones, asegurándose de que cada detalle esté en su lugar para el desarrollo exitoso de la fiesta.

4.4.9. Cirio Apamuy

De madrugada, los mayordomos, acompañados por los oficiales (*waqra puku*) y llevando consigo vino o caña, visitaban casa por casa a los pobladores. En cada hogar, invitaban a los hombres a participar en la actividad de traslado de los cirios. Una vez que el grupo estaba reunido en la casa de los mayordomos, se servía el desayuno, consistente en un caldo de mote (hoy conocido como mondongo). Posteriormente, los participantes eran trasladados en camiones hacia la ciudad de Ayacucho para recoger los cirios y los adornos necesarios para armar las andas o el trono de la Virgen. Algunos de los acompañantes vestían trajes típicos de huamanguina, dando un toque tradicional al evento.

Al llegar a la ciudad, se dirigían al lugar donde recogían los cirios. Alrededor del mediodía, se ofrecía un almuerzo costumbrista, generalmente *asado de pollo*, a todos los feligreses y devotos de la Virgen. Después del almuerzo, el grupo se reunía nuevamente para iniciar el retorno al distrito. Los mayordomos contrataban vehículos para trasladar a las personas hasta la repartición de Huayllapampa-Huanta-Quinua. Desde allí, los fieles devotos y acompañantes continuaban el trayecto a pie, llevando los cirios hacia el distrito de Pacaycasa.

Para esta actividad, los mayordomos extendían una invitación a integrantes de programas sociales como *Vaso de Leche*, *Club de Madres* y *Programa Juntos*. Las madres

llegaban cargando o jalando ramas de retama (*chamizo*), mientras los participantes se reunían nuevamente en un ambiente festivo, bebiendo cerveza y *caña pulkay*, y bailando al ritmo de la banda. La caminata comenzaba encabezada por las caballerías, seguidas de los mayordomos y luego los acompañantes, con las madres cargando sus *chamizos*. Durante el traslado, el grupo generaba una gran algarabía, ocasionando incluso congestión vehicular en el trayecto. Los pasajeros de los vehículos observaban con interés, convirtiéndose en espectadores de esta actividad cultural.

Al llegar al distrito, los participantes entraban a la plaza con los cirios en la mano, haciendo ruido, gritando y celebrando. En este punto, tenía lugar el llamado *suyaku*, un almuerzo costumbrista ofrecido a todos los presentes como una forma de *ayni* (reciprocidad) al mayordomo. Esta comida era preparada por alguien que luego recibiría un favor similar de los mayordomos en el futuro. Durante el *suyaku*, las personas comían, bailaban y compartían bebidas, reforzando el espíritu de comunidad y devoción. Los cirios eran llevados a la iglesia matriz del distrito de Pacaycasa, donde se guardaban hasta el día siguiente, momento en que se realizaba el *watakuy*. Este evento marcaba la continuidad de las festividades, resaltando las tradiciones culturales y la fe de los pobladores en la Virgen.



Figura 6. Cirio apamuy acompañado por las caballerías

Fuente. Registro fotográfico de la investigadora, 2023.

4.4.10. Watakuy (preparación o amarre de las Andas)

Los mayordomos contratan a peones para armar las andas, aunque también asisten personas voluntarias para ayudar en el amarre. Esta actividad comienza aproximadamente a

las ocho de la mañana. El proceso de amarre es bastante complejo y puede tardar entre cuatro y cinco horas, ya que debe realizarse con mucho cuidado para garantizar que la imagen de la Virgen no se caiga. En total, se arman tres tronos: el de la Virgen del Carmen, la Virgen de las Mercedes y el Señor de Nazaret. Durante esta actividad, un familiar o amigo del mayordomo ofrece un almuerzo a las personas presentes en el amarre de las andas, se conoce como *Uchuchi*. Una vez que los tronos están listos, los encargados y los asistentes se ubican alrededor de la plaza para recibir su plato de comida. En este almuerzo, actualmente se sirven platos como asado de carne o pollo, arroz árabe con asado, o la tradicional puka picante. La elección del menú depende de los recursos económicos del mayordomo o de la persona que se ofrece como parte del *ayni*

Después de disfrutar la comida, los asistentes se reúnen en la puerta de la iglesia, comienzan a tomar y bailar al ritmo de la banda. Este ambiente festivo se prolonga hasta la tarde, momento en que algunos regresan a sus hogares, mientras que otros acompañan a los mayordomos a su casa para seguir celebrando. Más tarde, todos se preparan para asistir a la misa de víspera de la fiesta patronal en honor a la Virgen de las Mercedes.

Figura 7. *Amarre del trono de la Virgen de las Mercedes*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre del 2023.

4.4.11. *Vispera y novena*

Al amanecer a las 7:00 p.m., se celebraba la misa en honor a las patronas del distrito de Pacaycasa Capital, la Virgen de las Mercedes y la Virgen del Carmen. La ceremonia tenía una duración de aproximadamente una hora y, al finalizar, los asistentes salían de la iglesia recibiendo un vaso de ponche de maní. Inmediatamente después, comenzaba el baile al lado del castillo o los castillos preparados para la ocasión. En este ambiente festivo, los mayordomos ofrecían cerveza a los presentes, aunque algunos asistentes también compraban sus propias bebidas, lo que generaba un ambiente de celebración que, en muchos casos, dejaba a las personas embriagadas. Mientras tanto, se escuchaban juegos artificiales y bombardas que resonaban en las cuatro esquinas de la plaza, marcando el inicio del espectáculo nocturno. Entre las atracciones, destacaba el *nina toro*, una figura en forma de toro hecha de carrizos y papel, cargada de cohetes y chispas. Esta figura era sostenida por una persona que corría por la plaza, asustando y divirtiendo a los presentes. Los mayordomos y sus invitados bailaban formando círculos, disfrutando de la música de la banda y la compañía de sus seres queridos, mientras el ambiente se llenaba de risas y alegría.

Posteriormente, se encendían los castillos, ofreciendo un espectáculo impresionante de luces y fuegos artificiales que captaba la atención de todos los asistentes. La gente observaba con admiración el despliegue de luces y colores, que culminaba con el último cohete lanzado al cielo. Una vez que el castillo terminaba su espectáculo, los asistentes comenzaban a retirarse poco a poco hacia sus hogares. Sin embargo, algunos permanecían en la plaza, disfrutando de las últimas cervezas y prolongando la celebración. Los mayordomos, acompañados por sus invitados y la banda, finalmente se dirigían a sus casas alrededor de la medianoche para descansar, preparando fuerzas para las actividades del día siguiente.

4.4.12. *Día Central*

El 24 de septiembre, desde temprano en la mañana, los cohetes anuncian el día central de la Virgen de las Mercedes, patrona del distrito de Pacaycasa Capital, marcando el momento más importante de toda la fiesta patronal. Durante este día, se llevan a cabo diversas actividades significativas que reúnen a la comunidad en torno a la devoción y la celebración.

A las 6:00 a.m., como indica la invitación, se realiza el saludo al alba con 21 camaretazos que anuncian el inicio del día central en honor a la Virgen de las Mercedes. Posteriormente, se celebra una reunión en la casa de los mayordomos junto con familiares y algunos pobladores del distrito. En este encuentro, se recibe a la banda musical, ofrecida por un devoto como parte del *ayni*, con la promesa de que el gesto será retribuido en el futuro. Tras un breve baile, los mayordomos, acompañados por los pobladores y la banda, se dirigen hacia la plaza principal y la iglesia matriz de Pacaycasa para participar en la misa solemne.

En la misa, que tiene una duración aproximada de una hora, participan devotos, autoridades locales como el alcalde, regidores y funcionarios, así como estudiantes de la institución educativa Mariscal Antonio José de Sucre, entre otros. Los primeros en ingresar a la iglesia son los mayordomos, seguidos por sus familiares, amigos cercanos, autoridades y estudiantes, mientras que los demás asistentes, incluidos los devotos, van ocupando los espacios restantes. Se da prioridad a los adultos mayores para que puedan ubicarse cómodamente en las bancas y participar en la ceremonia con tranquilidad. Al finalizar la misa, el repique de campanas anuncia el inicio de la procesión. Los varones cargan las andas con las imágenes de la Virgen del Carmen, la Virgen de las Mercedes y el Señor de Nazaret. Durante el recorrido, las instituciones del distrito preparan coloridas alfombras en la plaza principal para que la procesión pase sobre ellas. La banda musical acompaña con melodías solemnes mientras los cohetes estallan en cada esquina, marcando pausas en las que el sacerdote reza y ofrece palabras de reflexión.

Una vez concluida la procesión, las tres andas se colocan en la puerta de la iglesia, donde el párroco cede la palabra al presidente de la comunidad de Pacaycasa, o, en su ausencia, al alcalde. En este momento, se invita a los devotos a que alguien asuma la responsabilidad de ser el próximo mayordomo. Si algún voluntario se anima, se realiza una breve presentación en la que este se compromete a organizar la fiesta del siguiente año. La población aplaude el compromiso del nuevo mayordomo, mientras la banda toca una melodía especial y los cohetes celebran el nombramiento, informando a los habitantes que la continuidad de la festividad está asegurada. Finalizado este acto, las andas son devueltas a la iglesia en el orden inverso: primero el Señor de Nazaret, seguido de la Virgen del Carmen, y finalmente la Virgen de las Mercedes. Mientras tanto, en la plaza principal, varios vendedores ofrecen una variedad de alimentos como helados, chupetes, dulces, salchipapas, hamburguesas y chicha, creando un ambiente animado para los asistentes.

La municipalidad distrital de Pacaycasa organiza un brindis general y un baile al ritmo de la banda, donde todos los presentes disfrutan y comparten. Posteriormente, el mayordomo invita a la población a su casa para un almuerzo costumbrista. El grupo se dirige al local principal bailando al compás de la música de la banda. Al llegar, los asistentes hacen una pausa para descansar, mientras los mayordomos se sitúan en la mesa principal para recibir a sus invitados. En este contexto festivo, la tradición de compartir cerveza y reconocer la contribución de los pobladores a través del *ayni* juega un papel crucial. Los asistentes llegan con cajas de cerveza como muestra de apoyo, fortaleciendo el sentido de comunidad y generosidad. El registro de los nombres de quienes contribuyen, junto con la cantidad de cerveza que traen, es una práctica importante para asegurar que el gesto sea retribuido de manera justa en futuras celebraciones. Este principio ancestral fomenta la reciprocidad y solidaridad entre los miembros de la comunidad.

Durante el almuerzo, que es un momento de comunión y celebración compartida, los invitados disfrutan de los platos preparados con esmero por los mayordomos y sus familias. Al finalizar, los mayordomos obsequian pollos enteros y cajas de cerveza a aquellos que contribuyeron al *ayni* durante la organización de la festividad, reforzando el valor del agradecimiento y la reciprocidad en la cultura local. El día central concluye con la presentación de artistas que animan a los asistentes a bailar, intensificando el ambiente festivo hasta bien entrada la noche. Este momento no solo permite disfrutar de la música y el baile, sino también fortalecer los lazos comunitarios y celebrar con orgullo la identidad cultural de Pacaycasa.

Figura 8. *Procesión de la virgen de las Mercedes y la virgen del Carmen*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, setiembre del 2023.

4.4.13. Tarde Taurina o toro pukllay

Aproximadamente a las ocho y media de la mañana, los mayordomos, junto con sus invitados, salen a recoger los enjalmes, que en la actualidad consisten en colchas y frazadas que se entregan como obsequio a los dueños de los toros. Al llegar a la casa del donante de los enjalmes, previo a la entrega, se celebra con bebidas y bailes al compás de la banda y la orquesta. Tras este momento festivo, el donante hace la entrega oficial de los enjalmes. Seguidamente, los mayordomos, acompañados por sus invitados y el donante, salen cantando y tomando, siempre tomados de la mano, hacia un lugar conocido como Tuna Wasi o Puka Puka, donde continúan bailando y celebrando.

Después de compartir este momento de baile y bebida, se realiza la entrada de divisas o entrada con enjalmes hacia la plaza del distrito. Al llegar, se escucha el repique de las campanas mientras el grupo se dirige al ruedo o la plaza donde se llevará a cabo la corrida de toros. Durante el recorrido, los asistentes pasean por la plaza bailando y tomados de la mano, mientras los encargados colocan los enjalmes en las barreras como parte de la decoración. Alrededor del mediodía, se sirve el almuerzo a todos los presentes. Actualmente, el menú varía dependiendo de los recursos del mayordomo e incluye platos como *puka picante* o asado de res. Mientras algunos disfrutan de la comida, otros continúan bailando al ritmo de la música, acompañados por el estallido de cohetes que animan el ambiente.

Al término del almuerzo, alrededor de las dos de la tarde, el grupo se divide en dos. Por un lado, el mayordomo, acompañado por algunos familiares e invitados, se dirige bailando al compás de la banda hacia el estadio municipal, donde se realizará la corrida de toros. Por otro lado, la esposa del mayordomo, en compañía de sus familiares y amigos, también parte hacia el estadio, pero guiada por la orquesta. Mientras tanto, los comerciantes se instalan alrededor del estadio, ofreciendo una variedad de productos como comidas, bebidas, cremoladas, dulces y canchas para los asistentes.

Los toros son transportados en camiones. También llegan los toreros, quienes se preparan para entrar al ruedo, algunos asistentes del público también participan improvisando como toreros, usando sus casacas u otras prendas como la capa. La banda y la orquesta alternan música taurina con las melodías de los *wagrapukus*, creando un ambiente vibrante. Entre risas y aplausos, la gente observa cómo salen los toros al ruedo. Los niños

aficionados miran con asombro mientras el espectáculo se desarrolla.

Figura 9. *Los waqrapukus o los oficiales.*



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre del 2023.

Hacia las cuatro o cuatro y media de la tarde, se llega al *chawpi toro*, la mitad de la gran tarde taurina. En este momento, se hace una pausa para que los mayordomos, junto con sus invitados, realicen una visita a los toros. Al igual que al inicio, el grupo sale bailando y tomado de la mano, acompañados por la banda y la orquesta, mientras. Al llegar al lugar de los toros, se comparten bebidas y se continúa bailando antes de regresar al estrado para reanudar la corrida.

Cuando comienza a caer la tarde, concluye la jornada taurina y el grupo se traslada hacia la plaza, específicamente frente a la iglesia, para llevar a cabo la tradicional *tira jarro*. En esta actividad, el mayordomo, junto con su familia y amigos, arrojan al público tinas,

vasos, jarrones de plástico y otros objetos. La gente se amontona, para obtener uno de los obsequios. Una vez finalizada la *tira jarro*, los mayordomos regresan a su casa, donde continúa la celebración con música, baile y bebidas.

El *toro pukllay* se extiende por dos días consecutivos. Durante la segunda tarde taurina, en la mañana, se celebra una misa y una procesión con las imágenes de las santas patronas del distrito: la Virgen del Carmen y la Virgen de las Mercedes. Así mismo, reciben por parte de las presentes pañoletas quienes no pudieron asistir al día central. Estos momentos refuerzan la conexión comunitaria y el sentido de reciprocidad que caracteriza las festividades en el distrito de Pacaycasa.

Figura 10. Toro pukllay en el estadio del distrito de Pacaycasa



Nota. Registro fotográfico de la investigadora, julio 2023.

4.4.14. Desate de las andas (Paskakuy)

En la cultura de Pacaycasa, la ceremonia de traspaso de la mayordomía es un evento cargado de significado y tradición. La jornada comienza temprano en la mañana con un desayuno comunal en la casa de los mayordomos, donde se sirve el caldo de mote, conocido localmente como *mondongo*. Este plato no solo cumple una función alimenticia, sino que también simboliza la continuidad y la preservación de las tradiciones arraigadas en la comunidad.

Durante la mañana, los expertos en el manejo y amarre de las andas del trono de las santas patronas del distrito inician el desate ceremonial de las imágenes. Este proceso, llevado a cabo con precisión y respeto, prepara a las vírgenes y al Señor de Nazaret para ser

ubicados dentro de la iglesia, donde permanecerán para ser venerados durante las festividades. Este acto es tanto una muestra de devoción como una práctica que refuerza el sentido de unidad en la comunidad. Alrededor de la una de la tarde, el mayordomo saliente, acompañado por la orquesta y sus invitados, se dirige hacia la plaza principal de Pacaycasa. En la puerta de la iglesia se lleva a cabo el acto formal de traspaso de la mayordomía. Durante este momento solemne, el mayordomo saliente cede la palabra al nuevo mayordomo, quien se compromete públicamente a organizar y liderar la festividad del próximo año en honor a la Virgen de las Mercedes.

Este acto representa no solo un cambio de liderazgo ceremonial, sino también un importante momento de solidaridad comunitaria. Los pobladores presentes se comprometen a brindar su apoyo a través del *ayni*, que puede incluir aportes como alimentos para las actividades festivas, bebidas como cerveza para los asistentes, la construcción de castillos pirotécnicos para la víspera, así como el soporte logístico necesario, como la contratación de la banda musical y los oficiales (*waqrapuku*).

Todos los compromisos y promesas de *ayni* se registran en un cuaderno, lo que garantiza una gestión transparente y colaborativa de los pobladores destinados a la festividad. Este sistema refuerza el sentido de reciprocidad y responsabilidad colectiva, fundamentales para el éxito de la celebración, concluido el traspaso de la mayordomía, la celebración se intensifica con el *bailetón*. Este evento reúne a los asistentes en torno a la música, el canto y el brindis con cerveza, fortaleciendo los lazos comunitarios y celebrando la identidad cultural. En este contexto, el traspaso no solo es un acto ceremonial, sino también una reafirmación del compromiso colectivo hacia la preservación de las tradiciones y la devoción a la Virgen de las Mercedes.

CONCLUSIONES

Tras el análisis de los resultados de la investigación, se llegaron a las siguientes conclusiones:

1. Las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años 1980 a 2000, muestra que esta festividad a pesar de los encuentros y desencuentros por las circunstancias vividas ha sido una herramienta importante de resiliencia frente a las agresiones y prohibiciones de los diversos actores como la presencia de las fuerzas policiales, armadas, grupos sediciosos y la presencia de otras formas de creencia. A pesar de las interrupciones y transformaciones generadas por la violencia sociopolítica, la festividad ha servido como un espacio para el reencuentro, manteniendo elementos de convicción, fe y esperanza de un futuro prometedor con las bendiciones de la Virgen de las Mercedes, y es cierto que hoy se ha adaptaba a nuevas realidades y contextos, de fe religiosa está presente en medio de quienes acuden a cada uno de los actos.
2. Antes de la violencia sociopolítica, la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes se caracterizaba por una cohesión comunitaria sólida dentro de los integrantes de la iglesia católica, y la jerarquía de la iglesia lograba rememorar las tributaciones de fe religiosa, reflejada en prácticas tradicionales como el "llantakuy" (acción de contribuir con leña de parte de la comunidad e instituciones), el "cirio apamuy", y los compartires y responsabilidades colectivas. Estas dinámicas fomentaban la construcción de la identidad local, donde los rituales religiosos y sociales reforzaban los lazos y redes entre los habitantes. La participación activa de los mayordomos y la comunidad aseguraba la transmisión de estas prácticas de generación en generación, y el que garantizaba su buena marcha era el control social que ejercía la comunidad e incumplimiento acarrearba a someterse a sanciones preestablecidas en el derecho consuetudinario.
3. Durante la violencia sociopolítica, la fiesta experimentó una disminución significativa en su organización y participación debido al temor, la inseguridad y la

dispersión poblacional. Muchas actividades tradicionales se suspendieron, y las pocas que se mantuvieron sufrieron modificaciones para adaptarse a un entorno de restricciones y miedos colectivos. Esto evidenció el impacto directo del conflicto en las prácticas socioculturales y religiosas, generando una pérdida temporal de cohesión comunitaria, la fiesta en algunos momentos se retrajo a una práctica de familias, lo que permitió su supervivencia hasta la actualidad.

4. En el periodo postconflicto, se observó una recuperación gradual de la fiesta patronal, aunque con transformaciones marcadas por la “globalización”. Elementos tradicionales como los cantos rituales y la gastronomía típica fueron reemplazados o reinterpretados, mientras que nuevos actores, como políticos y emigrantes retornados, influyeron en su organización. A pesar de estas modificaciones, la festividad ha demostrado resiliencia, actuando como un espacio para reconfigurar la identidad cultural y fortalecer el sentido de pertenencia entre los habitantes de Pacaycasa Capital.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Aciprensa. (05 de 09 de 2023). Nuestra Señora de la Merced - Patrona de Perú. Obtenido de <https://www.aciprensa.com/recurso/2437/nuestra-senora-de-la-merced-patrona-de-peru>
- Aedo, Ángel. (2020). Vidas en los bordes: una etnografía de la condición fronteriza. *Disparidades. Revista De Antropología*, 75(1), e003. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.003>
- Arias, Patricia. (2011). La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias. *Migración y desarrollo*, 9(16), 147-180. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992011000100005&lng=es&tlng=es
- Arriaga, H. (2016). El compromiso es con San Miguelito: Fiestas patronales, participación y mercado en el chiconcuac, estado de México. Mexico.
- Asad, T. (1993). *Genealogías de la religión: Disciplina y razones del poder en el cristianismo y el islam*. Ediciones Bellaterra.
- Barelli, Ana Inés. (2016). Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: La "Virgen del Carmen" de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013). *Sociedad y religión*, 26(45), 95-129. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812016000100005&lng=es&tlng=es
- Barfield, T. (2001). *Diccionario Antropológico*. Barcelona: Bellaterra.
- Beltrán Antolín, J. (2019). *La tradición antropológica y la diversidad cultural*. FUOC.
- Bloch, M. (1989). *Ritual, historia y poder: Ensayos seleccionados en antropología*. Athlone Press.
- Bonet, S. y. (2014). El sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción del Cusco. Cusco.

- Caillouis, R. (1942). *El hombre y lo sagrado*. Mexico: Mexico. (Obra original publicada en 1950).
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final: Los procesos, los hechos, las víctimas*. CVR.
- Cremonte, J. P. (2019). *Fiestas populares - Fiestas patronales: el pueblo y el Estado en la encrucijada de la identidad*. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-023/219>
- Creswell, J. W. (2014). *Diseño de investigación: Métodos cualitativo, cuantitativo y mixto* (4^a ed.). SAGE Publications.
- La Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). II parte los factores que hicieron posible la violencia. Lima: printed in Perú.
- La Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Los procesos, los hechos y las víctimas. Lima.
- La Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Primera parte Los procesos, los hechos, las víctimas. Lima: Printed in Perú.
- Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Geertz, C. (1973). *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa.
- Gisbert Gracia, V., & Rius-Ulldemolins, J. (2020). ¿La "reina de la fiesta"? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de València. *Disparidades. Revista De Antropología*, 75(2), e021. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.021>
- Giddens, A. (1994). *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península.
- Gómez, E. (2010). *Transformaciones culturales e institucionales en la era de la globalización*. Ediciones Sociales.
- Greco, L. R. (2019). *Dinámicas de la "cultura": Apuntes etnográficos entre mbya y jurua en la región de San Ignacio, Misiones, Argentina*. *Runa*, 40(2), 313-329. <https://doi.org/10.34096/runa.v40i2.5536>
- Grimes, R. L. (1972). *Rituals and symbolic action*. Columbia University Press.

- Guadarrama, J. (2013). conservación y uso de la biodiversidad en el marco de la fiesta patronal del ejido Mazahua en San Pablo Tlachichilpa, San Felipe del progresoestado de México. México.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Etnografía: Principios en la práctica* (3ª ed.). Routledge.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ª ed.). McGraw-Hill.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Instituto Nacional de Innovación Agraria. (2007). *Saberes y rituales andinos en la agricultura: Un enfoque cultural*. Instituto Nacional de Innovación Agraria.
- Lara Largo, S. (2015). Usos y debates del concepto de fiesta popular en Colombia. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 1(21), 147-164. <https://doi.org/10.7440/antipoda21.2015.07>
- López Lara, R. (2003). *El poder y el simbolismo de los rituales*. Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M. (1925). Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique*
- Maldonado Valenzuela, M. (2019). Los sentidos de la reciprocidad en la fiesta patronal de la comunidad quechua de Hualla, Ayacucho. *Pacarina del Sur*, 10(40). <https://pacarinadelsur.com/home/indoamerica/1777-los-sentidos-de-la-reciprocidad-en-la-fiesta-patronal-de-la-comunidad-quechua-de-hualla-ayacucho>
- Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Alianza Editorial.
- Martínez, J. I. H. (2004). *Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades*. Zainak, 26, 33-76.
- Montenegro, W. (2015). *La religiosidad popular entorno a la santísima virgen de la puerta en el centro poblado de Roma, distrito Casa Grande provincia de Ascope – La Libertad*. La Libertad.
- Morse, J. M. (2000). Determinación del tamaño de la muestra. *Qualitative Health Research*, 10(1), 3-5. <https://doi.org/10.1177/104973200129118183>
- Murguía, L. (2015). *Fiesta patronal espacio del dialogo intercultural – Huánuco*. Huánuco.

- Núñez Patiño, K., & Alba Villalobos, C. (2019). *Análisis de las dinámicas culturales y los procesos de identificación en la niñez indígena desde los dibujos-entrevista. Una propuesta dialógica para la investigación con las infancias. Perfiles De La Cultura Cubana*, 25, 137-164. <https://perfiles.cult.cu/index.php/perfiles/article/view/104>
- Ordaz, E. y. (2014). *Festividad niño dulce el nombre de Jesús del distrito de Huancayo*. Junín.
- Plan de Desarrollo Concertado Pacaycasa, P. (2012). *Plan de Desarrollo concertado*. Huamanga.
- Paredes, K. C. (2014). *Fiesta Patronal de San Roque, como Recursos para el Turismo en el Distrito de San Jerónimo de Tunan*. Junín.
- Patton, M. Q. (2002). *Métodos de evaluación e investigación cualitativa* (3ª ed.). Sage Publications.
- Quispe, R. (2015). *Sendero Luminoso en Ayacucho: Proceso histórico y dinámicas sociales*. Fondo Editorial PUCP.
- Ramírez, Y. B. (2019). Las fiestas patronales: Apuntes para su estudio. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/06/fiestas-patronales.html>
- Rodriguez, M. (2019). Festividad Patronal: Virgen del Carmen. Madre protectora del distrito de San Antonio - Grau - Apurímac. Cusco.
- Rosental, M. (1973). *El cambio en la dinámica de los sistemas sociales y culturales*. Editorial Científica.
- Sahlins, M. (1985). *Islas de historia*. Akal.
- Shils, E. (1981). *Tradición*. Fondo de Cultura Económica.
- Taipe Campos, N. G., Taipe Huaraca, H. E., & Allecachuaman Chaupin, Y. (2023). Tradición oral quechua sobre los cultivos en Ayacucho, Huancavelica y Junín, Perú. *Diálogo Andino*, 71, e116. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812023000200116>
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Siglo XXI.
- Villasante, T. (2016). *Derechos humanos y justicia internacional: Marcos normativos en el Perú*. Ediciones Jurídicas.
- Wolf, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

ANEXOS

Anexo 1. Matriz de Consistencia

Dinámicas culturales en la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, antes, durante y después del conflicto sociopolítico de los 80 en el distrito de Pacaycasa – Huamanga – Ayacucho.

PROBLEMATIZACIÓN	PREGUNTAS NORTEADORAS	OBJETIVOS	CATEGORÍAS /SUBCATEGORÍAS	METODOLOGÍA
La Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes, representa una de las manifestaciones culturales y religiosas más importantes de la capital del distrito de Pacaycasa Capital, constituyendo un espacio de expresión de identidad, cohesión social y transmisión de tradiciones. Sin embargo, la violencia sociopolítica que afectó Ayacucho durante la década de 1980 produjo transformaciones en la vida comunitaria, el cual alteró prácticas culturales y de fe, formas de organización y mecanismos de participación colectiva. A pesar de la relevancia de este proceso histórico, son escasos los estudios que analizan cómo las dinámicas culturales de esta festividad cambiaron, se mantuvieron o fueron resignificadas antes, durante y después del conflicto armado interno.	Problema general ¿Cómo se han transformado las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años ochenta? Problemas específicos - ¿Cuáles fueron las características de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes antes de la violencia sociopolítica en el distrito de Pacaycasa? - ¿Qué cambios experimentaron las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes durante el periodo de violencia sociopolítica en el distrito de Pacaycasa Capital? - ¿Cómo se reconfiguraron las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes después de la violencia sociopolítica en el distrito de Pacaycasa Capital?	General Analizar las transformaciones de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes en el distrito de Pacaycasa Capital, Huamanga, Ayacucho, antes, durante y después de la violencia sociopolítica de los años ochenta. Específicos - Describir las características de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes antes de la violencia sociopolítica. - Identificar los cambios producidos en las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes durante la violencia sociopolítica. - Analizar la reconfiguración de las dinámicas culturales de la Fiesta Patronal de la Virgen de las Mercedes después de la violencia sociopolítica. - Comparar las dinámicas culturales de la fiesta en los tres periodos históricos para comprender las continuidades y transformaciones ocurridas.	Prácticas culturales de la festividad - Ritualidad religiosa - Música y danza, - Gastronomía - Sistema de cargos - Relaciones sociales e identidad comunitaria Participación comunal - Reciprocidad - Memoria colectiva - Sentido de pertenencia Transformaciones culturales en contextos de violencia y posconflicto - Dinámicas antes del conflicto - cambios durante la violencia - reconstrucción de la festividad, resignificación cultural posterior	ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN Cualitativa – etnográfico NIVEL DE INVESTIGACIÓN Descriptivo - explicativo MÉTODO Etnográfico UNIVERSO DE POBLACIÓN Hombres y mujeres mayores de 55 años de edad de Pacaycasa Capital TÉCNICAS Observación Participante y entrevista INSTRUMENTOS Guía de Entrevistas Guía de observación fotográfica PROCEDIMIENTO Acopio de información, Sistematización, Evaluación e Informe final.

Anexo 2. Instrumentos de investigación.

Guía de observación

Dinámicas culturales de la fiesta patronal de la virgen de las Mercedes antes, durante y después del conflicto armado interno de los años 80

1. DATOS GENERALES

1. Departamento: Ayacucho
2. Provincia: Huamanga
3. Distrito: Pacaycasa
4. Comunidad o Centro Poblado: Pacaycasa
5. Fecha de observación:
6. Lugar de la observación:
7. observadores:
 - a) Observador principal:
 - b) Asistente:

2. ASPECTOS A OBSERVAR:

a) Obtención de datos sobre la fiesta patronal actual

- a) Observar el proceso de la fiesta, devotos asistentes
- b) Ubicación del distrito de Pacaycasa
- c) Registrar los eventos en el mes de septiembre de 22 al 27
- d) Identificar a los asistentes a la fiesta y las actividades que se realiza.

MUCHAS GRACIAS POR SU APOYO

Guía de entrevista

Dinámicas culturales de la fiesta patronal de la virgen de las Mercedes antes, durante y después del conflicto armado interno de los años 80

Buena tarde. Mi nombre es **Gabriela Pillpe Núñez**; soy egresada de la escuela profesional de antropología de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, estoy realizando una investigación sobre la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes antes, durante y después del conflicto armado interno de los años 80, para lo cual quisiera hacerle algunas preguntas, que me cuente todo lo que usted recuerde, que hable con mucha confianza, porque los datos que me brinde me servirá de mucho para la investigación que estoy realizando, toda la información que me brinde será únicamente utilizada para mi trabajo de investigación, las respuestas que me brinde son muy importantes. Quisiera poder grabar la entrevista para que no se extienda, si algo se me olvida ¿podría volver?, le brindaré mi número de celular, ¿Tal vez usted tiene alguna duda? Si no es así, ya podemos iniciar.

Guía de entrevista

La entrevista está dirigida a los pobladores varones y mujeres mayores de 55 años, devotos, mayordomos desde los años 80.

1. LUGAR DE LA ENTREVISTA

1. Departamento: Ayacucho
2. Provincia: Huamanga
3. Distrito: Pacaycasa
4. Comunidad o Centro Poblado: Pacaycasa
5. Fecha:
6. Nombre del entrevistador: Gabriela Pillpe Núñez
7. Asistente:

2. ENTREVISTADO(A):

- b) Nombres y apellidos:
- c) Ocupación:
- d) Edad:
- e) Lugar de procedencia:
- f) Escolaridad:
- g) Teléfono personal:

1. Las preguntas son para el antes del conflicto armado interno.

- a) ¿Cómo se organizaba la fiesta patronal antes del conflicto sociopolítico de los años 80?
- b) ¿Qué actividades realizaban antes del conflicto sociopolítico de los años 80?
- c) ¿Cómo se hacía la invitación para la fiesta patronal?
- d) ¿Cómo era la organización para el llantakuy o llanta minka?
- e) ¿Cómo se realizaba la preparación de la chicha de molle (sora aqakuy)?
- f) ¿Cómo se realizaba la actividad de wakanakay?
- g) ¿De qué y cómo se realizaba la ramada? ¿Para qué servía?
- h) ¿Cómo eran los utensilios que en ese entonces se utilizaba?
- i) ¿Cómo se realizaba el traslado del cirio?
- j) ¿En qué consiste el suyaku, o como se realizaba?
- k) ¿Qué es el Uchuchi?
- l) Durante la víspera ¿qué actividades se realizaba?
- m) Durante el día central ¿qué actividades se realizaba?
- n) La tarde taurina ¿cómo se organizaba?
- o) ¿cuántos días se realiza la tarde taurina?

- p) ¿En qué consiste el paskakuy?
 - q) ¿cómo culmina la fiesta patronal?
2. **Preguntas para él durante el conflicto sociopolítico de los años 80**
- r) ¿En qué cambio la organización de la fiesta durante el conflicto sociopolítico de los años 80?
 - a) ¿se dejó de organizar alguna actividad?
 - b) ¿por qué se dejaron de organizar dichas actividades?
 - c) ¿Durante el proceso de la fiesta hubo ataques terroristas?
3. **Preguntas para el después del conflicto armado interno de los años 80**
- d) ¿cómo se organizaban la fiesta patronal después del conflicto sociopolítico de los años 80?
 - e) ¿el proceso de la fiesta cambió después del conflicto sociopolítico de los años 80?
 - f) ¿Qué actividades nuevas se incorporaron después del conflicto sociopolítico de los años 80?
 - g) ¿Por qué hubo cambios en la organización de la fiesta patronal.

MUCHAS GRACIAS POR SU COLABORACIÓN

Anexo 3. Anexos fotográficos.



**Foto N°
01**

Visita a la plaza de toros (entrada d divisas a la plaza de toros). Registro fotográfico de la investigadora, septiembre 2019.



**Foto N°
02**

El señor Blas Ramos junto a los utensilios de su cargo – 1986. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre del 2023.



**Foto N°
03**

Fotografía de la Tinaqa. Registro fotográfico de la investigadora, septiembre 2023

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En la ciudad de Ayacucho, siendo las dieciséis horas con veintitrés minutos (16: 23), el día jueves 21 de mayo de 2026, se reúnen en la sala de sesiones de Consejo de Facultad los miembros del jurado de evaluación de tesis, bajo la dirección del Dr. José Alberto Ochatoma Paravicino (Presidente), Dr. Nestor Godofredo Taipe Campos (Miembro), Mtra. Ángela Pilar Béjar Romero (Miembro), Mtro. Luis Carlos Paraguay Vilcas (Miembro), Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas (Asesor) y el secretario docente Mg. Juan Teófilo Cáceres Curo, encargados de la recepción, calificación y sustentación de la tesis presentado por la Bachiller GABRIELA PILLPE NUÑEZ, titulado: DINÁMICAS CULTURALES EN LA FIESTA PATRONAL DE LA VIRGEN DE LAS MERCEDES, ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DEL CONFLICTO SOCIOPOLÍTICO DE LOS AÑOS 80 EN EL DISTRITO DE PACAYCASA – HUAMANGA – AYACUCHO; mediante el cual aspira optar el título profesional de Licenciada en Antropología Social. Verificado el quórum reglamentario el presidente del jurado solicita al secretario docente dar la lectura a la RESOLUCIÓN DECANAL No 078-2026-UNSCH-F CS/D, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos del Plan de Estudios Revisado de 2004 de la Escuela Profesional de Antropología Social. Culminada la lectura el presidente de la comisión autoriza a la bachiller, iniciar la sustentación en un tiempo de 25 minutos siendo las dieciséis horas con cuarenta minutos (16: 40).

A las diecisiete horas (17: 00) la bachiller concluyen con la exposición de su tesis y se inició la ronda de preguntas de parte de los jurados, en el orden siguiente: Mtro. Luis Carlos Paraguay Vilcas, Mtra. Ángela Pilar Béjar Romero, Dr. Nestor Godofredo Taipe Campos, Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas en condición de asesor, realiza algunas aclaraciones de puntos no esclarecidos por la tesista.

El Mg. Juan Teófilo Cáceres Curo (secretario docente) consolida la hoja de calificación de acuerdo al siguiente detalle:

Nombre del jurado evaluador	Exposición	Respuestas de las preguntas	Promedio
Dr. Nestor Godofredo Taipe Campos	13	13	13
Ángela Pilar Béjar Romero	14	12	13
Mtro. Luis Carlos Paraguay Vilcas	15	13	14

El promedio final es de 13 (trece).

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 diecisiete horas con treinta minutos (17: 30) y firma en señal de conformidad el presidente y el secretario docente.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN
CRISTÓBAL DE HUAMANGA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Dr. José A. Ochatoma Paravicino
DECANO (e)

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNSCH
Juan T. Cáceres Curo
DNI. 41978208
SECRETARIO DOCENTE



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTOBAL DE HUAMANGA

AV. Independencia S/N. Ciudad Universitaria

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

N° 006-EPAS/FCS/UNSCH

1. Nombres y Apellidos de los investigadores: Gabriela PILLPE NUÑEZ

DNI 71998728

Código 10145665

2. Escuela Profesional: ANTROPOLOGÍA SOCIAL

3. Facultad: CIENCIAS SOCIALES

4. Tipo de trabajo Académico Evaluado: TESIS DE PREGRADO

5. Título del Trabajo Académico: Dinámicas culturales en la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, antes, durante y después del conflicto sociopolítico de los años 80 en el distrito de Pacaycasa – Huamanga – Ayacucho

6. Software de Similitud: TURNITIN

7. Fecha de Recepción: 16 de junio de 2026

8. Fecha de Evaluación: 24 de junio de 2026

9. Porcentaje de similitudes: 4%

10. Evaluación de Originalidad:

Porcentaje de Similitud	Resultado
* 4%	** 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.

Mg. Yolanda Juárez Choque

Docente-Instructor-EPAS

D. A. de Ciencias Histórico Sociales

Dinámicas culturales en la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, antes, durante y después del conflicto sociopolítico de los años 80 en el distrito de Pacaycasa – Huamanga – Ayacucho

por Gabriela Pillpe Nuñez

Fecha de entrega: 24-jun-2026 03:56p. m. (UTC-0500)

Identificador de la entrega: 2989031965

Nombre del archivo: TESIS_GABRIELA.pdf (3.39M)

Total de palabras: 41948

Total de caracteres: 240491

Dinámicas culturales en la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, antes, durante y después del conflicto sociopolítico de los años 80 en el distrito de Pacaycasa – Huamanga – Ayacucho

INFORME DE ORIGINALIDAD

4%

INDICE DE SIMILITUD

4%

FUENTES DE INTERNET

2%

PUBLICACIONES

1%

TRABAJOS DEL
ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1

Submitted to Universidad Nacional de San
Cristóbal de Huamanga

Trabajo del estudiante

1%

2

corrienteschamame.com

Fuente de Internet

1%

3

repositorio.uncp.edu.pe

Fuente de Internet

<1%

4

folcloreternoperu.blogspot.com

Fuente de Internet

<1%

5

hdl.handle.net

Fuente de Internet

<1%

6

vsip.info

Fuente de Internet

<1%

7

repositorio.unah.edu.pe

Fuente de Internet

<1%

8	ciscuve.org	Fuente de Internet	<1 %
9	repositorio.unasam.edu.pe	Fuente de Internet	<1 %
10	www.boletindenewyork.com	Fuente de Internet	<1 %
11	lateologia.com	Fuente de Internet	<1 %
12	repositorio.unsch.edu.pe	Fuente de Internet	<1 %
13	Submitted to tarapoto	Trabajo del estudiante	<1 %
14	dspace.unitru.edu.pe	Fuente de Internet	<1 %
15	mapasonoro.escuelafolklore.edu.pe	Fuente de Internet	<1 %
16	hernandezhiledebrando.blogspot.com	Fuente de Internet	<1 %
17	repositorio.unjfsc.edu.pe	Fuente de Internet	<1 %
18	pcientificas.ujat.mx	Fuente de Internet	<1 %
19	baixardoc.com	Fuente de Internet	<1 %

20

notablesdelaciencia.conicet.gov.ar

Fuente de Internet

<1 %

21

Submitted to Universidad Francisco de Vitoria

Trabajo del estudiante

<1 %

22

repositorio.unsaac.edu.pe

Fuente de Internet

<1 %

Excluir citas

Activo

Excluir coincidencias

< 30 words

Excluir bibliografía

Activo